



**HAL**  
open science

# L'appropriation critique de la pensée aristotélicienne par Diodore Kronos

Ghyslain Bolduc

► **To cite this version:**

Ghyslain Bolduc. L'appropriation critique de la pensée aristotélicienne par Diodore Kronos. *Gnosis. Journal of Philosophy*, 2011, 12 (1), pp.1-14. hal-03829887

**HAL Id: hal-03829887**

**<https://hal.science/hal-03829887>**

Submitted on 10 Apr 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# L'appropriation critique de la pensée aristotélicienne par Diodore Kronos

**Ghyslain Bolduc**

Collège Édouard-Montpetit (Longueuil, Canada), CIRST (Montréal, Canada)

[ghyslain.bolduc@umontreal.ca](mailto:ghyslain.bolduc@umontreal.ca)

Version acceptée pour publication dans *GNOSIS* (2011) VOL.12, NO.1 : 1-14

**Résumé.** Face aux tentatives des logiciens de démontrer la validité ou l'invalidité du Maître-argument de Diodore Kronos en s'empresant de déclarer un gagnant à l'argumentaire opposant le philosophe de Mégare à Aristote, nous esquissons par ce présent article une analyse globale du dogme diodoréen qui considère l'ensemble des témoignages antiques répertoriés sur sa pensée, permettant de dresser un portrait cohérent d'une pensée positive qui le plus souvent n'est considérée que de façon éristique. Cette approche permet de mettre en lumière les assises dogmatiques du Maître-argument, notamment en relation avec les arguments sur les corps sans parties ( $\acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\eta$ ); si le monde physique est composé d'ultimes corps indivisibles et sans parties, ces unités ne peuvent être dans le même lieu et dans un autre lieu au même instant, alors « rien ne se meut » (Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 86). Si Diodore reprend la thèse éléatique de l'impossibilité d'appréhender logiquement le mouvement, il renouvelle toutefois la tradition mégarique en affirmant l'existence du mouvement achevé, car l'on constate bien qu'un corps est passé d'un lieu à l'autre, et donc qu'il s'est mû! Or nous démontrons que l'affirmation singulière d'un mouvement exclusivement conjugué au passé, et donc jamais soumis au devenir, a vraisemblablement des origines aristotéliciennes. En effet, Diodore semble soumettre certains développements de *La Physique* à une analyse strictement logique en fondant sa conception du temps dans son unité (l'instant), là où Aristote privilégiait l'analyse empirique dans une conception continue du temps et du mouvement. C'est donc à partir de cette divergence fondamentale d'approche épistémologique qu'il faut comprendre le débat sur le possible. En définissant le mouvement comme « l'acte de l'étant en puissance » (201a10), Aristote pense le possible ( $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ ) à partir des possibilités ontiques de la substance ( $\delta\acute{\omicron}\nu\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ), tandis que Diodore, en identifiant le possible à l'acte, évite le danger de spéculer sur des possibles qui ne se réalisent pas et ainsi de confondre être et non-être; or en distinguant le possible et le nécessaire, il dément la tradition qui lui attribuait un simple nécessitarisme et renouvelle véritablement l'ontologie éléate. À partir de développements préliminaires de Robert Muller, ce présent article démontre ainsi la pertinence d'interpréter la pensée diodoréenne comme une ontologie du dévoilement rendue possible par une critique et une appropriation mégarique de la pensée aristotélicienne.

## 1. Introduction

Malgré les nombreux obstacles qui attendent celui qui veut bien reconstituer la pensée mégarique sous une forme cohérente, les tentatives modernes d'interprétation des thèses mégariques sont particulièrement abondantes, fait qui contraste avec l'absence d'intérêt que

la tradition portait à cette École qui passa bien près de sombrer dans l'oubli. L'un des arguments les plus célèbres de l'Antiquité (Schuhl, 1960, p. 7), le « Maître-argument » (κυριεύων λόγος) de Diodore Kronos, fait particulièrement objet d'un nombre étonnant d'études; le défi lancé aux logiciens consiste à vérifier la validité du notoire argument qui réfute la notion aristotélicienne du possible, et ainsi de déterminer si Aristote est bel et bien dominé par la dialectique de Diodore, c'est-à-dire par sa démonstration du *reductio ad absurdum* résultant de ses propres prémisses<sup>1</sup>. Or ces tentatives de résolution sont souvent peu concluantes, alimentant un débat fort divisé, dans la mesure où elles se bornent à analyser formellement la validité logique de l'argument, et donc à interpréter le sens des prémisses constituantes attribuées à Aristote sans que le κυριεύων λόγος soit lui-même intégré aux autres arguments de Diodore dans une reconstitution non pas systématique, mais du moins positive des dogmes globalement défendus par cet effort d'argumentation. Car même si Diodore Kronos était jugé par la tradition comme un disputeur, un *dialecticien* plutôt que comme un philosophe à part entière, la méthode *éristique* a tout de même, selon Léon Robin, « une fin positive, qui est de faire place nette à la thèse dogmatique de Parménide, autrement dit de lui *porter secours* » (1948, p. 111).

Fondée vers 540 av. J-C en Oenotrie, la ville d'Élée jouit d'une prospérité permettant l'émergence d'un regroupement intellectuel et la création de l'École Éléate derrière l'illustre pré-socratique Parménide d'Élée. Ayant rédigé son poème philosophique vers 475 av. J-C, ce dernier fonde sa pensée sur un dualisme à la fois ontologique et épistémologique; la voie subjective de la connaissance par l'âme humaine mènerait à la contemplation de la vérité (ἀλήθεια) et de l'être (τὸ ὄν), tandis que la voie objective, portée par les sens à ne percevoir que les formes corporelles en devenir, est condamnée à rester dans l'opinion (δόξα) et le non-être (1950, p. 54). Tirant les conclusions logiques de ce dualisme métaphysique, Parménide opposera l'unité, l'éternité, l'immutabilité, l'indivisibilité et l'apodicticité de l'être à la pluralité de l'apparence toujours soumise au devenir, et qui par conséquent n'est sujette à aucune connaissance véritable. Les Éléates constituant l'école rivale principale de l'École pythagoricienne, les deux successeurs principaux de Parménide, Zénon d'Élée et Mélissos de Samos, se dédièrent essentiellement à la défense du monisme parménidien contre le discontinuisme pythagoricien, le premier par la démonstration *reductio ad absurdum* du caractère aporétique des thèses discontinuistes, et le second en présentant la pensée éléate dans sa forme la plus achevée et cohérente, notamment en défendant les implications réciproques des infinités spatiale et temporelle (1950, pp.155, 233).

Or malgré la diversité philosophique régnant au sein de l'École de Mégare, les racines éléates d'Euclide, son fondateur, sont généralement reconnues<sup>2</sup>. En ce qui concerne notre étude, les Mégariques et les Éléates partagent deux caractères fondamentaux; (1) un rationalisme épistémologique et ontologique clair, dans la mesure où le témoignage des sens est considéré comme trompeur devant les règles de la raison qui seule est digne de foi; (2) un intérêt absolu pour la logique qui, sous un réalisme ontologique, correspond essentiellement à la nature de l'être. Or comme le précise Robert Muller (1988, p.88), l'interprétation d'un dogme éléatique fort implicite aux fragments mégariques allant au-delà de ces points convergents risque de ne pas refléter l'évolution de l'École de Mégare qui lui est propre selon les diverses influences dont elle bénéficia, qu'elles soient éléatiques, socratiques, sophistiques, platoniciennes et dans le cas de Diodore, possiblement aristotéliciennes. Ainsi, l'approche herméneutique que nous privilégions dans ce cas est, dans la mesure du possible, de bâtir notre interprétation des thèses de Diodore Kronos en

tenant compte essentiellement des fragments et commentaires témoignant de sa pensée positive.

Ainsi, l'éléatisme de Diodore transparait forcément de ces précieux fragments, notamment par son refus de rendre compte de la réalité à l'aide du raisonnement par analogie; mais son dialogue avec Aristote, qu'il ait eu lieu directement ou non<sup>3</sup>, a foncièrement déterminé le contenu de ses arguments et peut-être certains fondements de sa doctrine. Or cet article tentera de répondre aux questions suivantes : « la doctrine diodoréenne est-elle, en un sens, une sorte de synthèse théorique d'éléments éléatiques et aristotéliens »? « Se veut-elle une radicalisation éristique de la pensée aristotélienne même, déconstruisant au grand jour des éléments fondamentaux de cette pensée »? Cette approche originale et globale nous permettra de compenser pour les lacunes des logiciens sur la question au niveau métaphysique et théorique, sans négliger pour autant les avancées réalisées par la logique moderne. Pour ce faire, nous reconstituerons le cours du débat le plus probable en présentant dans un premier temps, parallèlement à *La Physique*, les fragments sur le mouvement et les corps sans parties, et dans un second temps, parallèlement à *De Interpretatione* et *La Métaphysique*, les fragments sur le possible où Diodore formule son notoire Maître-Argument. Finalement, nous tenterons de rendre justice tant à Diodore qu'à Aristote selon leurs idées respectives.

## 2. Le mouvement et les corps sans parties

Voici, provenant de Denys d'Alexandrie, le fragment confirmant l'origine diodoréenne des corps sans parties :

« d'autres, modifiant le nom des atomes, affirment que ce sont des corps sans parties, eux-mêmes parties de l'univers, éléments indivisibles dont toutes choses sont constituées et en lesquels elles se dissolvent. Et c'est Diodore qui passe pour avoir été le créateur de ce terme "sans parties" » (*Eusèbe Praeparatio evangelica, XIV, 23, 4*, 1985, p. 41).

Muller s'appuie d'ailleurs sur une dizaine de fragments de provenances diverses afin de démontrer que, malgré le refus des interprètes à attribuer à Diodore la notion de « corps sans parties » (ἀμερῆ) comme doctrine positive, la mention de l'origine ou l'adoption diodoréenne de l'ἀμερῆ se trouve, dans le cas d'une dizaine d'occurrences, en l'absence de toute argumentation éristique<sup>4</sup>, et est donc présentée comme un dogme cosmologique ou ontologique, selon les interprétations. De plus, il serait réducteur d'interpréter l'ἀμερῆ, comme le fait Denys d'Alexandrie, comme une simple traduction d'« atome », car ce dernier renvoie à l'impossibilité physique d'une partition et n'est pas nécessairement sans parties (les atomes de Démocrite par exemple), tandis que l'ἀμερῆ signifie la « simplicité absolue, la pure non-composition en soi » (Muller, 1985, p. 135).

Or Zénon d'Élée niait justement la réalité du monde physique en raison de sa présumée *divisibilité à l'infini* : ce principe menait à la « décomposition » systématique de l'espace et du temps, de toute pluralité en dehors de l'Un indivisible. Par exemple, pour un mobile passant d'un point A à un point B dans l'instant  $t$ , admettre la divisibilité à l'infini de l'espace impliquerait qu'il y ait un nombre infini de contacts avec chaque point spatial au passage du mobile, ce qui est impossible à faire en un instant : donc le mouvement dans un espace divisible à l'infini est impossible. Poser l'existence de corps invisibles et minuscules

« infinis en nombre mais de grandeur définie » (Aetius, *Placita*, I, 3, 27, 1985, p. 42) permet donc à Diodore de fonder rationnellement le monde physique par *des* unités corporelles, à la fois simples (définies) et plurielles (infinies), et ainsi d'éviter cette divisibilité à l'infini de la matière, de l'espace et du temps tout en préservant, en un sens, la rigueur des Éléates. D'ailleurs, Simplicius et Sextus Empiricus nous apprennent que pour Diodore, non seulement les corps ultimes sont sans parties, mais également le temps, dont l'*instant* est l'unité théorique où la division n'est plus possible, et l'espace, « car le corps sans parties doit être contenu en un lieu sans parties » (Simplicius, *In Phys.* 926, 19-21 *Diels*, 1985, p. 43; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 86, 1985, p. 43).

Ce dépassement diodoréen d'un éléatisme primaire (l'être est Un) est assurément tributaire de *La Physique* d'Aristote, particulièrement des livres IV (sur l'espace et le temps) et VI (sur le mouvement). D'ailleurs, Alexandre d'Aphrodise attribuait l'origine des corps sans parties à nul autre qu'Aristote (*In De sensu*, 172, 28, 1985, p.43); en effet, ce dernier traite des « sans parties » ou des « indivisibles » (Aristote confond vraisemblablement les deux) dans le livre VI, premièrement en fonction de l'espace (la grandeur), ensuite du mouvement et finalement en fonction du temps. Sans nier l'existence de ces « sans parties » au niveau de la grandeur (le point) et du temps (l'instant), il réfute toutefois la thèse que ces dimensions spatiales et temporelles, étant des *continus*, soient *composées* de ces unités; autrement dit, la grandeur ne serait pas réductible à la consécution de points, tout comme le temps ne saurait être la succession d'instant indivisibles : « tout continu est divisible en parties toujours divisibles car, s'il se divisait en indivisibles, l'*indivisible serait en contact avec l'indivisible* [...] » (1999, *Phys.* 231b15-19). Pour qu'il y ait contact entre deux corps sans parties, c'est nécessairement le tout du premier qui se trouvera en contact avec le tout du deuxième : par conséquent, les deux corps occuperont le même espace. Cet argument fort convainquant est d'ailleurs fatal pour la thèse de Diodore, car il démontre que la thèse d'un monde composé uniquement de corps sans parties aboutit à la négation même de l'espace. Il est donc à prime abord curieux que Diodore ait tout de même poursuivi dans cette direction, bien qu'Aristote s'exposait ainsi à la critique de la divisibilité à l'infini de Zénon d'Élée mentionnée précédemment. Or au livre IV (211b14-b29), Aristote refuse pourtant de donner *un lieu* (« la limite immobile de l'enveloppe » (212a20), c'est-à-dire le cadre spatial fixe et indépendant que remplit un corps dans un instant donné) à toute partie d'un corps : « les parties qui sont à l'intérieur d'un lieu changent-elles non de lieu, mais de position » (Barreau, 1975, p. 427). Cette ambivalence pourrait être attribuable à une dichotomie méthodologique chez Aristote entre l'analyse logico-mathématique et l'« analyse phénoménologique », où le Stagirite se réfère souvent au sens commun (ex. : « *on ne dit pas* qu'il est en elle comme dans un lieu » (211a25)). Hervé Barreau remarque que « les termes n'ont pas le même sens quand on passe d'un niveau à l'autre » et qu'« Aristote ne semble pas s'en apercevoir » (1975, p. 434). C'est peut-être cette ambivalence chez Aristote qui empêcha Diodore de percevoir la contradiction derrière la notion d'ἀμερῆ.

Or, le même argument s'applique également au temps, et on y retrouve vraisemblablement une aporie parallèle entre l'indivisibilité ultime ou la divisibilité à l'infini de la dimension. Si le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore, comme le prétend Aristote, c'est sur l'instant-présent, lui-même indivisible (233b35), que repose la réalité du temps. La problématique aristotélicienne du temps est celle-ci : l'instant est-il toujours le même, ou toujours autre? Si l'instant coïncide toujours parfaitement avec lui-même, alors la succession chronologique est rompue, et les événements passés coexisteront

avec ceux d'aujourd'hui : l'instant devient paradoxalement atemporel. Or si l'instant est toujours autre, l'instant immédiatement antérieur ou postérieur se dérobe toujours devant un autre intermédiaire, et cela dans une régression à l'infini : le temps se décompose donc logiquement tout comme l'espace. Nous le verrons, cette deuxième aporie sera d'ailleurs partiellement évitée par Diodore par l'acceptation de certaines conséquences pour ainsi dire contre-intuitives de la défense de la coïncidence absolue de l'instant avec lui-même.

Pour sa part, si Aristote est conscient que le temps comme continu ne peut être pensé à partir de l'instant sans être nié, c'est par rapport au continu cosmologique fondamental, le *mouvement*, qu'il sera alors défini : « voilà ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur » (219a30). Si cette identification du temps au nombre était déjà présente chez les Pythagoriciens, l'ordre temporel est pour la première fois avec Aristote « immanent au mouvement lui-même » (Barreau, 1975, p. 431), car s'il y a effectivement un nombrant (l'homme), « le temps est le nombré et non ce par quoi nous nombrons » (219b5). En tant qu'abstrait du mouvement, le temps et l'espace ne sont plus extérieurs au devenir, et leurs unités respectives (le point et l'instant) doivent à la fois être pensées selon la répétition et la différence (« l'instant est d'une certaine manière le même, d'une autre pas : en tant qu'il est toujours ailleurs, il est différent » 219b10). Comme le souligne Hervé Barreau,

« le constituant matériel du point, du mobile et de l'instant reste toujours le même, mais dès que le point de vue du mouvement est introduit, alors le point, le mobile et l'instant deviennent “autres”, leur essence est la différence [...] On comprend ainsi que l'instant soit à la fois identique, comme configuration momentanée, et multiple, comme antérieur et postérieur. Ce que veut montrer Aristote, par son analyse, c'est que ces qualificatifs ne sont pas contradictoires : ils appartiennent, dirons-nous, à la traîne psychique de l'instant » (1975, p. 432).

Ainsi, ces unités numériques spatiales, temporelles et dynamiques (le mobile dans le cas du mouvement) sont à la fois *même* et *autre* qu'en délaissant l'aporie logique pour une analyse phénoménologique, car l'expérience seule permet de rendre compte du mouvement.

Fidèle au principe éléatique selon lequel le changeant est exclu du domaine de l'être, c'est donc à partir de l'indivisibilité spatio-temporelle ultime de l'ἀμερῆ et de l'*instant* inspirée essentiellement du Stagirite lui-même que la négation du *mobile* (ou le mouvement au présent, et non pas le mouvement en soi) sera donc argumentée par Diodore, renouvelant ainsi la stricte pensée mégarique. Voici l'argument de Diodore formulé de façon claire et précise par Sextus Empiricus :

« [...] le corps sans parties doit être contenu en un lieu sans parties, et pour cette raison il ne peut se mouvoir, ni en lui (car il le remplit tout entier; or ce qui doit se mouvoir exige un lieu plus grand que soi), ni dans le lieu où il n'est pas, puisqu'il n'y est pas encore pour s'y mouvoir. Par suite rien ne se meut » (*Adv. Math.*, X, 86, 1985, p. 43).

Si cet argument peut être interprété comme une critique d'Aristote, il exprime néanmoins ce dont ce dernier était pleinement conscient : l'impossibilité de rendre compte du mouvement de façon purement et strictement logique. D'ailleurs, la notion d'ἀμερῆ ne semble que préciser l'argument sans être nécessaire à sa validité, permettant surtout à

Diodore d'éviter la distinction aristotélicienne entre le lieu et la position : si nous n'avons qu'affaire à des touts, tout mouvement est nécessairement un changement de lieu. Il suffit de prendre un corps dont le tout est en mouvement, comme la flèche (selon l'illustre exemple de Zénon), pour remarquer qu'il est en repos dans un lieu unique à chaque instant pris dans son unité intrinsèque : « le repos infiniment répété serait-il alors le mouvement? L'infini est ici utilisé comme un acide contre la réalité; à son contact, elle se décompose » (Nietzsche, 1990, p. 52).

Cependant, l'originalité de l'argument de Diodore par rapport à ses prédécesseurs Éléates et Mégariques se trouve dans le fait que sa négation du *mobile* (ou encore du mouvement présent, inachevé) n'implique pas, selon lui, la négation du mouvement accompli : « cela même qui auparavant était vu en ce lieu-ci est vu maintenant en un autre lieu; ce qui ne se serait pas produit si le corps ne s'était pas mû... » (Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 86, 1985, p. 44). Au lieu de simplement nier le mouvement tels les anciens Mégariques, Diodore le réduit à « la succession cinématographique de ses états discontinus » (Vuillemin, 1984, p. 170). Afin de saisir la véritable origine de cette conclusion qui laisse pour le moins perplexe, nous devons encore une fois faire appel au livre VI de *La Physique*, où Aristote envisage précisément cette thèse pour finalement l'écarter :

« ce qui est sans parties peut être mû comme le serait quelqu'un assis dans le navire, pendant la course du navire, mais par lui-même il ne le peut. Supposons en effet que ce qui est sans parties change de AB vers BC, que ce soit d'une grandeur vers une grandeur, d'une spécificité vers une spécificité ou selon la contradiction; et soit D le temps premier dans lequel il change. Ainsi il est nécessaire que, pendant le temps où il change, il se trouve soit en AB soit en BC, soit en partie de l'un et en partie dans l'autre, car il en est ainsi de tout ce qui change. Mais une partie de lui ne sera pas dans chacun des deux car il serait morcelé. Et pas davantage il ne sera en BC, car il aura fini de changer alors qu'on le suppose en train de changer. Il lui reste donc qu'il soit en AB pendant le temps où il change; alors il sera en repos, car *il y aurait mouvement pour lui d'une seule manière, si le temps était composé d'instant, car dans l'instant il aurait toujours fini de se mouvoir et de changer, de sorte qu'il ne serait jamais en mouvement mais aurait toujours fini de se mouvoir* » (240b15-241a5, nos italiques).

Il est maintenant manifeste que l'argumentation de Diodore n'est pas éristique, malgré ce que la tradition a pu en juger : non seulement Diodore accepte les prémisses proposées par Aristote, mais assume également la conclusion, aussi hors du commun qu'elle puisse paraître. Or ce raisonnement est considéré valide par Aristote dans la mesure où le temps ne serait pas continu, mais consisterait en une succession d'instant, ce que bien sûr il réfute : tel est donc le désaccord fondamental entre Diodore et Aristote. Héritier de la philosophie mégarique, Diodore s'approprie donc la science physique aristotélicienne en tâchant de respecter les strictes lois de la raison qui seules donnent accès à la vérité, là où Aristote a vraisemblablement manqué de rigueur en considérant les impressions empiriques.

Or l'explication rationnelle du monde ne s'effectue que par la formulation d'assertions vraies sur les êtres. Le refus de Diodore de rendre compte du mouvement inachevé vient en partie du caractère changeant de l'inachèvement, qui ne permet pas qu'il

y ait une énonciation au présent sur un objet en mouvement qui soit toujours vraie. On objecta d'ailleurs à Diodore qu'il est incohérent d'affirmer le mouvement passé tout en niant la réalité du mouvement présent, car « si des choses sont vraies une fois accomplies, il est impossible qu'elles soient fausses pendant qu'elles s'accomplissent » (Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 91, 1985, p. 44). Diodore répondit à cette objection par le fait qu'il est possible qu'une énonciation sur des événements passés soit vraie (ex. : « Hélène a eu trois maris. »), mais qu'elle soit fausse lors des instants passés (par exemple lorsqu'elle fut mariée à Ménélas ou Pâris). Nous reviendrons sur le problème de la nature temporelle de l'énonciation; retenons de cet exemple que lorsqu'une chose est toujours en mouvement, c'est-à-dire en état d'inachèvement (dans ce cas-ci, la vie de Hélène), il est impossible de porter un jugement *nécessairement* vrai sur cette chose (il semble effectivement *possible* que Hélène se marie à plus de trois reprises avant sa mort). En effet, Aristote définit lui-même le mouvement comme « l'entéléchie [l'acte] de l'étant en puissance en tant que tel » (201a10). *La négation du mouvement inachevé renvoie donc à celle des êtres en puissance en tant que tels* : seuls les êtres en acte seraient donc réels pour Diodore. La question des êtres en puissance et du possible nous renvoie donc au Maître-argument de Diodore et à l'argumentation d'Aristote que nous trouvons dans *De Interpretatione et Méta.*, Θ, 3.

### 3. La critique aristotélicienne des Mégariques contre le Maître-argument

En effet, le manque de données biographiques concernant Aristote et Diodore fait obstacle à une reconstitution chronologique du fameux débat. En guise de compensation, nous analyserons donc brièvement l'argument de Diodore pour ensuite élucider, parallèlement à la thèse formulée dans *La Métaphysique*, le possible contre-argument d'Aristote au Maître-argument que nous retrouvons dans *De Interpretatione IX* afin de situer les conceptions du possible des deux penseurs au sein de leurs pensées respectives. Voici donc la version officielle de l'argument de Diodore formulé par Épictète :

« Il y a un conflit mutuel entre ces trois propositions : (1) “Toute proposition vraie portant sur le passé est nécessaire”, (2) “l'impossible ne suit pas logiquement du possible”, et (3) “il y a du possible qui n'est ni ne sera vrai”. Ayant aperçu ce conflit, Diodore utilisa la vraisemblance des deux premières propositions pour établir celle-ci : (4) “rien n'est possible sinon ce qui est vrai ou le sera” » (*Dissertationes*, II, 19 1-5, 1985, p. 47).

Concernant la proposition (1), Diodore se distingue encore une fois des Éléates; attribuant la modalité de la nécessité à un objet temporel, le Mégarique rompt avec la tradition en constatant qu'un mouvement achevé (passé) n'appartient plus au devenir et donc possède l'immutabilité nécessaire à la formulation de jugements de vérité à son sujet. Selon Muller, le sens de la proposition (2) dépend de la façon de comprendre le verbe ἀκολουθεῖν; s'il est compris dans un sens temporel (tel est le cas chez Schuhl), l'impossibilité s'applique à un événement qui, déclaré d'abord possible, devient impossible suite à sa non-réalisation en raison de (1); au contraire s'il est pris en un sens logique, ce qui est confirmé par l'usage des Anciens du verbe, alors il doit être compris comme une implication  $p \supset q$ , où si  $p$  est possible, on ne peut avoir  $q$  impossible. Or les deux sens se rejoignent forcément chez Diodore, car c'est dans la mesure où la possibilité d'une assertion ne peut impliquer logiquement que sa possibilité que le mouvement « présent », c'est-à-dire le devenir



inachevé, ne peut avoir aucun effet sur sa valeur de vérité. Afin de bien saisir l'argument dans toute sa portée, illustrons-le par l'exemple de Cicéron « Fabius mourra en mer » (*De Fato*, VI, 12; VII, 14; IX, 17-18, 1985, p. 88). Selon (3), « Fabius mourra en mer » est possiblement vrai tout au long de la vie de Fabius, jusqu'au jour où il meurt pourtant sur la terre ferme; ainsi, selon la proposition (1), « Fabius est mort en mer » est nécessairement faux au moment de sa mort, car il est impossible que Fabius ne meure en mer d'aucune façon, étant décédé sur la terre ferme; si nous acceptons finalement (2), il y a bel et bien contradiction entre les trois propositions, car la possibilité de « Fabius mourra en mer » ne peut impliquer logiquement son impossibilité. Diodore laisse donc tomber (3) pour (4) qui se trouve désormais compatible avec (1) et (2); ainsi, l'assertion « Fabius mourra sur la terre ferme » n'est possible que parce qu'elle n'implique pas son impossibilité et que lorsqu'elle se conjugue au passé elle devient nécessairement vraie.

Afin de réfuter Diodore et ainsi sauver les possibles qui ne se réalisent pas (donc (3)), Aristote précisera (1) en apportant la distinction entre *la nécessité simple* et *la nécessité conditionnelle* (ou logique). Selon lui, les Mégariques confondraient la nécessité qu'une chose existe lorsqu'elle existe (conditionnelle car il est nécessaire que la chose existe *si et seulement si* la chose existe), et la nécessité d'exister inconditionnellement; autrement dit, l'existence de la chose précède la nécessité conditionnelle, tandis que la nécessité simple d'exister est intrinsèque à l'essence même de la chose (2007, *De Interpretatione* 19a23). Cette nécessité conditionnelle est également comprise par Aristote comme celle de l'application des principes logiques aux étants (dans ce cas, celui du tiers-exclu), et non celle de leur existence en soi : « Tout nécessairement est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, sans dire autant, si l'on divise, que l'un des deux est nécessaire. » (19a30). Or si cette distinction fait bel et bien écho dans le reste de l'œuvre d'Aristote, premièrement avec le statut ontologique des corps célestes et des autres êtres éternels (comme la diagonale en *Méta.* Θ, 4) d'un côté, et celui des substances composées de l'autre, aucun fragment ne nous permet de la supposer chez Diodore, malgré le postulat de Muller qui prend pour acquis son adoption implicite d'une ontologie éléatique. Or si la nécessité conditionnelle n'est pas reconnue par Diodore, son principe de rétrogradation permettrait, selon Jules Vuillemin, d'étendre *a priori* la vérité concernant l'existence d'un état de choses (« Fabius mourra en mer ») au temps tout entier par l'attribution de la nécessité à tout ce qui est, ce qui entraînerait par conséquent le nécessitarisme. C'est d'ailleurs cette conséquence qu'Aristote veut absolument éviter, car ses implications sont « contraires à l'expérience du devenir, à la contingence et à la puissance des contraires tant dans la volonté humaine que dans les événements dus au hasard ou à une causalité non nécessitante » (Vuillemin, 1984, pp. 160, 161). Par le concept de nécessité conditionnelle, Aristote préserve donc la possibilité d'états contingents des choses, car s'il est nécessaire qu'un étant soit blanc ou non-blanc à un instant  $t$ , l'existence ou la privation effective de cette qualité en  $t$  n'est pas nécessaire pour autant.

Or cet argument de Diodore mène-t-il réellement, comme Aristote peut-être l'interprétait (si sa critique est bel et bien adressée à Diodore), à un nécessitarisme?<sup>5</sup> Tout dépend du sens que l'on attribue à la proposition (4). En effet, cette proposition de Diodore peut être interprétée de deux façons :

- α) Si l'existence de  $a$  à l'instant futur  $t_0$  est possible, l'existence de  $a$  à l'instant  $t_0$  est déjà déterminée à l'instant présent  $t_m$ .
- β) Si l'existence de  $a$  à l'instant futur  $t_0$  est possible, l'existence de  $a$  à l'instant  $t_0$  ne sera déterminée qu'à l'instant  $t_0$ .

En fait, un fragment de Boèce nous livrant systématiquement la table des modalités diodoréenne semble confirmer  $\beta$  en faisant explicitement la distinction chez Diodore entre le possible, définit comme « ce qui est ou sera vrai », et le nécessaire, étant « ce qui est vrai et ne sera pas faux » (*Comm. In Arist. De interpr. sec. ed.*, 234, 10-235, 9. Meiser, 1985, p. 50). L'interprétation nécessariste de Diodore n'est d'ailleurs cohérente que si l'on se limite à l'étude de certains fragments isolés; Muller va même jusqu'à défendre l'idée que, prise globalement au sein de la philosophie mégarique, la conception diodoréenne du possible représente une « position classique des philosophies de la liberté » (1984, p. 23). Il n'y a donc pas de principe de rétrogradation chez Diodore, et ce dernier n'oppose pas simplement la nécessité éleatique au possible aristotélicien. Ceci semble d'ailleurs confirmer la thèse de Muller, selon laquelle *De Interpretatione IX* ne serait pas une tentative de résolution du Maître-argument, mais une critique du nécessitarisme en général, qu'il se présente sous la bannière mégarique ou éleate. De plus, la distinction établie par Aristote ne lui permet pas de sauver la proposition (3), car il adhère toujours aux propositions (1) (« On ne délibère pas non plus de ce qui s'est produit, mais de ce qui est à venir et tient du possible. Or ce qui s'est produit n'a plus la possibilité de ne pas se produire » (2004, *Éth. à Nic.*, 1139b 7-9)) et (2) (*Méta.*,  $\Theta$ , 4, 1047b 14 et *Méta.*,  $\Theta$ , 3, 1047a 24-26) de l'argument.

Ainsi, le point fondamentalement divergent entre Diodore et Aristote concerne l'existence des possibles qui ne se réalisent jamais. Selon la tradition mégarique, il est effectivement absurde de postuler l'existence de ce qui n'est jamais effectif, relevant davantage du non-être que de l'être. Or ce postulat est-il réellement attribuable à Aristote? Selon Pierre Aubenque, si le Stagirite « envisage le temps dans sa totalité, il y a identité entre l'être et le pouvoir-être [...] Aristote ignore ce que Leibniz appelle "le mystère des possibles qui n'arriveront jamais" » (1962, p. 91). C'est d'ailleurs en vertu de ce *principe de plénitude* prêté à Aristote que certains commentateurs dont J. Hintikka n'hésitent pas à parler d'un possible diodoréen chez Aristote, manifeste notamment dans *De Caelo*, 283b6.

Or afin de vérifier la validité de ce rapprochement, il est nécessaire d'analyser brièvement différents sens par lesquels Aristote parle du possible, spécifiquement au cours de *La Métaphysique* où différents sens sont exploités et distingués. Premièrement, *le possible* ( $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ ) est défini en *Méta.*,  $\Delta$ , 12 (Aristote fera également un retour sur ce sens de  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  en *Méta.*,  $\Theta$ , 1) en rapport avec *la puissance* ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) : « On appelle puissance le principe du mouvement ( $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) ou du changement ( $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$ ), qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre » (1953, *Meta.* 1019a15-16). Aristote se réfère à la puissance de l'agent, à la capacité du médecin, de l'architecte, etc. d'exercer son art (de guérir, de bâtir, etc.). Corrélativement, le patient doit donc avoir la puissance de subir et d'être changé. Mais ces deux possibles ne représentent que les deux faces du possible en tant que  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  ; ainsi,  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  sera défini à la fois comme « ce qui a un principe de mouvement ou de changement » (1019a34) et comme « ce sur quoi quelque autre être a une puissance de ce genre » (1019a35-b1). Comme le résume J.-L. Solère, la notion de  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  « est d'abord et fortement inscrite dans le cadre cosmologique » (2004, p. 39). La distinction entre les possibles diodoréens et aristotéliciens est en ce sens bien claire : *si l'existence du mouvement et du changement est assumée par Diodore, ce ne sont pas les choses qui se meuvent, mais, identiques à elles-mêmes à chaque instant, elles ne témoignent du devenir qu'en relation avec l'état de choses à des instants passés*. Anticipant Martin Heidegger, Diodore aurait peut-être été guidé par l'intuition selon laquelle le mouvement n'appartient pas aux étants, ou ne peut pas être pensé à partir de l'étant.

Or Aristote dote le possible d'une première dimension logique, précisant qu'un δυνατόν peut se réaliser ou ne pas se réaliser (1019b12-13). C'est d'ailleurs sur ce point qu'Aristote entrera en confrontation avec les Mégariques, qui prétendent « qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, et que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance » (1046b29-30) et selon Boèce, Aristote attribue directement à Diodore « le possible qui est dit possible précisément parce qu'il est déjà en acte ». (*Comm. in Arist. De interpr., sec., ed., 412, 8-21 Meiser, 1985, p. 51*). Les conséquences « absurdes » d'une telle conception sont alors énumérées : α) un homme cesse d'être architecte au moment même où il arrête de bâtir, et redevient *ex nihilo* architecte en se mettant à nouveau au travail; β) un être inanimé n'a seulement la puissance d'être senti que lorsqu'il est effectivement senti, donc s'il n'est pas senti en acte il est donc réduit à néant, ce qui aboutit dans un sensualisme; γ) un homme a seulement la faculté de sentir lorsqu'il sent, et donc le même homme peut être aveugle, sourd, etc. plusieurs fois par jour (1046b30-1047a10). Dans un deuxième temps, en identifiant δυνατόν et δύναμις, Aristote prétend que le refus de la distinction entre puissance et acte culmine dans un nécessitarisme. Pire encore, la thèse mégarique signifierait l'anéantissement du mouvement et du devenir :

« l'être debout sera toujours debout, et l'être assis toujours assis : il ne pourra pas se lever, s'il est assis, puisque ce qui n'a pas la puissance de se lever sera dans l'impossibilité de se lever [...] il est manifeste que puissance et acte sont des choses différentes » (1047a10-20).

Si cette critique est bel et bien adressée à Diodore comme semble le suggérer Boèce, elle ne rend certainement pas justice à sa notion du possible, et encore moins à l'ensemble de sa pensée. En fait, la critique aristotélicienne des Mégariques n'est légitime que si l'on accepte l'identité entre δυνατόν et δύναμις, ce que rejette Diodore selon les témoignages qui nous sont parvenus. C'est dans la mesure où, correspondant avec sa théorie physique des corps sans parties, le Mégarique nie la distinction ontologique entre *la substance* et *l'accident* qu'il refuse de penser toute relation entre une capacité ontique d'agir ou de pâtir avec un possible ontologique; admettre cette distinction mènerait à accepter la pluralité des significations de l'être, ce qui est bien entendu étranger à la tradition mégarique. Ainsi, en réponse à α), il est possible selon Diodore qu'Hippocrate guérisse une maladie si et seulement s'il exerce ou exercera l'art de la médecine dans le futur; cet exercice n'a pas à être en acte à tout moment pour qu'il soit possible, mais son actualité confirme plutôt sa possibilité. Cette thèse s'accorde parfaitement avec celle d'Aristote, car une faculté qui n'est jamais mise en pratique n'existe pas. De plus, la conséquence de γ) n'est pas attribuable à Diodore, car si ce dernier refuse d'attribuer des puissances qui ne sont pas actualisées à des substances (dans ce cas, la sensation), il refuse *a fortiori* d'en imputer la privation (l'insensibilité); encore une fois, la véritable possibilité qu'un homme voit est tout à fait indépendante des spéculations humaines sur les capacités d'un agent. Enfin, cette analyse nous révèle que contrairement à ce que prétend Aristote, une notion du possible détachée de la δύναμις d'une substance ne mène pas à la négation du mouvement et du changement, car il est tout à fait possible qu'un homme assis se lève si et seulement si il finit bien par se lever.

Ainsi, contrairement à Diodore, le possible chez Aristote « n'est pas considéré en soi, dans l'absolu, mais déterminé par rapport à l'existant réel dont il est un aspect » (Solère, 2004, p. 43). Or s'il est pris dans sa totalité<sup>6</sup> et non pas exclusivement par rapport à

la réalisation d'une puissance, le possible aristotélicien est-il assimilable au possible diodoréen en vertu du principe de plénitude? Selon ce principe, « est possible ce qui est au moins une fois » : s'il s'applique aux générations et corruptions des êtres en puissance (« Il est impossible pour un être corruptible de ne jamais être corrompu » (1962, *De Caelo* 283a24)), il ne semble cependant pas s'appliquer aux possibilités accidentelles relatives à tel ou tel individu, ni aux événements fixés à un temps défini. Ainsi,

« tout ce qui peut arriver à une chose existant pendant un temps limité ne se réalise pas, car précisément sa durée est finie. C'est à l'inverse en raison de l'infinité de sa durée que peut se réaliser tout ce qui est possible à un sujet tel que la matière » (Solère, 2004, p. 92).

En vertu de l'indétermination des causes matérielles, un être par accident possède des causes « inordonnées et en nombre infini » (1065a26), de sorte qu'une bataille navale, pour prendre l'exemple d'Aristote (19a30), *peut* avoir lieu demain sans qu'elle ait effectivement lieu le jour suivant; par contre, selon le principe de plénitude, si l'énoncé « Une bataille navale aura lieu demain » n'était jamais vrai dans un temps infini, l'événement serait donc impossible (Hintikka, 1964, p. 477). Comme aucune science ne peut être fondée sur la connaissance des états des étants singuliers, seule une approximation probabiliste du contingent qui relève davantage de l'opinion que de la connaissance est admise par Aristote. Or si Diodore accepte une certaine indétermination essentielle à l'être même distinguant entre le possible et le nécessaire, ne devrait-il pas se ranger du côté d'Aristote et concéder l'existence des possibles non-réalisés? Il est certes problématique pour Diodore de défendre l'indétermination ontologique sans la penser comme une sorte de non-être (tel qu'Aristote pense la matière), et ce paradoxe semble démontrer les limites d'une interprétation non-nécessariste de Diodore. Mais dans la mesure où les ἀμερῆ se trouvent, à chaque instant, identiques à eux-mêmes tout en *dévoilant* le devenir, Diodore n'aurait-il pas découvert une ingénieuse façon de traduire l'autre au même, la pluralité à l'unité, le devenir à l'être? S'il refuse de parler des étants en puissance, c'est non seulement pour éviter la vaine opinion probabiliste sur l'ordre des choses, mais surtout pour éviter qu'on explique le possible par une notion contradictoire (un être qui n'est pas), tout comme il refusa de rendre compte du mouvement de façon contradictoire (un instant qui est même et autre).

#### 4. Conclusion

Selon Pierre Aubenque, le temps pour Aristote n'était plus le lieu de l'oubli comme chez Platon, ni celui du dévoilement, conception qu'aurait finalement écartée le Stagirite (1964, p. 91). Le temps de Diodore est assurément le lieu du dévoilement, bien que le dévoilé est une vérité dont le statut et la valeur restent problématiques pour les herméneutes : le Mégarique la considérerait-il comme une vérité secondaire relative à un ordre ontique contingent, où était-il guidé par l'intuition que cette vérité, livrée par le temps dans la nécessité de l'instant, ne méritait pas moins notre contemplation que les vérités absolues de l'Être? S'il est effectivement pertinent d'interpréter, comme nous l'avons démontré, la pensée diodoréenne comme une radicalisation et une correction mégariques de la pensée aristotélicienne, l'appropriation critique d'Aristote permet à Diodore de dépasser la priorité aristotélicienne de l'acte selon *la substance*; en effet, ni l'effectivité ni la possibilité ne sont pensées en fonction des étants, car toute tentative de penser l'ordre causal du monde

témoigne d'un manque flagrant de rigueur rationnelle. Le possible prend donc une dimension absolue et n'est entravé, en principe, par aucune détermination ontique.

Diodore peut-il donc être considéré comme un précurseur oublié de Heidegger? Ce dernier avait étonnamment les Mégariques en estime, car « ils faisaient partie des penseurs de l'Antiquité pour qui l'être était encore un problème » (Boulot, 2001, p. 433). Tandis que chez Aristote δύναμις et ἐνέργεια n'étaient pas considérés comme des catégories, Heidegger perçoit dans la thèse mégarique l'appréhension d'un *accomplissement* (χίτησις) qui n'est pas un mouvement; l'interprétation de Heidegger n'est d'ailleurs pas excentrique, car si les Mégariques niaient l'existence de la δύναμις aristotélicienne, ils devaient également rejeter son complément, l'ἐνέργεια, et ainsi affirmer une actualisation ontologique qui est libérée du paradigme de la substance. Malgré tout, il est fort probable, comme en témoigne Alain Boulot, qu'Heidegger considérait l'ontologie mégarique comme la représentante de la version radicale, même latente de la métaphysique grecque de la présence : Aristote aurait surtout raté l'occasion d'un véritable dépassement de cette métaphysique en *Méta.*, Θ, 3. Or le bref contact de Heidegger avec les Mégariques s'est fait par la critique d'Aristote. Si Heidegger avait eu accès à l'ensemble des fragments sur les Mégariques, en aurait-il jugé autrement? Aurait-il pu voir en le possible diodoréen une intuition obscure d'une identité entre l'être et le temps, cet χίτησις qui dévoilerait la vérité de l'être?

---

1 G. Seel note que l'argument n'est désormais plus jugé sophistique (et donc incorrecte) par la majorité des commentateurs que depuis les travaux de Mates et Prior, datant respectivement de 1953 et 1957 : depuis, au moins 10 tentatives rigoureuses et originales de reconstruire logiquement l'argument ont été publiées (Seel, 1982, p. 294).

2 Si l'on insiste généralement sur la formation éléatique d'Euclide de Mégare (dont Schuhl (1960, p.35) et Humbert (1967, p.275)), Muller met un bémol quant au rapport constitutif du mouvement éléate sur le mégarique; si Diogène Laërce nous apprend qu' « il [Euclide de Mégare] étudia aussi les doctrines de Parménide », le fondateur de l'École de Mégare est avant tout présenté comme un grand disciple de Socrate (notamment dans le *Théétète* de Platon), lequel fut d'ailleurs son hôte lors de son séjour à Mégare (1988, pp. 36, 37).

3 Si Diodore était un « jeune contemporain » d'Aristote (certains commentateurs admettent une possible influence de Diodore sur Aristote sur une douzaine d'années (334-322)), rien ne nous assure qu'un véritable débat ait eu lieu entre les deux. Or certains scénarios sont chronologiquement et biographiquement plus probables que d'autres. Par exemple, *La Physique* et *De Interpretatione* étant généralement considérées comme des œuvres de jeunesse d'Aristote, il est possible que les arguments de Diodore contre le mouvement des corps sans parties soient une critique de *La Physique*, et que le *κυριεύων λόγος* soit une réfutation des futurs contingents développés dans *De interpretatione* IX. Il se pourrait même que la critique aristotélicienne des Mégariques développée en *Méta*, Θ, 3-4 soit implicitement adressée à Diodore et constitue une réplique aux arguments diodoréens (Muller, 1985, pp. 134, 204; Seel, 1982, p. 312, 313). Contrairement à l'ordre de Muller et Seel, Jules Vuillemin considère le *κυριεύων λόγος* comme une critique de *De Caelo*, et *De Interpretatione* IX comme une réponse implicite à l'argument de Diodore (Vuillemin, 1984, p. 159).

4 Selon Robin, le propre de l'argumentation éristique est de déduire « sur une question donnée, d'une réponse *probable*, c'est-à-dire approuvée par un interlocuteur supposé ou qui a l'approbation » les conséquences qu'elle comporte, tout en démontrant que ces conséquences, « qui se contredisent entre elles, contredisent la thèse initiale et conduisent à une thèse opposée, qui n'est pas moins probable que l'autre; si bien que l'adversaire, ayant le choix entre deux alternatives, aura successivement admis le *oui* et le *non* sur le même sujet » (Robin, 1948 p. 111). Si la notion de *ἀμερῆ* n'est donc pas exclusivement amenée dans le cadre d'une argumentation contre la réalité du mouvement, elle n'est donc pas instrumentale et peut être considérée comme partie intégrante de l'ontologie diodoréenne.

5 J. Tricot (1953, p. 488), Vuillemin et Schuhl s'entendent avec Aristote et plusieurs penseurs antiques (dont Cicéron, qui a lui-même formulé le Maître-argument) sur le nécessitarisme de Diodore, contrairement à Muller (1984, pp. 22, 23) et Seel (1982, p.308).

6 Ce deuxième sens du possible aristotélicien est-il purement logique? En *Méta.*, Δ, 12, Aristote propose une définition du possible qui semble dépendre uniquement des valeurs de vérité et de fausseté de différentes propositions modales : le possible serait « ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux » (1019b27-29). Mais comme le mentionnent Solère et Muller, la table des modalités de Diodore tout comme celle d'Aristote sont en intime relation avec leur ontologie et leur cosmologie respectives : ces règles logiques modales sont ainsi abstraites d'un ordre immanent aux choses qui est appréhendé.

---

## Références

- Aristote (1953). *La Métaphysique*. trad. J. Tricot, Paris : Vrin.
- Aristote (1999). *La Physique*. trad. A. Stevens, Paris : Vrin.
- Aristote (2004). *Éthique à Nicomaque*. trad. R. Bodéüs, Paris : Flammarion.
- Aristote (2007). *Catégories, Sur l'interprétation*. trad. Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : PUF.
- Barreau, H. (1975). Espace et temps chez Aristote. *Revue de métaphysique et de morale*, 80.
- Barreau, H. (1982). Le Traité aristotélicien du temps, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 163 (no. 3).
- Boulot, A. (2001). Heidegger et les Mégariques. *Socrate et les socratiques*. dir. Romerey Dherbey, Paris : Vrin.
- Collobert, C. (1993). *L'Être de Parménide ou le refus du temps*. Paris : Kimé.
- Couloubaritsis, L. (1999). Introduction à « La Physique ». *La Physique*. trad. A. Stevens, Paris : Vrin.
- Hintikka, J. (1964). The Once and the Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in The Interpretation IX. *The Philosophical Review*, 73 (no. 4).
- Humbert, J. (1967). *Socrate et les petits socratiques*. Paris : PUF.
- Muller, R. (1984). Signification historique et philosophique de l'argument souverain de Diodore. *Revue de philosophie ancienne*, 2 (no. 1).
- Muller, R. (1985). *Les Mégariques : Fragments et témoignages*. trad. et commentaires Robert Muller, Paris : Vrin.
- Muller, R. (1988). *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris : Vrin.
- Nietzsche, F. ([1870-1873] 1990). *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris : Gallimard.
- Robin, L. (1948). *La pensée grecque*. Paris : Albin Michel.
- Rosen, S. (1982). La critique aristotélicienne des Mégariques. *Études philosophiques*, 3.
- Schuhl, P-M. (1960). *Le Dominateur et les possibles*. Paris : PUF.
- Seel, G. (1982). Diodore domine-t-il Aristote?. *Revue de métaphysique et de morale*, 87 (no. 3).
- Solère, J-L. (2004). Le possible selon Aristote. *Revue de philosophie ancienne*, 22 (no. 2).
- Vuillemin, J. (1984). *Nécessité ou contingence : aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris : Minuit.
- Vuillemin, J. (1984). Un système de fatalisme logique : Diodore Kronos. *Revue de philosophie ancienne*, 2 (no. 1).
- Zafiropulo, J. (1950). *L'École Éléate*. Paris : Les Belles Lettres.