

**Nécessité, contingence, et possibilité.
Heidegger, Vuillemin et l'argument Dominateur**

Paul Slama
(Université Paris-Sorbonne)

On veut ici interpréter l'argument Dominateur afin de montrer comment il permet de décrire le rapport que l'être humain entretient avec les substances temporelles. Notre interprétation trouve un appui dans les considérations de Heidegger dans le cours de 1931 sur le livre Θ (1-3) de la *Métaphysique* d'Aristote : « Car maintenant seulement nous entendons le sens et le bien-fondé de la thèse mégarique. Une *dunamis* est réellement présente là-devant seulement lorsqu'elle est rapportée à la réalisation d'une œuvre ; ce qui veut dire : lorsqu'elle-même est accomplie (*wenn sie selbst vollzogen wird*). Seule en effet la production en accomplissement fait voir que quelqu'un peut quelque chose et ce qu'il peut (*denn nur das Herstellen im Vollzug läßt sehen, daß jemand etwas kann und was er kann*). Ici seulement son pouvoir-faire (*Können*) lui-même est mis à la disposition de la vue immédiate ; dans l'accomplissement, la *dunamis* manifeste sa présence (*Anwesenheit*), en accomplissement, la *dunamis* est réellement présente là-devant (*ist die dunamis als wirklich vorhandene*). Nous devons, nous sommes même contraints de dire que cette conception mégarique de la réalité d'une *dunamis* est bien pensée de manière grecque ; et pas seulement cela : c'est – jusqu'au nouveau pas que fait Aristote – la seule interprétation possible de l'être présent là-devant d'un pouvoir (*Vorhandensein eines Vermögens*)¹. » Heidegger part de la caricature aristotélicienne de la position mégarique : il n'y a de *dunamis* que là où il y a œuvre, et œuvre en train de se faire². Seule la présence effective d'une capacité la donne à voir.

¹ M. Heidegger, *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Gesamtausgabe*, Bd. 33, éd. H. Hüni, Frankfurt a. M., Klostermann, p. 180 (abrégé GA 33 par la suite) ; trad. B. Stevens & P. Vandavelde, Paris, Gallimard, 1991, p. 179. Pour une interprétation de ce cours et de ses thèses fondamentales, nous nous permettons de renvoyer à *Elementa logicae Heideggerianae. Heidegger interprète d'Aristote : logos, être et temporalité*, Bruxelles, Bruxelles, Ousia, 2016.

² Mét. Θ 3, 1046b28-31 : Εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῆ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. A propos du caractère caricatural de la critique aristotélicienne, les fr. 121-123 Döring indiquent avec clarté que s'il ne peut en effet y avoir mouvement au présent, il y a nécessairement eu mouvement au passé, car tel corps est bien passé de ce lieu-ci à ce lieu-

On voudrait partir de cette caricature, en montrant pourquoi elle est une caricature, mais aussi comment elle peut être une ressource pour penser correctement l'argument Dominateur. Si le possible est ce qui est vrai et sera vrai, comme sa conclusion l'indique, on a pu croire que c'est parce que l'argument défendait un déterminisme strict. Il n'y a aucun possible dans le réel qui n'arrive pas et n'arrivera pas dans l'avenir. Autrement dit, l'argument aurait une portée ontologique, et inscrirait la nécessité dans l'avenir à partir de la prémisse selon laquelle l'impossible ne peut pas suivre du possible, comprise de façon temporelle.

Cette conception procède d'une lecture fallacieuse du Dominateur. Il faut en effet comprendre que le possible est pensé par Diodore en vue de sa réalisation, comme ce que je prends en compte en vue de mes actes futurs. De ce point de vue, l'argument n'envisage que la *praxis* que je fais du futur, et non pas la connaissance théorique de ce futur. Du même coup, cela exige que le possible soit pensé comme se réalisant, sans impliquer de déterminisme : je suis incapable de penser à un possible encore indéterminé, mais il n'en demeure pas moins que sur le plan de l'être, le possible est ce qui aura ou n'aura pas lieu. Selon nous, l'argument envisage en fait notre façon de nous rapporter aux substances matérielles par un comportement spécifique, par exemple la délibération, et prend en compte les limites radicales de notre connaissance du réel.

Ainsi, il faut s'éloigner des interprétations déterministes, qui ne correspondent ni à une *lectio difficilior* prenant en compte le fait que l'argument pourrait bien avoir une certaine profondeur, ni à ce que l'on sait du contexte intellectuel de l'argument. On se propose ici d'interpréter l'argument, 1) en montrant d'abord pourquoi l'interprétation nécessitariste est erronée, qui repose notamment sur une faute de lecture de la deuxième prémisse, ce qui entraîne une confusion entre plan logique et plan ontologique ; 2) ensuite, en lisant la première prémisse de l'argument à

là : Διόδωρος ὁ Κρόνος κινῆσθαι μὲν τι, κινῆσθαι δὲ μηδὲν (fr. 121 Döring) ; κομίζεται δὲ καὶ ἄλλη τις ἐμβριθῆς ὑπόμνησις εἰς τὸ μὴ εἶναι κίνησιν ὑπὸ Διοδώρου τοῦ Κρόνου, δι' ἧς παρίστησιν, ὅτι κινεῖται μὲν οὐδὲ ἓν, κινῆται δέ (fr. 123 Döring). Sur la finesse de cette position, voir Nick Denyer, « The atomism of Diodorus Cronus », dans *Prudentia*, XIII, 1981, p. 33-45 ; Gabriele Giannantoni, « Aristotele, Diodoro Crono e il moto degli atomi », dans *Sicilorum Gymnasium*, XXXIII, 1980, p. 125-133 ; Gerhard Seel, « Diodore domine-t-il Aristote ? », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 87, 3, 1982, p. 293-313 ; et enfin, plus largement sur le rapport de *Mét. Θ* aux Mégariques, Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia*, Meisenheim, 1959, et du même, « Vertritt Aristoteles' Metaphysik IX, 5 selbst den megarischen Möglichkeitsbegriff ? », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVII, 1965, p. 191-205.

partir du problème de la nécessité du passé, qui pose la question du changement temporel des modalités ; 3) enfin en lisant la deuxième prémisses à partir d'un principe directeur, la *réalisation possible du possible*, qui signifie que pour que je puisse *pratiquer* le possible, il me faut l'anticiper en le concevant avant qu'il arrive ou qu'il n'arrive pas. Cela permet de comprendre le possible comme ce qui, loin d'être ouvert à tous les probables, est restreint à ce que nous pouvons concevoir d'un événement, dans tel ou tel *contexte pratique*. On s'appuie sur l'intuition de Heidegger, et sur le maître-ouvrage que Jules Vuillemin a consacré à l'argument et ses interprétations.

I. D'une interprétation fautive de l'argument

On souhaite refuser une interprétation déterministe de l'argument. La tradition a associé le Dominateur à un déterminisme strict, dont la thèse principale (« rien n'est possible qui ne soit vrai maintenant et ne sera vrai dans l'avenir ») veut que « rien ne peut être qui n'est maintenant et ne sera dans l'avenir » ; elle a ainsi donné à l'argument Dominateur une portée ontologique. Jules Vuillemin, dans son grand livre sur le Dominateur, le rappelle : « Les Anciens, comme les philosophes classiques, ont cru qu'en niant la troisième prémisses du Dominateur, Diodore s'engageait implicitement à soutenir le nécessitarisme³. » La discussion supposée de l'argument par Aristote au chapitre 9 du *De Interpretatione* est assurément allée dans ce sens. Jules Vuillemin a définitivement prévenu contre elle, lorsqu'il souligne par exemple qu'il « reste compatible avec une conception dogmatique de l'indétermination »⁴, ou encore lorsqu'il rappelle qu'il ne conduit pas nécessairement à un effondrement des modalités. Il faut alors, comme Vuillemin, distinguer les anciens Mégariques de Diodore, à qui l'on prête la paternité de l'argument, quitte à admettre qu'il « s'opposait aux premiers Mégariques, ennemis de tout possible »⁵, ce qui conduit à marquer clairement la distinction entre une interprétation ontologique de l'argument (qui viserait la *dunamis*) et une interprétation « logique » (qui viserait le possible, c'est-à-dire la modalité d'un jugement sur l'étant). On souhaite défendre la thèse selon laquelle l'argument Dominateur pense notre rapport à l'étant en s'en tenant aux propositions, et qu'il le fait d'ailleurs en

³ Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵ *Ibid.*, p. 83.

conformité avec des points bien établis de la doctrine logique des Mégariques⁶.

Citons d'abord l'argument qu'on trouve chez Epictète :

Ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτήσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ [τὸ] « πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι » καὶ τῷ « δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν » καὶ τῷ « δυνατὸν εἶναι, ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται », συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῆ τῶν πρώτων δυεῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ « μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται ».

Voici, à ce qu'il me semble, les points à partir desquels on a posé l'argument Dominateur : il y a, pour ces trois propositions, un conflit entre deux d'entre elles, quelles qu'elles soient, et la troisième : « toute proposition vraie portant sur le passé est nécessaire », « l'impossible ne suit pas <logiquement> du possible », et « il y a un possible qui n'est pas <actuellement> vrai et qui ne le sera pas ». Ayant aperçu ce conflit, Diodore utilisa la vraisemblance des deux premières pour prouver celle-ci : « Rien n'est possible qui ne soit vrai <actuellement> et ne le sera pas <dans l'avenir> »⁷.

Ce texte comporte bien des difficultés philologiques. Sa traduction implique la résolution d'un certain nombre d'entre elles, sur lesquelles nous nous arrêtons dans la suite de cette étude. Heidegger l'a interprété, dans le cours de 1931 que nous évoquions plus haut, d'une façon si manifestement fautive qu'elle permet à rebours de jeter les bases d'une lecture plus fidèle à la fois au sens de l'argument et à son contexte d'énonciation. Lisons Heidegger, qui demeure prisonnier de la lecture déterministe en confondant le possible et la puissance :

La majeure de ce raisonnement (si quelque chose était possible qui n'est pas plus qu'il ne sera, alors d'un possible découlerait quelque chose

⁶ Citons les lieux les mieux connus de la littérature, outre le maître-livre de Jule Vuillemin : A. Becker, « Zur Rekonstruktion des Kyrieuon Logos des Diodoros Kronos », *Erkenntnis und Verantwortung (Festschrift für Theodor Litt)*, Düsseldorf, 1961 ; R. Blanché, « Sur l'interprétation du *kyrieuon logos* », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 155, , 1965, p. 133-149 ; M. Boudot, « Temps, nécessité et prédétermination », dans *Les Etudes philosophiques*, n° 4, 1973, p. 435-473 ; J. Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1973 ; A. Prior, *Time and modality*, Oxford, Clarendon Press, 1957 ; P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960 ; G. Stahl, « Une formalisation du Dominateur », dans *Revue philosophique*, 1962, p. 239-243 ; G. H. von Wright, « The master argument of Diodorus », dans *Essays in honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht, Reidel, 1979, p. 297-250.

⁷ Epictète, *Dissertationes*, II, 19, 1-3 ; Klaus Döring, *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, Grüner, 1972, p. 39.

d'impossible [*wenn etwas möglich wäre, was weder ist noch sein wird, so würde aus einem Möglichen etwas Unmögliches folgen*]) trouva son fondement dans la thèse : *πάντα παρεληλυθός ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι*. Si dans deux cas contraires s'excluant mutuellement, l'un se produit, si l'un des possibles (*δυνατόν*) devient réel (*wird wirklich*), alors l'autre possible est devenu impossible (*ἀδύνατον*) ; car « tout ce qui est arrivé une fois est nécessairement (*alles, was einmal geschehen ist, ist notwendig*) », c'est-à-dire est nécessairement passé (*nämlich notwendig vorbei*) ; ce qui n'est pas arrivé à s'accomplir est maintenant impossible et ne peut donc pas, même plut tôt, avoir été possible (*das nicht zum Vollzug Gekommene ist jetzt unmöglich und kann daher auch früher nicht möglich gewesen sein*) ; car sinon, selon la thèse de Diodore, d'un possible résulterait maintenant un impossible⁸.

La phrase suivante : « *Das nicht zum Vollzug Gekommene ist jetzt unmöglich und kann daher auch früher nicht möglich gewesen sein* », utilise le *principe de rétrogradation du vrai*, et il en fait fâcheusement le principe de l'argument Dominateur (c'est pourquoi d'ailleurs il fait de la première prémisses la prémisses directrice de l'argument). « Même plus tôt » : ce qui est passé à l'impossible ne fait que révéler ce qui était déjà le cas avant que l'événement n'arrive, c'est-à-dire qu'il ne pouvait y avoir un possible qui deviendrait après possible. Ce qui le montre, c'est que l'événement s'est révélé impossible dès lors qu'il n'a en fait pas eu lieu : ce qui n'a pas lieu ne peut plus avoir lieu, il est nécessaire que cela n'ait pas lieu lorsque cela n'a pas lieu (c'est le *principe de nécessité conditionnelle* appliqué à l'événement qui n'a pas lieu : ce qui n'a pas lieu ne peut pas au même moment avoir lieu). Nous reviendrons sur ces principes que décrit Vuillemin.

Retenons que selon Heidegger, parce qu'on applique 1) d'abord le *principe de rétrogradation du vrai*, l'événement qui pouvait avoir lieu n'advenant pas, il était déjà vrai, au moment où il semblait qu'il pouvait avoir lieu, qu'il ne pouvait en fait advenir : il s'agit donc d'une rétrogradation de la possibilité depuis les conséquences jusqu'à ce qui précédait la réalisation d'un tel possible. On applique ensuite 2) le *principe de nécessité conditionnelle*, qu'on généralise à toutes les temporalités à partir du *principe de rétrogradation du vrai* : parce que l'événement ne peut pas avoir lieu pendant qu'il n'a pas lieu, et qu'il est donc nécessaire qu'il n'ait pas lieu lorsqu'il n'a pas lieu, il était déjà vrai lorsqu'il apparaissait possible qu'il était impossible, sans quoi un impossible suivrait un possible, ce qui n'est pas défendable. Au nom du *principe de rétrogradation du vrai*,

⁸ GA 33, p. 208 ; trad. cit., p. 204-205.

on fait porter le *principe de nécessité conditionnelle* sur le futur, ce qui ne correspond pas à une définition disons aristotélicienne d'un tel principe qui ne peut valoir qu'au présent : est nécessaire qu'ait lieu l'événement au moment où il a lieu, et seulement au moment où il a lieu. Dès lors, le Dominateur conduit au nécessitarisme, puisque c'est la seule ignorance de l'impossible qui mène à le penser comme possible.

Une telle interprétation repose sur l'entente du verbe « suivre » dans la deuxième prémisses de façon temporelle (*δυνατῶ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν*). Zeller le faisait déjà qui, dans son article sur le Dominateur, marquait un prétendu « sophisme » dans le Dominateur, qui eût alterné entre sens logique et sens temporel d'« ἀκολουθεῖν ». Et c'est d'ailleurs pourquoi Zeller en fait un syllogisme, que reprend à la lettre Heidegger dans le passage qu'on citait : « Si quelque chose était possible qui n'est ni ne sera, un impossible résulterait d'un possible. Or un impossible ne peut résulter d'un possible. Donc rien n'est possible qui n'est ni ne sera⁹. » Selon une telle reconstruction, dans la majeure, c'est le sens temporel d'ἀκολουθεῖν qui est en jeu – un impossible succéderait temporellement, effectivement dans l'étant, d'un possible ; en revanche, la mineure déploie le sens logique d'ἀκολουθεῖν, non indexé dans le temps, sans restriction temporelle ; la conclusion du syllogisme, pour Zeller, repose donc sur un raisonnement fallacieux, et c'est ce même raisonnement fallacieux qui conduit à rejeter la troisième prémisses (« est possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas »), car Diodore commet un glissement de sens du verbe ἀκολουθεῖν, lorsqu'il rabat le sens temporel sur le sens logique, et du même coup qu'il fait d'un principe logique qui veut qu'en soi, absolument parlant, d'un possible ne peut résulter un impossible, un principe qui vaut temporellement : un impossible ne peut succéder à un possible – ce qui revient à dire, en conclusion, qu'il n'est (dans l'être !) rien de possible qui n'est ni ne sera, et qu'il n'est dans l'être rien de possible qui ne se réalise effectivement.

C'est-à-dire, on comprend bien, un nécessitarisme radical, puisque si je dis le possible « je ferai un 6 aux dés », et qu'il ne se réalise pas, alors cela veut dire que son contraire se réalise ; du même coup, non-6 devient nécessaire, et le 6 qui ne s'est pas réalisé devient impossible (*principe de nécessité conditionnelle*). Selon ce *principe de nécessité conditionnelle*, l'impossible ne peut être au même moment possible – et en vertu de ce

⁹ Jules Vuillemin, *op. cit.*, p. 16. Cf. Eduard Zeller, « Über den *κρυπτεύων* des Megarikers Diodorus », in *Kleine Schriften*, éd. O. Lenze, Berlin, 1910, I, p. 252-262 : « Wenn etwas möglich wäre, was weder ist noch sein wird, so würde aus einem Möglichen ein Unmögliches folgen ; nun kann aber aus einem Möglichen kein Unmögliches folgen ; also ist nichts möglich, was weder ist noch sein wird. »

principe fallacieusement universalisé, l'impossible ne peut suivre du possible. Alors, 6 non seulement n'est plus possible, mais il ne l'a jamais été (*principe de rétrogradation du vrai*), avant même que je lance les dés. Ce qui le prouve, c'est que non-6 s'est effectivement réalisé. Alors, on rétrograde du présent au moment où j'allais lancer les dés, et on conserve la valeur de vérité de la proposition : il était déjà impossible que je fasse 6 aux dés. Diodore aurait appliqué le principe logique selon lequel l'impossible ne peut suivre du possible à la réalité temporelle, associé les principes de rétrogradation du vrai et de la nécessité conditionnelle (sans égard pour la condition temporelle de ce dernier principe), et conclu qu'avant même que je lance mes dés le 6 est impossible car il ne se réalisera pas. Mais là précisément est le sophisme : car appliquer un principe logique à des considérations pourtant temporelles, c'est ignorer que, dans la réalité, l'événement est indexé temporellement, et que si l'expression de la modalité peut changer (nous y revenons plus bas), cela ne touche pas l'étant lui-même. Le passage temporel de la contingence à la nécessité, le fait qu'un étant d'abord contingent passe à la nécessité en se réalisant, nécessité d'abord conditionnelle au moment où il advient, nécessité temporelle lorsqu'il est advenu – ce passage temporel ne fait pas de l'étant contingent un étant nécessaire de toute éternité. Alors, le possible est interdit, puisqu'il se réalise nécessairement, et l'argument devient nécessitariste¹⁰.

Heidegger tombe ainsi dans le piège : « Comme l'indique déjà la traduction de δυνατόν et ἀδύνατον par “possible” et “impossible” [traduction de Zeller], la signification du pouvoir et de l'être-de-force-à (*Kraftigsein-zu*), de même que la signification privative correspondante, se

¹⁰ En effet, Jules Vuillemin, lorsqu'il rappelle la position de Zeller, souligne (*op. cit.*, p. 17) : « Cette reconstruction suppose, dans l'argument de Diodore, une *quaternio terminorum* fondée sur l'ambiguïté des mots ἀκολουθεῖν et ἀδύνατον. Dans la majeure, en effet, le premier de ces mots a le sens temporel de “succéder”, dans la mineure, au contraire, le sens logique de “suivre logiquement”. Dans la majeure, de la réalisation d'un possible peut et doit résulter l'impossibilité *de fait* d'un autre possible, puisque l'événement réalisé exclut le contraire de ce qu'il produit. Mais la mineure signifie que rien n'est possible, de la réalisation de quoi résulterait quelque chose d'impossible *en soi*. » On voit bien que pour Zeller le cœur de l'argument est la deuxième prémisse : δυνατόν ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν. Comme le souligne Vuillemin à la suite de P. M. Schuhl, on pourrait rendre à la majeure de Zeller un sens logique, si l'on ne considère pas la succession des événements, mais si l'on s'en tient au seul événement considéré, qui exclut de fait l'événement contraire : si j'ai fait 6 en lançant les dés, il suit (logiquement !) que je n'ai pas fait 7, quelles que fussent les possibilités qui m'apparaissent auparavant – le *principe de nécessité conditionnelle*. Mais le *principe de nécessité conditionnelle*, s'il repose certes sur le principe de non contradiction qui est un principe logique, a une teneur fortement temporelle, puisqu'il s'agit d'une nécessité ne valant que sur le moment où l'événement a lieu, qui ne touche l'étant que sur le moment de sa réalisation, moment où devient souverainement impossible la non-réalisation du même événement. On aboutira tout de même à un déterminisme en ce cas.

confond ici avec la signification du possible et de l'impossible ; c'est ce qu'on peut établir à partir de l'entièreté de l'argumentation. C'est quelque chose comme cela que l'explication des Mégariques doit déjà manifestement avoir proposé dans la première période de leur école. Nous devons nous rendre attentifs à ceci : à l'époque, les deux significations ne pouvaient pas encore avoir été mélangées, parce qu'elles n'étaient pas encore scindées ; la scission claire, et du même coup, la dérivation de l'une à partir de l'autre s'effectue seulement dans notre traité aristotélicien¹¹. » Autrement dit, *dunamis* et *dunaton* se confondent, sans doute pour une large part à cause de l'influence de Zeller.

Cette confusion entre plan ontologique et plan logique que commet Heidegger a pour conséquence que les Mégariques, selon lui, « ne remarquent pas que l'incapable est justement réel en ceci qu'*il ne trouve pas la transition* vers l'accomplissement (*indem es nicht den Übergang findet zum Vollzug*). Ne pas trouver le passage vers... : cela n'est pas rien, mais peut avoir l'insistance et la réalité de ce qui est au plus haut point urgent et peut être ainsi proprement ce qui presse (*das ist nicht nichts, sondern kann die Eindringlichkeit und Wirklichkeit höchster Bedrängnis haben und so das eigentlich Drängende sein*)¹² ». En somme, il faut parvenir à penser la transition, et davantage la transition qui ne trouve pas son achèvement, comme un lieu éminent de l'étant et de la réalité. L'échec de la transition vers l'étant n'est pas rien, mais au contraire il manifeste souvent des effets puissants – et Heidegger peut songer aux phénomènes liés à l'attente, qui manifestent une réalité très concrète. L'argument rendrait ainsi impossible toute non réalisation d'un possible, et du même coup interdit l'effectivité de ce qui pourtant ne vient pas au jour. Heidegger qui dans *Être et temps* abordait l'existence humaine (*Dasein*) comme « projet » (*Entwurf*) souligne que « ne pas trouver le passage vers... » « *ist nicht nichts, sondern kann die Eindringlichkeit und Wirklichkeit höchster Bedrängnis haben und so das eigentlich Drängende sein* ». Je suis jeté dans l'étant de telle sorte que l'étant se donne toujours déjà de telle ou telle manière, avant même d'être présent là-devant. Il y a donc un mode de présence du possible qui n'est pas de l'acte à proprement parler, mais qui est tout de même. Les Mégariques empêchent de penser cela selon lui. Certes, les Mégariques n'étaient pas heideggériens, mais cela ne justifie pas pour autant une lecture déterministe du Dominateur...

Jusqu'ici, nous parlons de l'argument Dominateur comme s'il déployait une doctrine spécifique qui eût été incomprise et malmenée. Or

¹¹ GA 33, p. 209 ; trad. cit., p. 205.

¹² *Ibid.*, p. 210 ; trad. cit., p. 206.

c'est d'emblée poser qu'il y aurait quelque chose comme une doctrine de l'argument Dominateur, ce qui est loin d'être acquis pour la recherche. Robert Muller dit la difficulté, en faisant porter l'attention sur deux mots d'Epictète à la fin de la présentation de l'argument : *συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῆ τῶν πρώτων δυεῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ...* Loin de seulement introduire à la conclusion du Dominateur, ce passage donne de précieuses indications sur le statut épistémologique de l'argument. Les deux mots que nous avons soulignés précisent deux choses :

a) Diodore ne fait qu' « apercevoir » le conflit entre les propositions (*συνιδὼν*), il ne fait que le « voir », ce qui n'est certes ni démontrer, ni même expliquer¹³. Cela semble difficilement compatible avec la reconstruction de Zeller qui fait de l'argument un syllogisme. Cette dimension expérientielle que manifeste le grec dépend peut-être de témoignages sur la nature épistémologique de l'argument que reprend Epictète ; il est aussi possible qu'Epictète eût lui-même ajouté ce commentaire riche d'enseignements. Mais même dans ce dernier cas, c'est éloquent, puisque ce serait à partir de ce qu'il sait de l'argument qu'il évoque son statut épistémologique, ce qui renseigne sur la façon dont il était reçu par la communauté scientifique de l'époque.

b) Diodore utilise la « vraisemblance » (*πιθανότης*) des deux premières prémisses, c'est-à-dire leur caractère persuasif, plausible, vraisemblable, donc fort éloigné là encore de toute certitude. Le *pithanon*, c'est le fiable qui a l'apparence de la certitude sans être certain. Il donne un sentiment de vérité qui provoque l'adhésion sans pour autant constituer le *logos* définitionnel sur le possible. Par conséquent, en aucun cas on ne peut interpréter la conclusion de l'argument comme une définition, ce qui serait d'ailleurs contraire, on le verra, à la théorie mégarique de la connaissance. L'argument est persuasif – il donne à voir, en somme, sans prétention scientifique. Cicéron traduira le mot, comme Carlos Lévy l'a magistralement montré, par « *probabile* », ce qui permet d'introduire dans la conceptualité philosophique la notion de probabilité... Sans succomber à ce séduisant anachronisme, il n'est peut-être pas anodin que cet argument qui porte sur le possible n'ait lui-même aucun caractère nécessaire, mais bien plutôt se contente de son caractère plausible, on pourrait presque dire efficace. L'argument aurait alors davantage la force de convaincre par le vraisemblable en déstabilisant les doctrines adverses que celle de donner une connaissance certaine de son objet. L'argument posséderait un statut

¹³ Voir Robert Muller, *Les Mégariques. Fragments et témoignages traduits et commentés*, Paris, Vrin, 1985, p. 145.

polémique, qui se contenterait de déstabiliser les doctrines adverses pour mieux en montrer les inconséquences¹⁴. On voudrait montrer, un peu à rebours mais sans que ce soit tout à fait incompatible, qu'il y a bien une doctrine de l'argument Dominateur, une pensée propre qui porte tout autant sur l'étant que sur les conditions de se rapporter à l'étant ; qu'il y a bien, en somme, une décision philosophique à l'œuvre dans le Dominateur, celle d'un maintien des modalités sur le plan du *logos*, *logos* fini qui perd singulièrement ses prétentions à dire le réel tel qu'il est.

II. La première prémisse de l'argument Dominateur : passé et nécessité

Lisons la première prémisse :

πάν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι.

¹⁴ Où l'on reconnaît la machine argumentative mégarique, que Robert Muller décrit en ces termes (*Les Mégariques...*, *op. cit.*, p. 145) : « Le seul élément magistral qu'on devrait reconnaître à l'entreprise de Diodore, ce serait selon nous d'avoir réuni un ensemble de propositions qui servait admirablement sa position : non pas en acculant l'adversaire à une conclusion logiquement imparable, mais en l'obligeant à se prononcer sur des données où la "vraisemblance" était du côté mégarique et dont la réfutation, par suite, était *philosophiquement* délicate. » Il y aurait un scepticisme doctrinal profond, une négativité épistémologique par laquelle les propositions servent le but de renverser les positions adverses en les contraignant à consentir à des thèses qu'elles rejettent pourtant. Le vraisemblable étant difficilement contestable de prime abord, l'argument serait un exceptionnel outil de polémique, à partir duquel les *disputationes* peuvent donner lieu à des thèses philosophiques qui du même coup seraient des thèses propres et positives. Le livre de Vuillemin décrit comment une classification rigoureuse des systèmes philosophiques peut être établie à partir des diverses prises de positions devant l'argument Dominateur, dont la postérité serait justement due au fait qu'il s'agit d'un passage obligé, pour ainsi dire, de toute méditation sur les modalités, un moyen pour chaque doctrine d'asseoir sa légitimité et sa rigueur doctrinales. Sur ce dernier point, qui constitue la seconde grande partie de l'ouvrage de Vuillemin, voir l'important numéro des *Etudes philosophiques* sur « Jules Vuillemin et les systèmes philosophiques », singulièrement l'étude de Marwan Rashed, « Le "critère de vérité" (κριτήριον τῆς ἀληθείας) comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques », dans *Etudes philosophiques*, n°1, 2015, p. 65 à 82. Voir également, dans une perspective moins historique, Pascal Engel, « Jules Vuillemin, les systèmes philosophiques et le vérité », dans P. Pellegrin & R. Rashed (éd.), *Philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance. L'œuvre de J. Vuillemin*, Paris, Blanchard, 2005, p. 29-43, où l'on trouve d'importantes remarques méthodologiques. A notre connaissance, la thèse de Baptiste Mèlès, *Les classifications des systèmes philosophiques d'Emmanuel Kant à Jules Vuillemin. Etude architectonique, logique et mathématique*, 2011, Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, n'est pas encore publiée. Il y a, en outre, les cours de Jacques Bouveresse en 2007 et 2008 au Collège de France, sur cette question, qu'on trouve en ligne. Si c'est, dans le prolongement de Martial Guéroult, la part la plus célèbre de l'entreprise philosophique de Vuillemin, nous sommes pour notre part plus sensible, comme d'autres, à la première partie de *Nécessité ou contingence*, c'est-à-dire aux analyses philosophiques et historiques des textes à partir de l'argument Dominateur, sans la tentative de classification qui est pourtant essentielle à cet ouvrage si magistral.

Le grec ne parle à aucun moment de « proposition », puisqu'il dit que πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθές, « tout ce qui est passé et vrai », est nécessaire, ou encore, que « toute vérité passée est nécessaire ». Mais comme Robert Muller le souligne, la construction du grec est ambiguë, puisqu'on peut comprendre « πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι » soit par : « Tout ce qui est vrai *dans* le passé est nécessaire » ; soit par : « tout ce qui est vrai *du* passé est nécessaire », c'est-à-dire : tout ce qui est « dit » du passé, et « dit » de façon vraie (*alèthes* – on revient plus loin sur l'adjectif), est nécessaire¹⁵. Traduire par : « toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire », suivre la deuxième solution, est assurément une traduction interprétative. Ce sur quoi on insiste alors, c'est non pas sur l'événement au passé en tant que tel, mais sur la dépendance de la proposition à cet événement, c'est-à-dire sur le plan de la proposition elle-même et son indexation temporelle. Le danger existe ici de grammaticaliser l'interprétation, et de tomber dans l'écueil qui consiste à se contenter de la seule forme grammaticale pour statuer de la nécessité de la valeur de vérité de la proposition : comme le souligne Vuillemin, il suffirait alors de transformer, selon la rétrogradation du vrai, un énoncé futur en énoncé passé, pour obtenir une nécessitarisme universel¹⁶.

Contre cette position, Zeller, par exemple, traduit dans son article la première prémisse par : « tout fait passé est nécessaire » ; ici, il est clair qu'il vise le type de nécessité irrévocable, l'irrévocabilité étant un type de nécessité, lorsque pour un événement d'abord contingent, quand il advient et passe, il change de modalité et passe du contingent au nécessaire. Le problème, dans ce cas, demeure celui de la rétrogradation du vrai, puisque lorsque je fais un 6 aux dés, l'événement irrévocable ne perd pas sa nature essentiellement contingente, sans quoi il était déjà nécessaire avant d'advenir. Vuillemin reconstruit le Dominateur à partir de *De Caelo* I, 283b6-17 :

Ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γ'ἀληθὲς εἰπεῖν νῦν ὅτι ἔστι πέρυσιν, οὐδὲ πέρυσιν ὅτι νῦν ἔστιν. Ἀδύνατον ἄρα μὴ ὄν ποτε ὑστερον αἰδίων εἶναι· ἔξει

¹⁵ Robert Muller, *Les Mégariques*, op. cit., p. 143.

¹⁶ *Nécessité ou contingence*, op. cit., p. 19 : « [La première prémisse] paraît donc susceptible de deux interprétations différentes, selon qu'elle signifie soit que tout énoncé grammaticalement au passé est nécessaire s'il est vrai, soit que tout énoncé qui porte sur un événement passé est nécessaire s'il est vrai. Comme on peut, à tout énoncé portant sur un événement futur, donner la forme grammaticale du passé, en passant, par exemple, de la forme : "il pleuvra demain" à la forme "hier, il était vrai que dans deux jours il pleuvrait", la nécessité universelle résulterait immédiatement de la première prémisse prise au sens grammatical. »

γὰρ ὕστερον καὶ τὴν τοῦ μὴ εἶναι δύναμιν, πλὴν οὐ τοῦ τότε μὴ εἶναι ὅτε ἔστιν (ὑπάρχει γὰρ ἐνεργεία ὄν), ἀλλὰ τοῦ πέρυσιν καὶ ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ. Ἐστω δὴ οὐ ἔχει τὴν δύναμιν ὑπάρχον ἐνεργεία· ἔσται ἄρα ἀληθὲς εἰπεῖν νῦν ὅτι οὐκ ἔστι πέρυσιν. Ἄλλ' ἀδύνατον· οὐδεμία γὰρ δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ εἶναι ἢ ἔσεσθαι. Ὅμοίως δὲ καὶ εἰ πρότερον ὄν αἰδίων ὕστερον μὴ ἔσται· ἔξει γὰρ δύναμιν οὐ ἐνεργεία οὐκ ἔστιν. Ὡστ' ἂν θώμεν τὸ δυνατόν, ἀληθὲς ἔσται εἰπεῖν νῦν ὅτι τοῦτ' ἔστι πέρυσιν καὶ ὅλως ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ.

Il n'est vrai de dire maintenant qu'une chose existe l'année dernière, ni l'année dernière qu'elle existe maintenant. Il est donc impossible que ce qui n'est pas à quelque moment soit plus tard sempiternel. Car il aura plus tard également la puissance de ne pas être, non toutefois celle de ne pas être alors qu'il est (ce qui est, en effet, existe en acte), mais de ne pas être l'année dernière et dans le temps passé. Que ce dont il a la puissance soit donc existant en acte. Il sera alors vrai de dire maintenant qu'il n'est pas l'année dernière. Mais c'est impossible. Car il n'y a aucune puissance du passé, mais seulement du présent et de l'avenir. De même aussi si ce qui auparavant est sempiternel passe plus tard au non-être ; car il aura la puissance dont l'acte n'est pas. Posons alors le possible : il sera vrai de dire maintenant que ceci est l'année dernière et en général dans le temps passé (traduction Vuillemin)¹⁷.

Tout d'abord, il est important de noter que Vuillemin, que nous suivons ici, utilise la conceptualité aristotélicienne pour comprendre l'argument Dominateur. Cela ne signifie pas que les conclusions que nous tirerons dans notre interprétation seront aristotéliciennes. Cela signifie plutôt qu'on met au service de l'argument certains textes et concepts d'Aristote qui semblent particulièrement pertinents pour nous rapprocher d'un texte sur lequel les témoignages contemporains sont principalement aristotéliciens. Vuillemin tire de ce texte du *De Caelo* des leçons concernant le statut de la substance temporelle et la complexité de son statut modal. Le principe de *conservation du statut modal* joue dans ce texte, selon lui, un rôle majeur¹⁸. Une

¹⁷ *Nécessité ou contingence, op. cit.*, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28 : « Les modalités, selon le Stagirite, ne sont pas de simples opérateurs gouvernant des énoncés ou des propositions. Ce sont des propriétés caractéristiques des substances. Ainsi, il y a deux sortes de substances : les substances nécessaires soit éternelles, c'est-à-dire sans rapport au temps, à la matérialité et au mouvement, soit sempiternelles, c'est-à-dire permanentes dans le temps, participant de la seule matière topique et animées d'un mouvement perpétuel, les substances contingentes, tantôt existantes, tantôt non existantes, soumises à la pleine matérialité, à la génération et à la corruption. C'est un axiome de la philosophie d'Aristote qu'une substance ne peut changer de statut modal. Si elle est nécessaire ou contingente, c'est par nature qu'elle l'est. Elle conservera donc son statut modal : on ne la verra pas en changer. »

substance contingente, par exemple, ne devient pas une substance nécessaire en advenant. Elle ne change pas de nature modale, et demeure contingente indépendamment de l'indice temporel qui la touche. Autrement dit, la définition d'une telle substance soulignera sa contingence, qu'elle ait lieu avant, pendant ou après l'existence de cette substance.

Cependant, le risque est alors d'ignorer ce qui change lorsqu'une telle substance disparaît dans le passé. Ce changement est parfaitement attesté au niveau des propositions, puisqu'une proposition est d'abord contingente, puis nécessaire (en tant qu'elle porte sur une substance future ou passée) : a) l'étant qui s'apprête à advenir n'est pas encore advenu et peut encore ne pas advenir, et la proposition qui le dit a donc un statut contingent : « je ferai 6 aux dés » est une proposition contingente, c'est-à-dire qui porte sur un étant contingent ; b) en revanche, une fois l'étant advenu, la proposition qui le dit a un statut nécessaire, puisque l'étant ne peut plus être dit autrement qu'il n'était : « j'ai fait 6 aux dés » est une proposition nécessairement vraie ou nécessairement fausse, selon que j'ai fait 6 aux dés ou non.

On voit toute l'ambiguïté de nos expressions : la proposition est-elle d'abord contingente, puis nécessaire, ou bien porte-t-elle sur une substance contingente, puis sur une substance nécessaire ? Si on choisit la seconde option, clairement ontologique, à savoir que la proposition porte d'abord sur une substance contingente quand elle n'a pas encore lieu, puis sur une substance nécessaire quand elle a eu lieu, comment comprendre, si c'est le cas, qu'une seule et même substance soit passée d'un statut modal à un autre ? il faudrait dédoubler la substance en deux substance, sans parler du type de modalité qui touche le présent en train de se faire, qui pose encore un autre type de nécessité. Bref, les concepts de nécessité et de contingence posent des questions ontologiques d'une grande complexité, et mettent à mal l'unité même de la substance ontologique.

En fait, il convient de distinguer entre une nécessité purement logique et une nécessité fortement temporalisée. La première vise le fait qu'il est impossible que la contradictoire soit vraie d'un point de vue général (ce qui vaut par exemple pour un théorème mathématique, non indexé dans le temps), où c'est de toute éternité que c'est nécessaire (elle vaut aussi, chez Aristote, pour les étants supra-lunaires – cela joue un rôle considérable dans le chapitre 9 du *De Interpretatione* : la nécessité « *aplôs* ») : alors, la définition stricte de la nécessité comme ce qui ne peut pas ne pas être s'applique strictement. La seconde vise la nécessité réelle et infra-lunaire, qui porte sur un événement singulier indexé dans le temps, et qui concerne la proposition portant sur un événement nécessairement vrai. Cette

nécessité est temporelle, et en l'occurrence elle est au passé : est nécessaire du point de vue réel ce qui est advenu et qui est donc passé dans le passé, qui ne peut donc plus être autrement que ce que ce fut. Du même coup, cette nécessité touche en fait la proposition, c'est-à-dire le rapport que notre connaissance entretient avec cet événement passé.

Mais il y a alors un problème difficile : comment un événement d'abord contingent pourrait-il devenir dans un deuxième temps, celui de son passage, nécessaire ? n'est-il pas plutôt irrévocable ? mais irrévocable n'est pas synonyme de nécessaire, car ce qui était irrévocable pouvait très bien avant de se réaliser ne pas être, et donc pouvait être contingent (par exemple, que les dés donnent le 6). Un contingent peut passer au réel sans pour autant devenir nécessaire selon le *principe de la conservation du statut modal*, à moins que l'on pense le passage à la nécessité comme ce qui vérifie rétrospectivement la nature nécessaire de l'événement passé, dès lors nécessaire avant même d'arriver. C'est là une position clairement nécessitariste.

Vuillemin s'y oppose, qui distingue entre d'une part le « statut modal d'une substance », la substance contingente étant contingente, et « la modalité qui l'exprime », puisque la proposition portant sur un événement singulier et passé sera bien nécessaire. C'est en ce sens qu'il faudrait aussi entendre la phrase de *De Caelo* I, 283b13-14 : οὐδεμία γὰρ δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ εἶναι ἢ ἔσεσθαι... S'il était contingent que le 6 fût donné par les dés avant qu'ils fussent jetés, après qu'ils le furent, le 6 devint nécessaire. Nous avons alors une conception temporelle de la nécessité chez Diodore : la modalité change, sur le plan des propositions, selon qu'on se trouve avant ou après l'événement – sans que cependant la modalité de l'événement même s'en trouve modifiée (on tomberait sinon dans l'écueil que nous évoquions à l'instant qui réviserait la modalité de l'événement *a posteriori* : si l'événement s'avère une fois advenu nécessaire, alors il était de tout temps nécessaire qu'il advienne). En ce sens, l'événement passé est irrévocable, et nous ne pouvons pas défaire ce qui a été fait.

Mais cette irrévocabilité ne dépasse-t-elle pas de beaucoup la seule modalité propositionnelle, puisque c'est un fait ontologique brut, pour ainsi dire, que je ne peux plus rien faire concernant une action passée ? On se surprend à douter d'une telle restriction de la nécessité au seul plan des propositions – alors même qu'il s'agit bien d'une nécessité temporelle et ontologique. En traduisant « πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι » par « toute proposition vraie portant sur le passé est nécessaire », on défend naturellement un type de nécessité au passé, lorsqu'un événement

contingent (je fais un 6 aux dés) donne lieu à une proposition nécessaire, nécessairement vraie ou fausse. Dès lors, en direction du passé, il ne peut exister que des propositions nécessaires, car la réalité passée est irrévocable. Si l'irrévocable ne signifie pas sur le plan du réel « nécessité », *sur le plan des propositions*, en revanche, *irrévocabilité et nécessité concordent*.

On comprend alors pourquoi Diodore dit : *πάντα παρεληλυθὸς ἀληθῆς ἀναγκαῖον εἶναι*, qu'il insiste sur la proposition vraie au passé : car on peut tout à fait se tromper, dire faux, ou mentir sur un fait passé, sans que cela change quoi que ce soit à la première prémisse. Ce n'est donc pas le fait que la proposition soit effectivement et nécessairement vraie pour un événement qui a eu lieu, et effectivement et nécessairement fausse pour un événement qui n'a pas eu lieu qui est en jeu ici ; c'est plutôt le fait qu'une proposition *vraie* portant sur le passé est en soi nécessaire, c'est-à-dire que sa valeur de vérité est fixée par les choses, même si je peux me tromper à son propos. En ce sens, il n'y a pas de nécessité sur le plan de la proposition elle-même, libre de dire faux, si ce n'est peut-être dans le cas des propositions portant sur des substances simples telles qu'elles sont évoquées par exemple en *Mét.* Θ 10 par Aristote, lorsqu'une proposition ne peut dire faux à leur sujet¹⁹. Une proposition sur un événement passé contingent peut-être vraie ou fausse, bien évidemment, sans quoi on tomberait dans la doctrine (ou pseudo doctrine) d'Antisthène, parfois comparée aux Mégariques, mais sans fondement sérieux. C'est d'ailleurs une remarque riche d'enseignements : la proposition mime l'événement, conserve quelque chose de sa contingence, dans la mesure où je peux me tromper, où je peux dire faux en parlant de lui, sans toutefois que cela n'empêche qu'une seule proposition vraie est possible sur un événement passé, et donc que *πάντα*

¹⁹ Citons, sans même prétendre de le commenter, le célèbre passage, en 1051b23-32 : *ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθῆς (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι· καὶ πάσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει, ἐγίγνωτο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἕκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνωτο· Ὅσα δὲ ἔστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖα, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μῆ)*. Pour l'interprétation de ce passage si difficile, voir Pierre Aubenque, « La pensée du simple dans la Métaphysique (Z17 et Θ 10) », dans Pierre Aubenque (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du Ve Symposium Aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979, p. 79 ; Enrico Berti, « The intellection of indivisibles according to Aristotle, *De Anima* III, 6 », dans G.E.R. Lloyd et G.E.L. Owen, *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the seventh symposium aristotelicum*, Cambridge, 1978, p. 141-163 ; Paolo C. Biondi, *Aristotle. Posterior Analytics II. 19, Introduction, greek text, translation and commentary. Accompanied by a critical analysis*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2004, p. 224 sq. ; Thomas De Koninck, « La noësis et l'indivisible selon Aristote », dans Jean-François Mattéi (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Paris, 1990 ; ou encore S.H. Rosen, « Thought and touch : a note on Aristotle's *De Anima* », dans *Phronesis*, 6, 1961, p. 127-137.

παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι... En se situant sur le plan de la proposition vraie, Diodore montre qu'une seule est possible sur un événement passé – le principe de contradiction interdisant que pour un même événement passé une proposition puisse être au même moment et sous le même rapport et vraie et fausse. L'*alètheia* garantit qu'on distingue nécessité absolue et nécessité temporelle d'une part, mais également nécessité de l'événement réel (dans le cas du lieu supra-lunaire) et nécessité temporelle, sur le plan des propositions portant sur des contingents passés.

Vuillemin dit les choses très nettement, quand il commente le même passage du *De Caelo* : « On ne saurait légitimer cette disjonction des modalités rétrogrades en affirmant que, si quelque chose a eu lieu, il n'est pas possible logiquement qu'il n'ait pas eu lieu. Cette impossibilité logique serait intemporelle, tout en portant sur un événement daté du passé. Mais une fois la nécessité pourvue de ses deux indices temporels, on la verra, à la différence de la possibilité réelle, se dédoubler. Son mouvement naturel prendra la même direction que le mouvement naturel de cette possibilité, c'est-à-dire la direction qui va du passé vers l'avenir. Mais à ce mouvement s'en ajoutera un autre, rétrograde et spécifique, et s'appliquant non plus aux choses, mais à *notre rapport aux choses*. C'est en vertu de ce rapport qu'on parlera de la nécessité du passé. Dotons donc la modalité d'un double indice temporel. Disons qu'il est possible au sens d'un possible "réel" à l'instant t1 que tel événement ait lieu à l'instant t2. Ce qu'Aristote affirme, c'est que t2 ne peut être antérieur à t1. Ce qu'il y a de spécifique dans l'irrévocabilité sera suffisamment marqué eu égard à la nécessité logique de l'affectation d'un indice temporel propre à la modalité, eu égard à la nécessité réelle par l'ordre exceptionnel des indices relatifs à la modalité et à l'événement. »

Et, plus loin : « Mais c'est qu'il faut distinguer le statut modal d'une substance de la modalité qui l'exprime. Le statut modal d'une substance sensible nécessaire est exprimé par la modalité nécessaire, mais parce que cette modalité nécessaire exprime l'essence, elle doit être posée sempiternellement. Le statut modal d'une substance sensible contingente s'exprime, du fait du principe de nécessité conditionnelle, tantôt par la nécessité et tantôt par l'impossibilité conditionnelles ; mais ces changements de modalité, relatifs qu'ils sont à une durée, ne font que traduire l'immutabilité du statut modal caractéristique de la contingence, une chose étant précisément contingente si tantôt elle est et tantôt elle n'est pas.²⁰ » Le dernier extrait insiste bien sur le fait qu'en régime aristotélicien, la connaissance de la substance, qui est une connaissance définitionnelle et donc scientifique, est bien du même coup la connaissance de son statut

²⁰ *Op. cit.*, p. 37-39.

modal sempiternel – et dans le cas d'une substance contingente, la connaissance de cette contingence en tant que contingence, quelle que soit l'indexation temporelle de l'événement, est possible. Une telle connaissance scientifique de la substance contingente est très problématique dans un cadre aristotélicien (et encore plus dans le cadre mégarique), mais là n'est pas le problème : faire porter l'entreprise de connaissance sur le statut modal de la substance, c'est faire abstraction de la temporalité qui touche réellement une telle substance. On peut penser la substance contingente en tant qu'elle est contingente, et le regard tourné vers ce que cela signifie pour une substance d'être contingente. En revanche, connaître plus lâchement une telle substance, l'expérimenter par exemple ou la décrire dans sa manifestation temporelle, c'est être lié à sa temporalité, et sur le plan d'une telle connaissance plus lâche la faire passer de la contingence à la nécessité.

Cette analyse montre en outre l'étrangeté du changement des modalités pour l'étant contingent (comment en effet le statut modal d'un étant contingent, selon la proposition qui l'exprime, peut-il varier de la possibilité à la nécessité alors qu'il s'agit pourtant de la même substance ?), et renforce en fait la définition de la contingence, puisque la substance contingente l'est à la condition que « tantôt elle soit et tantôt elle ne soit pas ». Autrement dit, il est de la nature de l'étant contingent que de ne plus être au moment où il est passé, ce qui implique sur le plan des propositions un passage de la possibilité à la nécessité. Mais *quid* d'une proposition scientifique sur un tel étant, qui elle ne s'occuperait pas d'un tel changement ? en régime mégarique, aucun discours scientifique sur la substance contingente, et davantage, aucun discours scientifique sur la substance n'est possible. Nous y revenons plus bas.

La question est évidemment depuis le début ontologique. Ce qui est implicitement posé par la position selon laquelle le statut modal d'une proposition sur une substance contingente change, c'est que la proposition n'est pas au contact de la substance elle-même, elle est empêchée de dire la contingence et ce qui varie ontologiquement en elle. Les propositions ne parviennent pas, grâce au discours scientifique, à maintenir le statut modal de la substance contingente, mais sont contraintes de laisser passer la contingence, de la perdre en somme, lorsque l'événement advient. Une fois advenu, l'événement se laisse certes approcher par le discours, mais sur le mode (du même coup impropre) de la nécessité – même si l'on sait que l'événement était en fait contingent. La dimension *pratique* est ici centrale. A ce propos, Vuillemin cite souvent tel passage de l'*Ethique à Nicomaque* (1139a13-14) : τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν (« personne ne

délibère au sujet des choses qui ne sont pas susceptibles d'être autrement qu'elles ne sont»), passage qui renvoie à 1112a21 *sq* : « Par ailleurs, les choses éternelles ne sont jamais matière à délibération : par exemple, l'univers ou la diagonale et le côté, qu'on dit incommensurables. Mais nul ne délibère non plus sur les choses en mouvement lorsqu'elles se produisent toujours de la même façon (que ce soit par nécessité, ou encore par nature ou que ce soit pour quelque autre motif) : par exemple, les solstices saisonniers et le lever des astres²¹. » Aristote dit encore (1112a31-32) : βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν... Ce qui, au contraire, n'est pas à notre portée, sont bien les choses nécessaires au-dessus de la lune, ou encore les mouvements qu'on ne peut empêcher, mais également les événements qui ont déjà eu lieu, comme l'indique le passage célèbre :

οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἰλιον πεπορηθέναι· οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι : διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων :

« μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,
ἀγένητα ποιεῖν ἄσσο' ἂν ἢ πεπραγμένα. »

Par ailleurs, concernant ce qui est déjà advenu, il n'y a plus aucun choix. Ainsi personne ne choisit que Troie n'ait été saccagée. Car personne ne délibère à propos de ce qui est advenu, mais seulement de ce qui adviendra et de ce qui est possible (ἐνδεχομένου) ; en effet ce qui est advenu ne peut pas ne pas être advenu. C'est pourquoi Agathon dit justement :

« Voilà bien en effet l'unique pouvoir dont un dieu est empêché :
faire que n'aient pas eu lieu toutes les choses accomplies »²².

Même un dieu ne peut toucher le passé et le refaire. Ce qu'on peut viser, c'est le possible (*endekhomenou*), que l'on peut admettre comme probable, comme envisageable – et qui est tourné vers le futur, mais la délibération portant sur le passé est impossible. C'est qu'au fond, dans l'être même, une certaine nécessité a touché les choses qui étaient contingentes avant d'advenir, puisqu'on n'y peut plus rien, puisque notre pratique s'en trouve impuissante. Cette incapacité d'agir sur ce qui a eu lieu n'est pas seulement une illusion propositionnelle, mais c'est la substance elle-même, substance contingente que je peux en droit pratiquer, qui est touchée par la nécessité au moment où l'événement devient un événement passé. La tension qui unit

²¹ Trad. Richard Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 144 : περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλεύεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἰεὶ δὲ κατὰ ταῦτ' ἀπογινόμενων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν.

²² *Eth. Nic.* VI, 1139b5-13.

choses contingentes et notre rapport à elles se fait plus vive, puisqu'elle conserve quelque chose de contingent tout en ne l'étant plus (lorsque, par exemple, je voudrais refaire ce que j'ai fait, ou encore que j'éprouve du remord : j'aurais dû faire autrement, à tel point qu'il me semble que je peux encore corriger le tir – comme si, au passé, l'étant maintenant quelque chose de sa contingence). La *praxis* est alors le signe ontologique d'un déchirement de la substance entre ce qu'elle sera et ce qu'elle n'est plus.

Ce combat que se livrent, au plan du rapport du *logos* aux choses passées, nécessité et contingence, il se livre aussi au présent. Un type de nécessité temporelle très particulier le touche alors : la *nécessité conditionnelle*, qu'on a déjà abordée plus haut, mais rapidement, et qui joue un rôle d'ailleurs décisif dans le chapitre 9 du *De Interpretatione*. Elle peut s'entendre ainsi : soit un événement p qui a lieu à un temps t : au temps t , p a lieu et ne peut pas être autrement qu'il n'est (on ne pourrait avoir en même temps et sous le même rapport p qui a lieu et qui n'a pas lieu). Au même moment, du coup, la possibilité de non- p (que l'événement n'ait pas lieu) est interdite, car p est réalisé. Mais cela vaut pour le moment de la réalisation, car avant, puisque l'événement est contingent, la possibilité pour p d'être et de ne pas être existait. Au moment de sa réalisation, et après sa réalisation, la possibilité de non- p disparaît aussitôt. Le fait que l'événement soit en train d'être lui accorde une nécessité conditionnelle, qui ne touche pas – là encore – la substance qui demeure contingente en tant que telle²³. On se

²³ Vuillemin écrit (*Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 33-34) : « Les substances contingentes sont tantôt en acte et tantôt non. En tant que et pendant qu'elles sont en acte, elles se comportent comme des substances nécessaires. Seulement cette nécessité est temporellement conditionnée par l'acte et cesse avec lui. Bref, s'il y a des différences entre l'acte éternel de Dieu, l'acte sempiternel des choses célestes et l'acte temporel des choses sublunaires, ces différences ne sont pas des différences de degré, et l'acte d'une chose contingente a, pour un temps fini, la même nécessité que possède l'acte d'une chose éternelle ou sempiternelle. Le principe de nécessité conditionnelle produit-il un effondrement des modalités ? Oui, en ce que, *durant que p*, on peut conclure de p à la nécessité de p . Mais cette conclusion ne saurait être détachée de sa condition, ce qui limite la portée de l'effondrement. » Marwan Rashed résume la solution de Vuillemin en ces termes, dans *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la "Physique" d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines. Édition, traduction et commentaire*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 77 : « La position aristotélicienne ne conduit ni au nécessitarisme dans le domaine sublunaire (*si une chose a lieu, elle a lieu*), ni bien sûr n'est purement tautologique (*nécessairement : quand une chose a lieu, elle a lieu*). Aristote, pour sauver la contingence sans accorder à Platon le caractère ontologiquement dégradé de tout ce qui est issu de la génération, a besoin d'une forme plus forte que le premier énoncé et plus faible que le premier. La solution proposée par J. Vuillemin (...) consiste à introduire une indexation liant la nécessité au temps de l'événement : *Quel que soit t, si p a lieu pendant le temps t, il est nécessaire pendant le temps t que p ait lieu pendant le temps t*. Autrement dit, il n'est pas nécessaire en un temps différent de t que p ait lieu en t , ce qui sauve l'analyse des futurs contingents du chap. 9 du *De Interpretatione*. Quand une substance biologique advient, elle n'est pas moins qu'un astre. Mais sa contingence n'est pas éradiquée, et sa

situe certes sur le plan de l'étant contingent, qui, l'espace d'un instant, se comporte *comme s'il* était nécessaire, au même titre que les substances les plus nécessaires du monde grec : le divin, ou les sphères célestes. La nécessité demeure temporelle, mais néanmoins touche presque la substance, puisqu'au moment de sa réalisation, la substance contingente n'a plus grand' chose de contingent. Le statut modal de la substance contingente, le temps de son passage à l'acte, change ; cela touche l'étant, mais sur le mode du « *comme si* », la nécessité étant conditionnelle, et impliquant la nécessité de la valeur de vérité des propositions portant sur des événements singuliers passés. La proposition est alors elle-même déchirée entre la contingence advenue qu'elle désigne et la nécessaire unique valeur de vérité qui est la sienne.

Ce type de nécessité est « aussi fondamental que trivial »²⁴. Fidèlement au principe de contradiction tout autant logique qu'ontologique, lorsque je suis assis, je ne peux être en même temps debout. Il *serait* possible que je sois debout, mais il *n'est* pas possible que je sois debout : j'aurais pu choisir une autre position pour faire cours, par exemple, mais cela n'est pas arrivé. C'est une sorte d'irrévocabilité du présent : parce que je suis en train d'agir, je ne peux plus, véritablement, agir différemment. Le possible disparaît-il ? on peut le sauver concernant la proposition ou l'état de chose qui a réellement lieu, à condition de ne pas connaître la véritable situation : alors il est possible, en effet, que Paul soit assis alors qu'il est assis, quand j'ignore en effet qu'il l'est²⁵. Et après tout, on décrit là un phénomène tout à fait quotidien, lorsque, quand nous agissons, l'hésitation nous prend, et que nous souhaiterions, alors que nous sommes en train

disparition prouvera, tôt ou tard, que la nécessité d'existence était conditionnelle. Cette solution est élégante et tout à fait dans l'esprit de l'aristotélisme. »

²⁴ Nous reprenons l'expression de Stéphane Chauvier, *Le Sens du possible*, Paris, Vrin, 2010, p. 110. Pour une analyse précise de la notion de nécessité conditionnelle, voir *ibid.*, p. 110 *sq.*

²⁵ Sur la possibilité toujours à l'œuvre dans l'« actualité elle-même », voir *ibid.*, p. 112. On notera ici que la nécessité conditionnelle semble entrer en contradiction avec les lieux difficiles où Aristote paraît accepter pour une chose la possibilité d'être dans deux états opposés au même moment. Vuillemin répond à la difficulté de façon lumineuse (*Nécessité ou contingence...*, *op. cit.*, p. 34) : « La contradiction disparaîtrait si, comme on l'a proposé, on distinguait modalités logiques et modalités réelles ou temporelles, et si l'on bornait la validité du principe de nécessité conditionnelle à ces dernières, une modalité temporelle étant affectée d'un double indice temporel, l'un qui situe dans le temps la modalité elle-même, l'autre qui situe l'événement sur lequel elle porte. Supposons, en effet, qu'il se puisse à l'instant t1 (au sens d'une possibilité réelle) que tel événement ait lieu à l'instant t2. Supposons, de surcroît, qu'à l'instant t1, l'événement en question n'a pas lieu. Dans ces conditions, le principe de nécessité conditionnelle interdit que l'instant t1 puisse être identique à l'instant t2. En revanche, on peut, sans aucune contradiction, maintenir qu'il est possible en t1 que l'événement qui n'est pas réalisé en t1 soit réalisé en tout moment t2 différent de t1. »

d'accomplir une action, ne pas la faire, par exemple parce que nous avons changé d'avis. Il est difficile d'éliminer le phénomène de la contingence, même dans le rapport du *logos* au présent.

Deux types de nécessité touchent donc la substance temporelle : a) d'une part la nécessité du passé, lorsqu'une proposition change de statut modal concernant la même substance, selon qu'elle est énoncée avant ou après son advenue. De ce point de vue, la question ontologique est capitale : la substance elle-même, indépendamment de la proposition, est-elle touchée par un tel changement de modalité ? en régime aristotélicien, on soutiendrait que oui, puisque les propositions rejoignent les choses mêmes. Cependant, si Aristote nous a permis, en compagnie de Vuillemin, de nous approcher du sens de la première prémisse, il ne faut pas pour autant plaquer sur l'argument de Diodore l'ensemble du cadre aristotélicien – et de fait, pour les Mégariques, le rapport d'une proposition à ce qu'elle dit est éminemment problématique. b) D'autre part, la nécessité conditionnelle, lorsqu'une proposition décrivant une substance qui est en train d'arriver est touchée par une nécessité plus forte que la précédente, la nécessité pour la substance de ne pas pouvoir être autrement qu'elle n'est au moment où elle est, et *a fortiori* de ne pas pouvoir ne pas être au moment où elle est. Le problème ontologique est le même ici. L'étude de la deuxième prémisse va nous permettre de statuer sur ce problème ontologique, en conformité avec la position des Mégariques telle qu'elle est attestée dans les textes qui nous sont parvenus.

III. La deuxième prémisse : le principe de réalisation possible du possible

Passons à la deuxième prémisse :

δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν (« l'impossible ne suit pas <logiquement> du possible »).

On a déjà, à propos de l'interprétation de Heidegger (et donc, de Zeller), indiqué les difficultés concernant le verbe « ἀκολουθεῖν ». Comme le rappelle Robert Muller : « Le sens de la deuxième proposition dépend presque uniquement de la façon de comprendre le verbe ἀκολουθεῖν. Zeller (...) donne à ce mot un sens temporel (suivre dans le temps, succéder), et l'applique à un même événement, déclaré d'abord possible, puis, après sa

non-réalisation, impossible²⁶ ; c'est cette "transformation" d'un possible en un impossible que refuserait la deuxième proposition du texte d'Épictète. Mais la majorité des interprètes estime aujourd'hui qu'il faut l'entendre au sens logique : c'est par ce verbe, en effet, que s'exprime d'habitude le lien entre les deux propositions d'un συνημμένον, comme on le voit dans le fr. 142, §112²⁷ ; et il suffit de consulter les nombreux exemples de συνημμένον que les Anciens nous ont laissés pour s'apercevoir qu'il n'y a pas nécessairement un rapport de succession chronologique entre l'antécédent et le conséquent²⁸... » Que l'on songe aussi aux premiers mots du chapitre 13 du *De Interpretatione*, précisément consacré aux consécutives modales sur un strict plan logique (22a14-15) : Καὶ αἱ ἀκολουθήσεις δὲ κατὰ λόγον γίνονται οὕτω τιθεμένοις...

On peut alors sauver l'intérêt du Dominateur, qui ne renonce pas à l'évidence selon laquelle un événement possible est à la fois vrai et faux dans le futur, si je le considère maintenant. En effet, au moment où je parle, la phrase : « je ferai un 6 aux dés » n'est ni vraie ni fautive, ou est ou vraie ou fautive (c'est Aristote qui permettra de dire laquelle de ces deux hypothèses est la bonne). Son statut modal, possible ou nécessaire, n'est pas encore attribué. Si on entendait : « L'impossible ne suit pas du possible » dans le sens chronologique, alors cela signifierait : « Un possible ne peut pas devenir impossible ». On n'est pas contraint d'interpréter le Dominateur ainsi, qui se contente de montrer que si *p* est réalisé, les conséquences ne peuvent être impossibles. Cette implication permet, à partir de la première prémisse et de l'infirmité de la troisième, de comprendre la conclusion compliquée : μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθὲς οὐτ' ἔσται (« rien n'est possible qui ne soit vrai <actuellement> et ne le sera pas <dans l'avenir> »). La deuxième prémisse est la clef, précisément parce qu'elle s'en tient au plan logique, c'est-à-dire au plan de notre connaissance de l'implication logique à partir du possible. Il y a va d'un principe

²⁶ On a vu que la position de Zeller est en fait plus complexe : il accuse Diodore d'avoir donné les deux sens à ἀκολουθεῖν, et de les faire jouer tour à tour dans le syllogisme qui eût été sous-entendu dans l'argument.

²⁷ Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VIII, 112 : « Tous les dialecticiens sont d'accord pour dire que l'implication est valide quand la proposition finale est la conséquence de la proposition initiale ; mais quand en est-elle la conséquence (κοινῶς μὲν γὰρ φασιν ἅπαντες οἱ διαλεκτικοὶ ὑγιᾶς εἶναι συνημμένον, ὅταν ἀκολουθῆ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λήγον) ? Je vais exposer combien ils sont là-dessus en désaccord les uns avec les autres, ainsi que les critères contradictoires de la conséquence (περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια). » Cf. Klaus Döring, *op. cit.*, p. 43-44 ; trad. cit., p. 52.

²⁸ Robert Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, p. 144. Sur l'historiographie concernant les sens temporel ou de l'implication d'ἀκολουθεῖν, voir Maurice Boudot, « Temps, nécessité et prédétermination », dans *Les Etudes philosophiques*, n°4, 1973, p. 435-473. Voir aussi Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 18-19.

fondamental, que Vuillemin nomme « *principe de réalisation possible du possible* », et qui s'en tient au seul plan logique de notre connaissance des possibles (et c'est alors qu'on peut nettement distinguer contingence et possibilité). On voudrait une fois de plus citer longuement Vuillemin, qui dit l'essentiel :

Le possible étant la modalité la plus faible, on n'en peut rien conclure, une conclusion modale n'étant légitime que si elle procède *a fortiori*, c'est-à-dire du nécessaire à l'actuel ou de l'actuel au possible. Supposons donc que nous ayons à examiner un possible. Tout ce que nous pouvons faire, c'est analyser les conséquences qui résulteraient de sa réalisation. Si les conséquences en résultent nécessairement, elles auraient elles-mêmes un caractère nécessaire si la réalisation était nécessaire. Par contraposition, si ces conséquences, qui résultent nécessairement de la réalisation, s'avèrent être impossibles, leur condition, c'est-à-dire cette réalisation, est impossible à son tour. Par une nouvelle contraposition, on montre encore que, les conséquences étant supposées résulter nécessairement de la réalisation du possible, si cette réalisation est possible, les conséquences le sont aussi. Soit donc à examiner la possibilité d'une condition *p*. Posons *p* comme existant et examinons les conséquences *q* qui découlent nécessairement de *p*. Si *q* est contradictoire, c'est-à-dire n'est réalisable dans aucun monde possible, nous sommes en droit de conclure que *p* est, lui aussi, impossible. Tel est le sens de la seconde prémisse du Dominateur, selon laquelle du possible ne suit pas logiquement l'impossible. C'est le raisonnement que Leibniz prête à Antoine dans le dialogue avec Laurent Valla : « La règle des philosophes, dit-il, veut que tout ce qui est possible puisse être considéré comme existant ». (...) On peut, de ce principe de la réalisation possible du possible, en tirer un autre, dont la signification intuitive est peut-être plus claire, à savoir qu'il est équivalent de dire qu'une chose est possible et que la conjonction de la possibilité de cette chose avec sa réalisation est possible²⁹.

Ici, on passe définitivement de la *dunamis* au *dunaton*, le « possible », en un sens dénué de tout mouvement, c'est-à-dire au sens logique. Ce qu'il vise, c'est le possible comme conséquence, comme ce que c'est à l'instant *t* d'être possible pour le possible. Le possible n'est pas le nécessaire, ni le contingent. Le possible peut encore être ou ne pas être à un instant *t*, mais sur le plan des propositions les conséquences du possible ne peuvent que se *concevoir* dans l'horizon de l'étant. L'impossible est ce qui ne peut pas être et coïncide avec le non-étant. Dès lors qu'il y a du possible, de l'impossible ne peut résulter car de l'être ne peut procéder du non-être. C'est là le

²⁹ Jules Vuillemin, *op. cit.*, p. 30-31.

principe de la réalisation possible du possible : le possible fait signe vers l'étant, car c'est toujours à partir de conséquences possibles, et donc envisagées comme étant, que l'on peut délibérer sur l'existence d'un possible. On voit en quoi la deuxième proposition est logique : elle est logique car elle constitue un axiome, une loi générale qui vaut pour l'être en général. La première prémisse portait sur une situation précise, qui certes a son universalité, mais qui était indexée dans le temps : une proposition vraie portant sur le passé est nécessaire. Ici Diodore ne dit pas : pour tout possible, un possible à un temps *t* n'est pas suivi temporellement par un impossible à un temps *t'*. Il dit : la logique impose que de l'étant (le possible) ne s'ensuive pas le non-étant (l'impossible). Dès lors, on voit la rupture (ou la différence, selon que ce fût le Dominateur qui répondît à Aristote, ou Aristote qui s'en prît au Dominateur) avec la pensée de la *dunamis*, et combien il est alors injuste de les confondre, comme le fait Heidegger dans le cours de 1931 – alors même qu'il voyait parfaitement, en un sens, ce que le Dominateur vise en fait.

Comment alors entendre la conclusion du Dominateur : μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται (« Rien n'est possible qui ne soit vrai <actuellement> et ne le sera pas <dans l'avenir> ») ? Elle vise la finitude du *logos* qui ne parvient pas à dire la singularité des futurs contingents dans leur être, et par conséquent la *praxis* du futur. Ce que je peux dire, c'est le possible en tant que je l'envisage dans sa réalisation possible, et davantage, comme y insiste Vuillemin, dans les conséquences de cette réalisation possible. Si j'envisage de faire mes courses demain à 15h, ce que j'envisage, ce n'est pas la pure et simple possibilité de cette action, ce n'est pas l'indétermination de la possibilité d'aller ou non faire mes courses demain à 15h. Bien plutôt, je considère la réalisation de cette possibilité – le fait d'aller bel et bien faire ses courses à 15h, parce que cela m'arrange par rapport à mon emploi du temps, parce que cela va me permettre ensuite d'aller au rendez-vous qui était prévu, etc. Quand j'envisage un possible au futur, j'envisage toujours la réalisation de ce possible – et c'est d'ailleurs parce que j'envisage une telle réalisation que je peux anticiper, préparer l'événement, l'inscrire dans un contexte.

Dès lors, mon rapport (pratique) au possible futur est tout aussi déchiré que mon rapport au possible passé : je ne peux atteindre la contingence, et je dois l'inscrire dans une forme de nécessité pour pouvoir la pratiquer. Pour le dire autrement, en émettant des jugements sur des substances temporelles, je modifie la contingence de la substance en vue de la *praxis* que je compte en faire. Je peux certes concevoir la non réalisation d'un possible, mais par là je conçois en fait la réalisation possible de tel

autre possible. Il y va toujours de situations données, où nous émettons des jugements sur un événement à venir selon le contexte, selon l'habitude – selon une « *praxiologie* » qui vise la mise en situation et en contexte de la parole, qui ne trouve son sens que selon ce contexte et notre pratique de ce contexte. Ici, ce n'est que parce que cela a du sens de dire que je ferai mes courses demain à 15h que je peux le dire, et cela implique déjà toutes sortes de conséquences, même très ordinaires. Il faudrait alors aussi bien envisager les normes diverses qui conditionnent mes délibérations, dans la mesure où ce qui me permet d'envisager une *praxis* future est bien davantage que le seul exercice de la rationalité. Mais laissons cela, qui ne peut qu'être suggéré ici.

Cette interprétation « praxiologique », en plus de concorder avec les phénomènes, permet aussi de sauver les modalités dans l'argument Dominateur de façon cohérente ; en outre, elle entre en résonance avec la doctrine mégarique de la connaissance. Lisons par exemple le fr. 27 : « D'autres philosophes (...) pensent en effet qu'il faut rejeter les sensations et les représentations de l'imagination, et ne se fier qu'à la raison proprement dite (οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν). (...) [Ces Mégariques] estimaient en conséquence que l'être est un et que l'autre n'est pas, et aussi que rien absolument n'est engendré ni n'est détruit ni ne se meut (ὄθεν ἡξίουσιν οὗτοί γε τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι μηδὲ γεννᾶσθαι τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν)³⁰. » Il faut alors se fier au *logos*, qui enseigne, dans la droite ligne de Parménide (le fragment évoque aussi Melissos), hors de toute influence des sens et de l'imagination, que l'être est un et que l'autre n'est pas (τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι), c'est-à-dire l'autre que l'être – ce qu'on aurait là encore trop vite fait de rapporter à la doctrine parménidienne de l'être. Robert Muller interprète le fragment différemment : la doctrine est un platonisme sans dialectique, où l'être demeure inaccessible au *logos*, qui pourtant donne son évidence en se retirant (l'évidence, par exemple, du mouvement accompli, mais ici, l'évidence qu'il y a de l'être qui est un, l'être des choses qui sont), et non sans d'ailleurs renoncer au fait que le sensible, dans la multiplicité des étants apparaissant, se donne lui aussi, comme simulacre³¹. L'autre que l'être (τὸ ἕτερον), quant à lui, est rejeté,

³⁰ Aristocès (Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, XIV, 17, 1 (= Aristocès fr. 5 Heiland) ; Klaus Döring, *op. cit.*, p. 10 ; trad. cit., p. 24.

³¹ Robert Muller, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin, 1988, p. 89 : « Des expressions de ce genre se rencontrent fréquemment chez Platon, il est à peine besoin de le rappeler ; et le rapprochement, au cas où la chose n'apparaîtrait pas d'elle-même, invite à entendre : l'être véritable est un, par opposition aux multiples objets de l'expérience

contre le *Sophiste* de Platon et sa fameuse ontologisation de l'altérité, ce qui est cohérent avec la doctrine là encore, puisque le platonisme mégarique serait sans dialectique, sans possibilité d'accéder à l'être-un qu'on recherche.

Il s'agit donc des principes du platonisme sans la possibilité de la science, d'un *logos* correct sur l'être : « la position absolue de l'être, avec tout le poids de réalité que lui confère sa parfaite détermination par la raison, [est] en contradiction avec ce non-être relatif qu'implique la notion de l'autre. De là la négation de toute forme de relation entre les êtres, et finalement ce "splendide isolement de l'essence" qui pourrait bien être un autre des traits distinctifs de l'École de Mégare³² ». La leçon adoptée par Döring pour le fragment 27, « τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι », au lieu de « τὸ ἕτερον ἕτερον μὴ εἶναι », renforce une telle interprétation. L'autre que l'être n'étant pas, chez Platon, le non-être pris absolument, mais une dimension relative du non-être qui autorise le dire faux, et singulièrement celui des sophistes, il ne saurait donc correspondre à l'être comme son antagoniste essentiel. Il est en fait un degré inférieur d'être pour les Mégariques, et par conséquent se retrouve enfoui dans l'abîme de ce qui n'est pas l'être, seul digne de la raison, mais de ce fait aussi, inatteignable. Inatteignable, en tout cas, par le *logos apophantikos*, qui fut objet de recherches dans l'École³³.

Cette doctrine ouvre au Dominateur. Dire le possible, c'est attribuer à quelque chose d'à venir quelque chose d'autre, attribution qui pourrait s'avérer vraie, et que l'on envisage, selon le *principe de la réalisation possible du possible*, dans sa réalisation. La proposition a ainsi affaire au possible dans son imperfection, tel qu'il apparaît et rien de plus. En ce sens, le Dominateur est condamné à ne déployer qu'une « phénoméno-logie » du possible, au sens où le *logos* ne peut atteindre que le phénomène, sans qu'il renvoie à l'être ou la forme qu'il cacherait. Où l'on voit là encore qu'il ne s'agit pas, avec le Dominateur, d'un discours scientifique ou démonstratif.

sensible ; vous avez beau exhiber une variété bigarrée d'existants particuliers, ou des collections entières d'objets de même espèce, ce qui fait à chaque fois que les choses sont ce qu'elles sont, l'être authentique, qui ne se confond pas avec les données de la sensation ou de l'imagination, est un, identique à soi, immuable. Ainsi la vertu est une, le beau est un, le lit même est un. Et personne ne s'avise de comprendre : la vertu, le beau, le lit sont un seul et même être. »

³² *Ibid.*, p. 91.

³³ cf., par exemple, le fr. 32 A (Diogène Laërce, II, 112 ; Klaus Döring, *op. cit.*, p. 11 ; trad. cit., p. 25) : « ... et aussi Clinomaque de Thurium, qui fut le premier à écrire un traité sur les propositions, les prédicats et autres questions de cette nature (ὄς πρῶτος περὶ ἀξιωματῶν καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν τοιούτων συνέγραψε). » Si l'on suit ce fragment, la première « logique » portant sur la forme catégoriale de l'énoncé n'est pas aristotélicienne, mais mégarique...

Le fr. 197 souligne à ce titre que Stilpon aurait anéanti « la vie en soutenant qu’aucune chose ne peut être affirmée d’une autre » (φησιν ὑπ’ αὐτοῦ λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι), bref, en interdisant la prédication, et – à la façon d’Antisthène compris d’une certaine façon – en n’autorisant que la prédication tautologique (l’homme est homme, le bon est bon...): « Si nous affirmons d’un cheval qu’il court, il soutient que l’attribut n’est pas identique à ce à quoi on l’attribue, mais qu’il est différent (οὐ φησι ταῦτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον ἀλλ’ ἕτερον) ; si on affirme d’un homme qu’il est bon, il n’y a pas non plus identité, mais les formules exprimant la quiddité (τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον) de “homme” et de “bon” sont différentes ; de même “être cheval” est différent de “courir” ; car si on nous demande de dire ce qu’est chacune de ces deux choses, nous ne répondrons pas de la même façon pour les deux. D’où il conclut que c’est une erreur de prédiquer l’autre de l’autre (ὅθεν ἀμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας)³⁴. » Le vocabulaire aristotélicien des *Catégories* permet à Plutarque d’approfondir le dossier doxographique : « Si donc dans ces questions Stilpon met durement tout à feu et à sang et n’accorde pas que les choses qui sont dans un sujet et sont dites de lui aient aucun lien avec le sujet (τῶν ἐν ὑποκειμένῳ καὶ καθ’ ὑποκειμένου λεγομένων μηδεμίαν ἀπολιπὼν συμπλοκὴν πρὸς τὸ ὑποκείμενον), mais juge que chacune d’entre elles, si on ne peut la dire tout à fait identique à ce à quoi elle s’est ajoutée comme accident, ne doit pas non plus être affirmée de lui comme accident, il est évident que notre homme est fâché avec certains mots et s’oppose à leur sens ordinaire, et non qu’il anéantit la vie et tout ce qui existe. »³⁵

En supprimant la possibilité de la double forme de la prédication, distinguée dans les *Catégories* 1a20-25 en ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (« être dans un sujet ») et καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι (« être dit d’un sujet »), prédication essentielle et prédication accidentelle, fondement de toute classification des prédications possibles³⁶, Stilpon eût interdit toute

³⁴ Plutarque, *Adv. Colotem*, 22, 1119c-d ; 23, 1120a-b ; Klaus Döring, *op. cit.*, p. 59-60 ; trad. cit., p. 65.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. *Catégories* (1a20-25), trad. F. Ildefonse & J. Lallot, Paris, Seuil, 2002, p. 61 : « Dans ce qui est, il y a 1) ce qui se dit d’un sujet donné mais n’est dans aucun sujet, par exemple “homme” se dit d’un sujet, de tel homme donné, mais n’est dans aucun sujet ; 2) ce qui est dans un sujet, mais ne se dit d’aucun sujet – je dis “dans un sujet” pour ce qui existe dans quelque chose sans en être une partie, et dont il est impossible qu’il ait une existence séparée de ce dans quoi il est –, par exemple, telle compétence donnée en grammaire est dans un sujet, l’âme, mais ne se dit d’aucun sujet, et tel blanc donné est dans un sujet, le corps – car toute couleur est dans un corps –, mais ne se dit d’aucun sujet (Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν, οἷον ἄνθρωπος καθ’ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν.

prédication autre que tautologique et donc toute prédication véritable. Le problème est que le τί ἦν εἶναι (pour reprendre l'expression de Plutarque ici, là encore aristotélicien) du sujet et celui du prédicat, que la prédication soit essentielle ou accidentelle, n'est pas le même ; par conséquent, un déchirement sépare l'un de l'autre, interdit l'unité même de la signification dans le *logos apophantikos*, et partant sa validité – puisque l'être est un, τὸ ὄν ἔν. Partant, le *logos apophantikos*, dans la scission qu'il met en œuvre, dans le dire de quelque chose à partir de quelque chose d'autre qu'il déploie, mime la diversité du sensible, sans pouvoir jamais prétendre atteindre l'être-un³⁷. On dit donc ordinairement les choses du monde, que ce soit essentiellement ou accidentellement, et on se trompe à les dire – mais on les dit quand même, parce que la « vie » impose qu'on les dise³⁸.

L'argument Dominateur hérite de ces conceptions. Il laisse la voie du passé dicible, puisque seule nécessaire (un type de nécessité qu'on a vu, qui ne se confond pas avec une nécessité pure : on reste là encore sur le plan des propositions, de la connaissance que nous avons du passé). Dès lors, le temps, et les modalités qui sont éminemment temporelles, appartiennent à ce monde sensible, inessentiel, dont on peut parler mais dont il faut prendre garde de ne pas parler de façon rigoureuse – car la logique n'a pas de prise sur ce monde-là. Sauf peut-être sur le passé, qui donne *comme* de la nécessité, mais là encore il y a une déception, car il ne s'agit pas d'une

τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, — ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, — οἷον ἢ τὴν γραμματικὴν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῷ σώματι, — ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι, — καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται). »

³⁷ Robert Muller précise (*Introduction...*, *op. cit.*, p. 109) : « on ne dispose plus, dans ces conditions, d'aucun critère permettant de distinguer ce qui *est* vraiment de ce qui est illusion. Dans le cas de “Socrate musicien” et de “Socrate blanc” par exemple, où est l'apparence ? est-ce l'unité “Socrate” qui ne peut *être* l'un et l'autre ? est-ce la séparation, ou seulement un des caractères (blanc, par exemple), parce que pure qualité sensible ? De là à ne plus pouvoir parler bientôt que du Bien, de la science ou de la raison, il n'y a qu'un pas ; et l'être unique n'est pas loin. » La forme prédicative elle-même brouille le lieu et l'unité de la science possible.

³⁸ Intéressante à ce propos est la remarque de Plutarque qu'on a déjà citée : « il est évident que notre homme est fâché avec certains mots et s'oppose à leur sens ordinaire, et non qu'il anéantit la vie et tout ce qui existe ». C'est le sensible, toujours, qu'on dit, et on le dit improprement, tout en le disant, les énoncés n'étant jamais adaptés à l'être qu'on devrait en toute rigueur dire. Robert Muller, là encore, commente (*ibid.*, p. 106) : « Entre ces deux mondes [i.e. monde intelligible et monde sensible] il n'y a aucune commune mesure, au sens propre de cette expression, aucune relation assignable : le premier n'est ni modèle ni sens vrai du second, lequel n'est que le négatif de l'autre. (...) La coupure est radicale, sans remède, et l'on mesure l'ampleur du sacrifice ainsi consenti : l'impossibilité de *penser* l'événement, c'est-à-dire d'élaborer un discours scientifique sur le monde, lequel est condamné à rester ensemble de représentations et d'événements illusoire et contingent. » On sait en outre que les Mégariques interdisaient la participation grâce à l'argument fameux du troisième homme.

nécessité du point de vue de l'être (et si l'être est réellement nécessaire, cela ne peut être démontré, en tout cas cela ne peut jamais constituer l'objet d'une science rigoureuse). Ce qui est présent apparaît comme nécessaire, tout comme ce qui est passé : c'est pourquoi le mouvement, qui implique possibilité, une sorte de vide dans l'être pour penser le passage, est inapprochable. On ne peut donc que constater qu'il y a eu mouvement, mais non pas dire : j'éprouve le mouvement ici et maintenant.

Peut-être Diodore a-t-il détruit les modalités sur le plan du réel : possibilité, contingence ne seraient en fait que des illusions de notre finitude pour dire la nécessité qui toujours détermine l'être et son unicité idéale (au sens platonicien). Sur le plan de la réalité, il n'y aurait pas de temporalité, mais seulement l'être qui est toujours à l'avance, qui a été, qui est pendant qu'il est et qui sera à l'avenir. Situation invérifiable et fascinante, où la temporalité ne serait (un peu, mais alors vraiment *mutatis mutandis*, à la façon kantienne) qu'une illusion de notre finitude, de notre ignorance constitutive du réel comme tel, un réel où les choses sont tellement unes, substantielles, qu'elles ne sont même pas soumises au temps. Mais peu importe, au fond, puisque cela ne peut jamais faire l'objet d'une science rigoureuse, et que l'argument Dominateur se situe sur le plan des propositions. Il ne vise pas tant le réel dont il affirme qu'il ne déploie que la nécessité, l'être pur, l'être comme essence figée, que le réel auquel notre finitude a affaire, auquel le *logos*, fini, a affaire. Ce n'est pas le lieu de la pure logique, mais celui de la temporalité pour nous, ce qui nous apparaît par le prisme de la temporalité.

Ce lieu est du même coup le lieu des modalités. Comme le souligne Vuillemin : « Si l'on interprète en termes d'assertion le possible, tout futur, vrai ou faux, changera de valeur de vérité (...). Assurément tout possible sera nécessaire, puisqu'il se transformera en passé. Mais il *n'est pas* nécessaire. Un possible au moment t a toujours été possible, puisqu'à tout moment du passé il a toujours été vrai qu'il sera. De ceci on peut conclure que si quelque chose est possible, il a été nécessaire qu'il soit possible, non qu'il est nécessaire qu'il soit possible non plus, *a fortiori*, qu'il est nécessaire. La rétrogradation du vrai ne change donc pas le possible en nécessaire³⁹. » La contingence n'est peut-être que le possible, marque de notre finitude, fruit de notre ignorance des causes de la nature ; peut-être cette contingence n'est-elle pas dans la Nature, qui ne contient aucun trou, aucun gouffre de néant. L'être remplit tout, et les modalités n'existeraient pas dans la Nature, qui ne sont que notre moyen « logique » d'accéder au monde. Les modalités sont une propriété de notre connaissance. On voit

³⁹ Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 85.

comment la problématique ontologique se trouve renversée, sans aucun idéalisme par ailleurs, puisque ce qui est en jeu est la modalité *pratique* selon laquelle nous nous rapportons aux substances temporelles qui ne sont pas niées, mais qui ne sont pas pensables rationnellement.

Vuillemin dit cela fort clairement : « Diodore déploie dans une succession du temps les événements nécessaires (...), et par là, il permet à l'ignorance humaine de trouer dérisoirement le tissu du fatalisme. On ajoutera que la contingence grammaticale regarde simplement l'incertitude du moment où un événement se produira, qui, s'il était daté ou pseudo-daté, deviendrait nécessaire. La contingence réelle, en revanche, devrait refléter une hésitation due à la Nature elle-même. *Le système de Diodore fait donc de la modalité une propriété subjective de notre connaissance*. Si parfois, cette contingence se déguise en contingence réelle, c'est que l'interprétation réaliste, d'ailleurs illégitime, fait un bout de chemin avec l'interprétation nominaliste et que se glisse ainsi l'illusion d'une modalité qui simulerait partiellement la contingence dans les choses⁴⁰. » Cela semble conforme à ce que l'on sait de la théorie mégarique de la connaissance : le réel est inconnaissable, et s'il est tel, c'est qu'il est nécessaire, radicalement unifié par les formes intelligibles séparées, sans participation.

Mais il y a bien de la contingence, celle qui s'exprime dans les propositions, qui expriment à leur tour notre ignorance de la nécessité du monde, sans que cette contingence ne reflète une contingence réelle. Vuillemin souligne d'ailleurs que Diodore s'oppose en fait à l'idéal stoïcien du sage omniscient, auquel rien n'échappe (sage qui n'est, pour les stoïciens, qu'un idéal). Notre connaissance est finie, elle est déchirée par le trait qui la sépare des choses mêmes, et c'est dans le monde tel qu'il nous apparaît qu'il faut trouver la contingence qu'on exprime. La contingence est l'expression de notre finitude. Elle coupe notre connaissance du monde, et ainsi donne le monde visible, celui qui se montre et où l'on vit. Vuillemin écrit encore : « Or, en nous prévenant contre les fausses apparences d'assertions incomplètes, Diodore nous montre par contraste ce qu'est une assertion véritable. C'est une assertion finie, sur la valeur de vérité de laquelle il nous est possible de décider en principe⁴¹. » Il y va de notre rapport, et celui de la parole, au *temps*, de notre *praxis* du temps, qui a d'autres outils que la connaissance scientifique pour se déployer. De ce point de vue, nous ne pouvons dire que ce qui a eu lieu, ce qui a lieu, et ce qui peut arriver dans l'avenir, que je dois concevoir dans sa réalisation. La possibilité n'est pas détruite par Diodore, mais elle joue dans le rapport

⁴⁰ *Ibid.*, p. 86 (nous soulignons).

⁴¹ *Ibid.*, p. 88.

« logique » (et du coup, le rapport d'action en tant que pour agir, il faut délibérer) que nous avons au temps.

Dès lors que la pensée de la contingence à l'œuvre dans l'argument Dominateur n'a pas trait à la connaissance rationnelle mais à ce dont nous pouvons décider en principe, le rôle de la *praxis* humaine se trouve réévalué par rapport au platonisme. Les modalités exprimées par le Dominateur s'adaptent parfaitement à la pratique que nous faisons des substances passées et futures : le regret d'une action passée, l'espoir d'un événement à venir, et toutes les nuances qui accompagnent ce type de phénomènes. En ayant accès, dans et par la *praxis*, à ces substances qui ne sont plus ou qui ne sont pas encore, il semble qu'on peut *modifier* ces substances mêmes : le pardon peut changer l'événement passé, et l'espoir peut accélérer l'advenue d'un événement à venir. Le *principe de réalisation possible du possible* est de ce point de vue exemplaire : le possible de la substance contingente est conçu en tant qu'il est réalisé, même si nous savons très bien (et c'est toujours une donnée que notre action prend en compte) qu'il peut ne pas arriver. Nous pratiquons le possible à partir de sa réalisation, en nous représentant cette réalisation, que l'on peut modifier en envisageant successivement plusieurs réalisations possibles, mais non pas plusieurs à la fois, ce qui serait proprement se représenter la contingence, ce qui nous est interdit. Cette pratique du possible doit nécessairement impliquer un contexte : nos représentations ne sont pas rationnelles, mais impliquent toutes sortes de normes qui sont autant de conditions de ces représentations. C'est sans doute le stoïcisme, de ce point de vue, qui donnera une telle inflexion « sociale » à la pensée des modalités⁴².

Mais ce sera au chapitre 9 du *De Interpretatione* de tirer les conclusions les plus décisives de la pensée des modalités concernant leur statut *ontologique* – puisque la question du Dominateur devient celle des futurs contingents, et la valeur de vérité d'une proposition qui parle au futur. La grandeur d'Aristote sera précisément de placer le tremblement temporel qu'on a décrit dans les choses mêmes, les choses contingentes, c'est-à-dire de se placer sur un plan résolument ontologique⁴³. Mais le Dominateur a une

⁴² Sur la question des jugements de valeur et du rôle social et politique dans la constitution de ces jugements de valeur dans le stoïcisme, voir la somme de Sandrine Alexandre, *Evaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*, Grenoble, Jérôme Millon, 2014. Sur les rapports du stoïcisme à l'argument Dominateur, voir H. Barreau, « Cléanthe et Chrysippe face au Maître Argument de Diodore », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006, p. 21-40 ; « Conception diodorienne et conception stoïcienne du Maître Argument », dans *Fundamenta Scientiae*, n° 88, 1978, p. 13-53.

⁴³ Pour une interprétation du chapitre 9 du *De Interpretatione* à partir d'une conceptualité philosophique contemporaine, voir nos *Elementa logicae heideggerianae...*, *op. cit.*

spécificité : il désigne le déchirement qui traverse les mots et les choses, qui les sépare et les unit tout à la fois. Aristote ira beaucoup plus loin : c'est l'étant lui-même qui est déchiré par la contingence, qui fait que le *logos* au futur n'est encore ni vrai ni faux. Mais l'argument Dominateur, que défigurera Aristote, prépare en fait Aristote. Il n'a pas sa force, mais son acuité tient précisément dans son insuffisance, à la mesure même des phénomènes finis qu'il vise. L'absence pèse plus lourd que la présence, et ce qui apparaît, la plupart du temps, est absent. La contingence est invisible, mais le possible visible, puisque toujours déjà il est présent, longtemps à l'avance, dans l'ombre, et qu'il est prêt à en sortir. Mais l'ombre est déjà une présence, et c'est en elle que les phénomènes se réfugient souvent, lorsque je souffre de ce qui n'est pas encore là, et que je pleure ce qui n'est plus.