



## L'art dialectique dans la philosophie d'Aristote

Georges Frappier

Volume 33, numéro 2, 1977

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705605ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705605ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Frappier, G. (1977). L'art dialectique dans la philosophie d'Aristote. *Laval théologique et philosophique*, 33(2), 115–134. <https://doi.org/10.7202/705605ar>

# L'ART DIALECTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

Georges FRAPPIER

« Il se pourrait . . . que l'interprétation de la philosophie d'Aristote ait avantage à s'appuyer sur l'étude des *Topiques* »<sup>1</sup>. Telle est sans doute la raison qui tient lieu de feu sacré à Jacques Brunschwig et qui lui donne le courage de s'attaquer à une nouvelle édition de l'œuvre peut-être la plus rébarbative de toute la production aristotélicienne. Nous voudrions donner suite à ce projet en essayant de montrer jusqu'à quel point il est vrai que la philosophie d'Aristote n'est intelligible que dans le contexte de la pratique dialectique. Plus modestement ici, après avoir décrit quelque peu l'art dialectique et deux de ses usages, nous allons proposer une illustration pour chacun de ces usages, ces illustrations étant toutes deux tirées d'un traité scientifique, celui *De l'âme*<sup>2</sup>.

Ce faisant, nous feignons d'ignorer les idées admises au sujet de la valeur limitée de l'art dialectique tel que décrit dans les *Topiques*. En effet, il est d'usage aujourd'hui de ne jurer que par la science. Et, à ce sujet, il est assez curieux de voir un spécialiste du Stagirite faire remonter cette attitude au fondateur de la logique lui-même. En effet, selon Ross, « la discussion appartient à un mode de pensée révolue . . . Aristote a lui-même ouvert une meilleure voie, celle de la science; ce sont ses propres *analytiques* qui ont rendu ses *Topiques* surrannés »<sup>3</sup>. Vouloir redonner à la dialectique la place qui lui revient dans la science est presque un défi.

Ce défi, nous l'avons relevé, mais seulement jusqu'à un certain point. Ce n'est pas avec l'analyse de deux courts passages tirés de son immense production scientifique que nous aurons définitivement répondu à la question de savoir si Aristote a utilisé les règles de son art dialectique. En fait, nous espérons simplement proposer ici une interprétation de la dialectique et susciter ainsi l'intérêt des chercheurs à refaire l'analyse des traités du philosophe, y compris celui *De l'âme*.

---

1. Jacques BRUNSCHWIG, *Introd. à son éd. des Topiques d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, T. I, p. XVI.

2. La thèse, non publiée, de l'auteur contient une analyse complète du traité *De l'âme* ainsi que des *Topiques*.

3. W. D. ROSS, *Aristote*, Paris, Payot, 1930, p. 86. Brunschwig lui-même voit dans les *Topiques* un conflit interne qui ne sera résolu que dans la rédaction des *analytiques* : *op. cit.*, pp. LII-LV.

## I. DESCRIPTION DE L'ART DIALECTIQUE

A. *La méthode*

Aristote n'a pas développé, dans ses *Topiques*, la notion de méthode. Nous tâcherons de suppléer à cette carence, d'autant plus que cette notion, nous semble-t-il, est la clef nous permettant de comprendre le traité dans son ensemble. Par la même occasion, nous nous arrêterons à l'élément principal de la méthode, à savoir, le lieu : c'est là une autre notion que le philosophe suppose connue.

Si la méthode était quelque chose à inventer, une bonne façon d'en atteindre la compréhension serait de suivre sa genèse à travers l'histoire. Ainsi, si l'on en croit Aristote lui-même — dans le texte final des *Réfutations sophistiques*, où il revient sur son intention initiale<sup>4</sup> —, il y aurait eu deux phases dans cette genèse. Premièrement, on ne retrouve, dans ce qui est transmis, que des œuvres de praticiens, des arguments complets qu'il s'agit de mémoriser et d'utiliser en temps opportun. Deuxièmement, à partir de cet empirisme, on s'élève vers l'universel englobant tous les cas particuliers; on assiste, dans ce cas, à la constitution de l'art, à la découverte de la méthode<sup>5</sup>.

Dans un cas, nous sommes devant des produits que l'homme a faits naturellement, avec plus ou moins d'expérience; et dans l'autre, nous assistons à l'enrichissement d'une capacité de produire de façon universelle. Dans le langage aristotélicien, cette capacité d'universaliser appartient à l'art. Or, l'art, comme vertu intellectuelle, est une disposition à produire une œuvre extérieure, mais c'est une disposition accompagnée de raison vraie<sup>6</sup>, c'est-à-dire accompagnée de la règle universelle permettant une bonne production. D'où l'on voit la relation de la méthode avec l'art : pour autant qu'elle assume une production bonne, la méthode tient lieu de « raison vraie ». L'œuvre préliminaire de l'art est donc de se constituer comme tel, de s'accompagner de raison vraie, de découvrir la cause universelle de la production, en un mot, de s'inventer une méthode<sup>7</sup>.

Définir la méthode comme étant ce grâce à quoi nous pourrions syllogiser<sup>8</sup>, c'est donc la voir dans son rôle de moyen par rapport à une fin, c'est la considérer comme un instrument séparé, c'est pratiquement l'identifier à un manuel d'usage. Si telle est la définition qu'on veut bien lui donner, sa découverte exige que nous lui reconnaissons deux qualités essentielles. La méthode doit d'abord être complète; ce doit être un ensemble contenant toutes les possibilités, et ce, pour répondre au but fixé, à savoir, la possession de l'habileté pouvant parer à toute éventualité. Elle doit aussi être ordonnée dans ses éléments de façon à ce que celui qui en fait usage puisse procéder systématiquement, rapidement, sans répétition.

4. Ch. 34, 183 b 36-184 a 8.

5. Pour une réflexion générale sur l'art par comparaison à l'expérience, voir *Métaph.*, A. ch. 1<sup>er</sup>.

6. Voir *Ethique à Nicomaque*, VI, 4, 1140 a 10.

7. Aristote souligne cet aspect dans *Rhétorique*, I, 1, 1354 a 7-11, lequel traité correspond, point par point, à celui de la dialectique.

8. *Top.*, I, 1, 100 a 18-19.

Pour compléter cette réflexion sur la notion de méthode, il faudrait pouvoir en trouver comme une confirmation dans le mot lui-même. Or, l'étymologie du mot « méthode » est difficile à cerner. Nous ne ferons, ici, que suggérer quelques possibilités. Le mot contient vraisemblablement la préposition *μετά* et le mot *δδός*, chemin. Si la préposition signifie l'accompagnement, « méthode » voudrait dire « chemin d'accompagnement » et l'on obtiendrait de la sorte une expression équivalente à celle de l'*Éthique*, mentionnée plus haut, à savoir « accompagnée de raison vraie », *μετὰ λόγον ἀληθοῦς*<sup>9</sup>. Si, par ailleurs, la préposition a le sens de direction, ou bien « méthode » pourrait vouloir dire « chemin dirigé vers » et l'on rejoindrait ainsi cette notion dans son rôle de moyen; ou encore, méthode pourrait vouloir dire « chemin intérieurement ordonné » de façon à passer par tous les lieux, et l'on rejoindrait ainsi la notion dans sa qualité ultime, celle d'être systématique.

Cette dernière suggestion nous laisse imaginer le lien qu'il peut y avoir entre la méthode et les lieux. Que cette suggestion soit la bonne ou non, le lien existe réellement, comme nous le verrons à l'instant.

### B. Les éléments de la méthode : les lieux

Reprenons notre petit tableau historique et voyons d'un peu plus près la première phase, telle que décrite par Aristote. On transmettait, dit-il, des discours sous lesquels on pensait que *retombent*<sup>10</sup> les arguments. Chaque discours peut être considéré comme un élément de la méthode, encore que ce soit un élément assez grossier et une méthode plutôt rudimentaire. Mais, cet élément qu'est le discours joue déjà le rôle d'un lieu puisqu'on y retrouve, comme dans un lieu, un argument.

On peut imaginer le poids à traîner, chaque argument devant être typifié dans un discours. Il était normal de voir l'homme chercher à simplifier ces lieux, et à en multiplier l'usage. D'où apparaît la deuxième phase, là où l'on découvre la véritable méthode. Rejoignant ici l'universel, l'élément possède son caractère propre, celui d'être quelque chose de premier, de petit, d'indivisible<sup>11</sup>. Et le lieu dialectique, comme élément de la méthode, est défini, encore une fois, comme étant ce sous quoi *retombent*<sup>12</sup> non plus un, mais plusieurs arguments.

On peut compléter cette définition du lieu dialectique en y ajoutant ce qui appartient à la méthode. En effet, si la méthode est un ensemble que l'on peut diviser en un certain nombre de parties couvrant, chacune, une sorte de problèmes, il est possible de définir le lieu comme élément participant du but visé par la méthode, à savoir, la capacité de raisonner sur tout problème. C'est ainsi

9. *Eth. à Nic.*, 1140 a 10.

10. *Réf. soph.*, 34, 183 b 39 : *ἐμπίπτειν*.

11. Voir *Métaph.*, Δ.

12. *Rhétor.*, II, 26, 1403 a 17 : *ἐμπίπτει*.

qu' Aristote définit le lieu comme étant ce grâce à quoi nous aurons abondance et facilité, *ἐνπορήσομεν*, donc capacité, pour traiter chaque sorte de problèmes<sup>13</sup>.

Il reste à démontrer la sorte de communauté qui caractérise proprement le lieu dialectique dans son rôle de principe. D'abord, il faut bien dire qu'il s'agit d'un principe commun puisqu'il a pour fonction d'atteindre le multiple; et encore, que ce doit être un principe commun non approprié à un genre déterminé de choses<sup>14</sup> puisque celui qui l'utilise, le dialecticien, est par définition ignorant de la classification scientifique. Quelle est donc la communauté du lieu dialectique ? Malgré son ouverture sur le multiple, le lieu commun doit quand même se ramener à l'unité d'une certaine mesure, ceci afin de rendre possible la constitution même de l'art dialectique. Dès lors, quelle est cette unité, propre au dialecticien, et qui lui permet de relier la multiplicité des choses ? Pour autant qu'il est logicien, le dialecticien a la possibilité de connaître toutes choses, non en elles-mêmes, mais en tant que considérées par la raison. C'est ainsi que le lieu dialectique a une communauté de raison; et Aristote exprime cette idée d'une façon particulière quand il dit que les lieux sont comme les négations<sup>15</sup>; en effet, les négations aussi doivent leur être et leur unité à la raison. Cette sorte de communauté est celle des sujets que la logique considère, comme, par exemple, « genre », « espèce », « propre », etc. Ces notions logiques, considérées dans leurs conditions propres, servent donc de cadres de référence à travers lesquels le dialecticien envisage toute réalité.

On peut remarquer que ces notions de raison sont sujets de toute la logique. À ce titre, la logique est comme une science. Et chacune de ses parties fait l'analyse d'un aspect de l'activité rationnelle. Ainsi, par exemple, les *Premiers analytiques* nous font connaître les conditions du syllogisme en général; les *Seconds analytiques*, du syllogisme démonstratif; et les *Topiques* peuvent ajouter à cela une petite analyse du syllogisme non démonstratif. Mais il faut noter que ce dernier traité n'a pas pour but principal de faire une analyse: il cherche plutôt à inventorier une méthode, la méthode commune. À ce titre, ce traité de logique apparaît comme un art fait pour l'usage<sup>16</sup>: le dialecticien peut y recourir, se servant des considérations logiques comme de principes à partir desquels il peut trouver à argumenter. De la sorte, la formulation de chacun des lieux peut se comprendre aisément. On y retrouve presque invariablement deux parties: l'une qui nous dit de regarder quelque part, et l'autre qui nous donne le pourquoi, une formule de recherche et une formule probative<sup>17</sup>. En fait, la partie probative du lieu indique le

13. *Top.*, VII, 5, 155 a 37-38; à en croire certains, personne, pas même Aristote, n'aurait donné une définition du lieu dialectique: on en reste à des analogies (cf. Brunschwig, *op. cit.*, pp. XXXVIII et XXXIX, n. 3).

14. Autrement dit, le lieu doit être commun à toute science, droit, physique, politique, etc.: cf. *Rhétor.*, I, 2, 1358 a 12-17 et *Réf. soph.*, 9, 170 a 34-36.

15. *Réf. soph.*, 11, 172 a 38.

16. Cette distinction entre la *logica docens* (englobant la dialectique) et la *logica utens* (qui n'est que la dialectique) en est une fournie par les scolastiques; voir, par ex., le commentaire de Thomas d'Aquin aux *Sec. anal.* (éd. Marietti, n° 171).

17. Suivant DE PATER, La fonction du lieu . . . , dans *Aristotle on Dialectic: The Topics*, Oxford, 1968, p. 177.

rattachement des *Topiques* à la réflexion proprement logique; et la partie qui invite à la recherche en est l'aboutissement, pour le dialecticien, lui qui est un praticien de la logique. C'est ainsi que le traité des *Topiques* peut, par les lieux, refléter toute la logique, et ce, dans un but bien déterminé; ceci est suffisant pour assurer à ce traité sa raison d'être<sup>18</sup>.

Complétons ces réflexions sur les éléments de la méthode en nous arrêtant au mot « lieu ». Dans son sens premier, physique, le lieu est clairement vu comme étant ce à l'intérieur de quoi se trouve quelque chose. Le mot est donc particulièrement bien choisi pour désigner, par analogie, ce à l'intérieur de quoi se trouvent des arguments<sup>19</sup>. Mais cette remarque reste générale. Il est possible de pénétrer plus avant dans l'usage que les anciens faisaient du mot « lieu ». Nous obtiendrons du reste, de la sorte, une attestation de notre interprétation du lieu comme étant commun par rapport aux choses réelles.

Aujourd'hui<sup>20</sup>, on est généralement d'accord pour dire que le choix du mot « lieu » n'est pas sans rapport avec l'art de la mémorisation, tel que pratiqué par les anciens. Ceux-ci, en effet, aidaient la mémoire en situant les objets, qu'ils voulaient se remémorer, dans des lieux évidemment plus communs, moins nombreux que ces objets. On peut remarquer, dès lors, que cette relation commune, dans la mémoire, est semblable à celle du lieu dialectique en ce que toutes les deux procèdent d'une classification qui est tout à fait extrinsèque par rapport aux choses réelles : en effet, pour se remémorer, l'homme n'a pas besoin de classer les choses pour ce qu'elles sont en elles-mêmes; il se contente facilement de points de repère tout à fait extrinsèques. Si l'usage du mot « lieu » en ce sens précis était répandu du temps d'Aristote, il n'y avait aucune difficulté à voir le logicien se servir du même mot, comme d'un modèle, dans la constitution de son art<sup>21</sup>.

En ayant analysé la notion de méthode, en elle-même et dans ses éléments, les lieux, nous venons de voir de quoi est constitué l'art dialectique. À ce point-ci, il est possible de reconnaître le titre du traité. En effet, « topiques » veut dire « art des lieux ». Le traité se trouve ainsi nommé par ses éléments constitutifs. Il aurait pu aussi être appelé « art méthodique », signifiant par là l'ensemble constitué.

18. Cette manière de voir va évidemment à l'encontre des tenants de l'évolution de la pensée d'Aristote. Selon Brunschwig, par ex., le livre II des *Top.* reste imparfait et ne trouvera son plein développement que dans les *Analytiques*.

19. Puisque ces « lieux » déterminent de quoi le dialecticien va parler, il a été possible de traduire le mot *τόπος* par « sujet » ou « thème », sens qui subsiste dans le mot anglais « topic ».

20. Voir, par ex., F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue philol. Unters., IV, Berlin, 1929, pp. 171-175 (mentionné dans Brunschwig, *op. cit.*, p. XXIX, n. 4).

21. Aristote rappelle lui-même cet usage : cf. *Top.*, VIII, 14, 163 b 29. L'expression française « lieu commun » ne signifie plus « ce dans quoi »; mais elle semble conserver cet élément de rappel : n'invoque-t-on pas un « lieu commun » quand rien d'autre ne vient à l'esprit ?

C. *Le sujet : le syllogisme dialectique*<sup>22</sup>

Le sujet des *Topiques* est le syllogisme dialectique. Pour bien le déterminer, Aristote le définit, dans son genre, le syllogisme; et dans certaines différences, entre autres par rapport à l'espèce la plus parfaite, le démonstratif.

Du syllogisme comme tel, Aristote ne fait que donner<sup>23</sup> la définition des *Premiers analytiques* : Le syllogisme, dit-il, est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque autre chose que celles posées en résulte nécessairement à cause de celles qui étaient posées.

Nous sommes ici en terrain connu ou, du moins, facilement vérifiable, puisqu'Aristote s'est abondamment expliqué dans le traité susmentionné. Abordons donc tout de suite les deux espèces contenues sous ce genre. Il faut noter dès l'abord que pour l'une d'elles, le syllogisme démonstratif, le philosophe s'est aussi abondamment expliqué dans le traité des *Seconds analytiques*. Par contre, le syllogisme dialectique est ici analysé pour la première fois. Et il faut ajouter que nous avons ici, non pas tant une analyse, qu'une description sommaire, ce qui est suffisant pour l'art. Il reste que cette petite description peut paraître déroutante du fait que, seuls, quelques éléments servant à définir l'une et l'autre espèces de syllogismes sont relevés. Nous tâcherons, pour notre part, de compléter ce petit tableau en laissant défiler, un à un, tous les éléments servant à définir le syllogisme démonstratif et en y comparant, au fur et à mesure, tous les éléments du syllogisme dialectique.

Aristote analyse le syllogisme démonstratif d'abord dans sa fin, le savoir, puis dans la matière exigée par une telle fin. Définissons donc le savoir. Nous croyons savoir, dit Aristote, quand nous croyons connaître la cause grâce à laquelle le fait est, quand nous croyons que c'est une cause de ce fait et qu'il est impossible qu'il en soit autrement<sup>24</sup>. Cette manière de parler décrit un état d'esprit fermement installé au terme d'une quête de la vérité. Par opposition à ce terme, il est possible d'imaginer un état d'esprit dans la quête même. Nous parlerons dans ce cas de l'opinion. Et nous pourrions définir cet état de la façon suivante : Nous croyons n'avoir qu'une opinion (*δόξα*) quand nous croyons être loin de la cause du fait en question, ou, de façon positive, quand nous croyons ne connaître que ce qui semble (*δοκέω-ῶ*) être à propos du fait, à savoir, les phénomènes ou apparences extérieures; et que, dès lors, il est possible qu'il en soit autrement. Il faut savoir distinguer entre un fait nécessaire et une explication nécessaire, entre un fait contingent et une explication contingente ; un fait, même nécessaire, peut faire l'objet d'une explication contingente. C'est de cette dernière sorte de contingence qu'il est question dans l'état d'opinion. C'est d'ailleurs ce qui nous fait ajouter que, dans cet état, subsiste la crainte que l'explication ne réside ailleurs. Et c'est cette crainte qui alimente la quête de vérité.

22. *Topiques*, I, 1, 100 a 25-101 a 24.

23. *Ibid.*, I, 1, 100 a 25-27; cf. *Pr. anal.*, I, 1, 24 b 28.

24. *Sec. anal.*, I, 2, 71 b 9-12.

Par rapport à la fin, le syllogisme démonstratif est défini comme étant producteur de savoir<sup>25</sup>. Le syllogisme dialectique, lui, sera producteur d'opinion. Passons maintenant à la matière exigée par une telle fin selon l'un et l'autre syllogisme.

Pour produire le savoir, tel que défini plus haut, le syllogisme démonstratif doit procéder de propositions qui sont d'une nature particulière: Aristote en énumère six notes caractéristiques<sup>26</sup>. Voyons chacune d'elles pour les comparer à celles des propositions du syllogisme dialectique.

Premièrement, le syllogisme démonstratif doit procéder de propositions qui soient causes de la conclusion. Le syllogisme dialectique, lui, devra procéder de propositions ne contenant que des apparences, des phénomènes<sup>27</sup>, en lieu et place d'une explication causale, en vue de la conclusion.

Deuxièmement, les propositions causales sont antérieures à la conclusion, qui en est l'effet. Ceci détermine, du moins, le syllogisme démonstratif le plus parfait. Le syllogisme qui conclut la cause à partir de l'effet peut aussi être démonstratif, quoique de vertu moindre. La proposition du syllogisme dialectique, elle, sera postérieure en ce sens qu'elle contient ce qui suit<sup>28</sup>, ce qui accompagne, ou ce qui entoure la chose qui est objet de conclusion.

Troisièmement, les propositions causales sont encore antérieures selon la connaissance, c'est-à-dire qu'elles sont plus connaissables que la conclusion. La proposition dialectique, elle, sera postérieure selon la connaissance en ce sens qu'elle sera plus connue pour tel ou tel; c'est à ce propos qu'Aristote, dans les *Topiques*, parle de propositions approuvables, *ἐνδόξα*<sup>29</sup>.

À propos de cette caractéristique de la proposition dialectique, remarquons d'abord l'unité dans le choix du mot lui-même. Le syllogisme dialectique a en vue la *δόξα*, l'opinion; il doit ainsi procéder de ce qui apparaît (*δοκέω-ῶ*), les phénomènes<sup>30</sup>; et ce qui apparaît est *ἐνδόξος*, c'est-à-dire apparaît pleinement<sup>31</sup>, en pleine lumière; dans le contexte de la connaissance, être *ἐνδόξος* veut dire être reconnu, illustre, éprouvé<sup>32</sup>.

25. *Sec. anal.*, I, 2, 71 b 17-18.

26. *Ibid.*, 71 b 20-22.

27. *φανόμενα* : *Pr. anal.*, I, 1, 24 b 11.

28. *ἐκ τῶν ἐπομένων* : *Réf. soph.*, II, 172 a 25.

29. *Top.*, I, 1, 100 a 29-30.

30. *φανόμενα*, quoique de racine différente, a un sens original très voisin de celui de *δοκέω-ῶ*.

31. Ceci est signifié par le préverbe *εν-*.

32. Selon P. CHANTRAINE (*Dict. étymol. de la langue grecque*, Paris, t. I, au mot *δοκέω*), le mot *δόξα* signifie d'abord « attente »; d'où « ce que l'on admet, opinion »; par la suite, au composé *ἐνδοξος*, l'auteur donne tout de suite le sens d'« illustre ». Il nous apparaîtrait éclairant, tout de même, de penser, pour un instant, à une opinion « illustre » dans le sens qu'elle correspond pleinement à une attente. Pour compléter cette recherche étymologique, on pourrait aussi ajouter qu'il est vraisemblable qu'on ait parlé d'*ἐνδοξος* à propos d'un homme dans sa qualité morale avant que d'en parler à propos d'une opinion: en effet, un homme, c'est moins abstrait qu'une opinion. S'il en est ainsi, on peut comprendre qu'Aristote ait pu définir — sans pétition de principe — l'opinion « illustre » en se référant, entre autres, aux hommes « illustres » (100 b 23).



Comment traduire ce terme *ἔνδοξος* quand il est employé à propos de la proposition dialectique ? Théoriquement, la plus belle traduction serait « endoxal »; ce néologisme est bâti sur le modèle de son antonyme, « paradoxal »<sup>33</sup>. Mais si nous tâchons de nous insérer dans la tradition occidentale, il nous faut tenir compte de la traduction latine faite par Boèce<sup>34</sup> au début du moyen âge. Or, ce dernier traduit *ἔνδοξος* par « probabilis ». D'où, l'on a coutume de parler, encore aujourd'hui, de propositions « probables ».

Mais un problème se pose. Il est très difficile, aujourd'hui, de cerner le sens du mot « probable ». À tout le moins, nous ne sommes plus habitués d'y reconnaître le sens qu'il devait avoir à l'origine; c'est pourtant dans le sens original que Boèce a dû l'utiliser pour bien traduire le texte grec. En effet, « probable » contient la racine « prob- » qui référerait au sens de « qui pousse bien (ou droit) » dans le cas d'une plante; par la suite, dans le cas du sens moral de l'homme, cette racine a référé au sens de « bon, honnête, probe ». De la sorte, le verbe « probare » a d'abord signifié « trouver bon, approuver » avant « démontrer, prouver »<sup>35</sup>. Or, le sens original du mot « probable », à savoir, « qui peut être approuvé » (et non prouvé) est aujourd'hui tombé en désuétude<sup>36</sup>.

Faut-il alors employer un autre mot plus proche du sens primitif de « probabilis », par exemple « approuvable » ? Ce dernier mot conviendrait parfaitement dans son sens de « qui peut être approuvé », tout en contenant la même racine que « probabilis ». Mais il faut avouer, à la suite du dictionnaire Robert, que ce sens est peu usité<sup>37</sup>. Dans la suite de ce travail, nous utiliserons tout de même le mot « approuvable ». Au risque de nous éloigner quelque peu d'une tradition séculaire, nous optons ainsi pour un plus grand rapprochement du texte d'Aristote<sup>38</sup>.

De l'approuvable, Aristote lui-même donne une définition. C'est, dit-il, ce qui apparaît pour tous, pour la plupart ou pour les sages et, parmi ceux-ci, pour tous, pour la plupart ou pour les plus notables, les plus approuvables<sup>39</sup>. On peut s'interroger sur ce qui fait qu'une telle proposition est plus connue pour tel et non pour tel autre. Comment un phénomène peut-il être vu par certains et non par

33. Voir J. BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. XXXV, n. 1 (aussi p. 1, n. 3); il reste que, dans sa trad., l'auteur emploie l'expression « idées admises ».

34. Aristoteles latinus, *Topica*, translatio Boethii . . . , ed. L. Minio-Paluello, Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

35. Pour tout ce développement, voir A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. étymol. de la langue latine*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1951.

36. Voir A. LALANDE, *Voc. tech. et critique de la philosophie*, 10<sup>e</sup> éd., Paris, 1968.

37. Voir P. ROBERT, *Dict. alph. et anal. de la langue fr.*, Paris, t. I, 1953.

38. Aujourd'hui, « probable » réfère entre autre à la contingence des choses. Peut-être ce transfert de sens a-t-il eu lieu du fait que les discussions portent assez souvent sur des choses qui se trouvent être contingentes; mais nous maintenons que la contingence, en dialectique, se situe non pas de soi dans les choses discutées, mais dans le mode d'explication atteint, par opposition à la certitude du mode démonstratif. À s'éloigner du texte grec d'Ar., il est normal de glisser vers le sens moderne et ainsi, de mal comprendre le texte; il semble bien que L.-M. RÉGIS, dans son étude, *L'opinion selon Aristote*, Ottawa, 1935, ait penché dans cette direction (voir, par ex., p. 138).

39. *Top.*, I, 1, 100 b 21-23.

d'autres ? Un tel phénomène, semble-t-il, peut être caché selon deux façons : il peut tout simplement n'être pas vu; ou bien, il peut être vu sans qu'on y porte attention.

S'il n'est pas vu, c'est qu'il est enraciné, tout près de, peut-être même convertible avec l'essence: dans ce cas, il ne pourra être vu que par ceux qui savent, les sages. Si, d'autre part, le phénomène est vu mais sans qu'on y porte attention, cela ne dépend que de celui qui le voit. En effet, il dépend de celui qui a la sensation d'avoir l'expérience qui l'amène à reconnaître l'intérêt de ce phénomène. C'est dire que ce phénomène, en plus d'être perçu comme sensible, doit être vu dans sa relation à autre chose; c'est pourquoi du reste on peut parler de signe. Ainsi est-il possible de voir sans voir, comprenant bien par là que l'on voit un signe sans la signification qu'il sous-tend. Or, l'homme capable de reconnaître de tels phénomènes est qualifié d'expérimenté, d'éprouvé, d'« approuvable ».

De la sorte, il est raisonnable de définir la proposition approuvable dans sa relation à des hommes que l'on distingue à la fois en plus ou moins sages et en plus ou moins approuvables. Et c'est ce qu'a fait Aristote<sup>40</sup>.

La quatrième caractéristique de la proposition du syllogisme démonstratif est l'immédiateté. Une telle caractéristique découle encore de ce qu'une telle proposition est cause, c'est-à-dire, moyen terme n'en exigeant plus d'autre pour sa propre compréhension. La proposition dialectique devra, elle aussi, être immédiate<sup>41</sup>, et ceci, pour rencontrer une condition de tout syllogisme, à savoir, ne pas remonter à l'infini dans le moyen terme. Il reste à se rappeler que le moyen terme dans ce cas-ci n'est pas la cause, mais le phénomène.

Les cinquième et sixième caractéristiques de la proposition du syllogisme démonstratif sont les deux seules mentionnées dans les *Topiques*<sup>42</sup> : une telle proposition, dit Aristote, est vraie et première. Une telle proposition est dite première lorsque considérée par rapport aux propositions qui en découlent selon un ordre doctrinal. La proposition dialectique devra, elle aussi, être première, mais elle le sera selon l'ordre exigé par la discussion.

La proposition démonstrative est enfin vraie de ce que, encore une fois, elle est cause explicative du fait en question. On pourrait dire, par comparaison, que la proposition dialectique est indifférente au vrai et au faux<sup>43</sup>. Mais, d'une façon plus précise, et pour respecter la notion du syllogisme dialectique dans sa quête de vérité, il faut dire qu'une telle proposition est vraisemblable<sup>44</sup>. Cette similitude au

40. Cette façon de raccrocher la notion d'approuvable à l'expérience sensible correspond bien à l'esprit aristotélicien. Pourtant, il est des interprètes pour relier cette notion uniquement à l'histoire des idées; voir, par ex., M. GUÉROULT, *Logique, argumentation, et histoire de la philosophie chez Aristote (La théorie de l'argumentation)*, Louvain-Paris, 1963, pp. 431-449) où l'auteur oppose à l'histoire-dialectique, l'expérience-raisonnement expérimental. Selon nous, au contraire, la dialectique aristotélicienne se rapproche étrangement de la méthode expérimentale.

41. Voir *Sec. anal.*, I, 33, 89 a 4.

42. 100 a 27-b 21.

43. *Sec. anal.*, I, 33, 89 a 2-3.

44. *Rhétor.*, I, 1, 1355 a 14.

vrai découle de ce que cette proposition contient un phénomène, un aspect de la réalité. Être vraisemblable signifie donc être vrai par certain côté; en effet, pour qu'il y ait similitude, il suffit que les choses soient comparables sur un point.

Après avoir posé ces six notes caractéristiques de la proposition définissant le syllogisme démonstratif dans sa matière, Aristote, dans les *Seconds analytiques*, s'étend longuement<sup>45</sup> à en démontrer les propriétés. Nous ne le suivrons pas ici du fait que l'intention des *Topiques* est tout autre. Nous n'indiquerons que les grandes lignes ainsi que la comparaison possible avec les propriétés du syllogisme dialectique. En bref, donc, le syllogisme démonstratif doit procéder de principes qui soient nécessaires, par soi et propres à l'intérieur d'un genre de choses déterminées. Il apparaît que le syllogisme dialectique, lui, devra procéder de principes qui soient contingents<sup>46</sup>, par accident<sup>47</sup> et communs à plusieurs genres de choses<sup>48</sup>.

#### D. L'utilité

Après avoir indiqué ce qu'il faut pour constituer l'art dialectique, et après avoir analysé le sujet concerné par cet art, il reste à montrer l'utilité qu'on peut en retirer. Nous compléterons de la sorte la compréhension de l'intention du traité en main. Aristote mentionne trois utilités. Pour les fins de cet article, nous laisserons de côté la première, l'exercice, et nous nous attarderons sur les deux autres : la mise à l'épreuve et le débat.

##### 1° La mise à l'épreuve<sup>49</sup>

La dialectique est utile pour la rencontre, ou mise à l'épreuve. Que se passe-t-il, au juste, dans de tels cas ? Il s'agit pour le dialecticien d'aller au devant d'une opinion défendue par quelqu'un; ce dernier peut être très savant ou très ignorant, le dialecticien, comme tel, ne peut le savoir; et d'ailleurs, peu lui importe. Mais, pour que rencontre il y ait, il faut que celui qui désire rencontrer l'autre soit informé des positions de l'autre; de là, étant pour ainsi dire sur le même terrain<sup>50</sup>, il peut vérifier la force, ou la faiblesse, de la position de l'autre, l'examiner, la mettre à l'épreuve<sup>51</sup>.

Mais quelqu'un pourrait trouver inconvenant qu'un ignorant, par exemple, rencontre un savant. Loin de ce que la dialectique soit de quelque utilité pour la science, ne rabaisserait-elle pas, au contraire, dans ce cas, la science au niveau de l'opinion ?

45. *Sec. anal.*, I, ch. 6-9.

46. *Ibid.*, 33, 89 a 4.

47. *Ibid.*, 6, 75 a 31-34.

48. Innombrables sont les textes où Aristote emploie le mot « commun » pour désigner la proposition dialectique. Cf. entre autres, *Réf. soph.*, 11, 172 a 32.

49. *Top.*, I, 2, 101 a 30-34.

50. *Ibid.*, 101 a 32.

51. Cette mise à l'épreuve est signifiée par le mot *πέρας*, dans un passage parallèle (VIII, 5, 159 a 25).

Il convient d'abord d'expliquer comment il peut se faire qu'une science et une opinion existent à propos d'une même chose. Cela semble impossible du fait que le contingent, objet de l'opinion, et le nécessaire, objet de la science, ne sont pas identiques.

À cela, il faut répondre que, dans le cadre de notre problème, à savoir la rencontre d'un dialecticien et d'un savant, il n'y a aucun inconvénient à ce que ce qui est su par l'un soit objet d'opinion pour l'autre, puisque l'un verra ce que l'autre n'y voit pas, la nécessité<sup>52</sup>.

Ceci dit, il faut bien admettre que la rencontre, puisqu'elle est effectuée par le dialecticien, s'effectuera au niveau des phénomènes. C'est-à-dire que les positions du savant qui auront résisté à son examen lui apparaîtront approuvables; par contre, s'il rencontre des points faibles, loin d'avoir abaissé la science, il l'aura épurée en démasquant le faux savoir ou, à tout le moins, le savoir incomplet. Il s'agit véritablement, dans ce dernier cas, d'un savoir imparfait, puisque la science comme telle doit pouvoir rendre compte de tout ce qui entoure la chose sue, tous ces effets plus ou moins sensibles, abordables par le commun des hommes, et donc, par le dialecticien<sup>53</sup>.

Nous venons de décrire la rencontre que peut faire le dialecticien avec une autre personne, quelle qu'elle soit, pour vérifier la force de ses positions et retenir celles qui tiennent bon et écarter les autres<sup>54</sup>. Mais, ce qu'il peut faire avec une personne, le dialecticien peut le faire d'une façon systématique<sup>55</sup> avec la multitude de ses contemporains et même avec ses prédécesseurs, du moins quant à ce qu'ils ont laissé. Il est facile de constater qu'Aristote a souvent joué ce rôle du dialecticien dans une partie préliminaire<sup>56</sup> à la science.

Le résultat de ces multiples rencontres est d'une grande valeur pour celui qui cherche la vérité, et cela, tant pour les opinions écartées que pour celles retenues. En effet, l'homme est possiblement appelé à passer par les mêmes erreurs que ses semblables; aussi, s'il s'essayait à découvrir la vérité par lui-même, il perdrait beaucoup de temps à faire des erreurs pour ensuite les dépasser. Au contraire, ces erreurs étant faites et contrôlées, il peut reprendre sa marche à nouveaux frais, étant soumis, certes, à de nouvelles erreurs possibles, mais non aux anciennes. Et quant aux opinions retenues, ce sont en fait des propositions approuvables et le savant devra en tenir compte dans sa science; autrement, celle-ci ne serait pas complète. Nous voyons par là que le but atteint par la mise à l'épreuve nous amène au seuil de la troisième utilité de la dialectique.

52. *Sec. anal.*, I, 33, 89 a 11-b 6.

53. Voir *Réf. soph.*, ch. 11, 172 a 21 ss.

54. *Top.*, I, 2, 101 a 33 : *μη καλῶς φαίνονται λέγειν*.

55. Le mot *ἐντελής* souligne le hasard des rencontres, telles que peut les pratiquer le véritable dialecticien. Désirer être systématique, faire le tour complet des opinions possibles, est davantage le but de la science.

56. *πρόῳργον* : *Métaphy.*, A, 3, 983 b 4.

2<sup>o</sup> Le débat<sup>57</sup>

Un peu grâce à la mise à l'épreuve donc, la dialectique est utile pour la science. Mais en est-il réellement ainsi ? Il semble à tout le moins que ce qui est atteint par la dialectique reste très éloigné de la science. En effet, l'approuvable ne contient qu'une partie de la vérité. Et même, cette partie est souvent minime; ce qui a pu faire dire même à Aristote que la dialectique est vide, vaine<sup>58</sup>. En quoi peut-elle donc être utile pour atteindre la vérité totale de la science ?

À cela, il faut répondre qu'il est bien vrai que l'approuvable, étant vraisemblable, n'est qu'un aspect de la vérité. Et, en ce sens, quelqu'un qui tient *mordicus* à sa position, si approuvable soit-elle, soit dans l'exercice, soit dans la mise à l'épreuve, peut réellement être qualifié de vain disputeur en regard du chemin qui reste à parcourir. Dans ces cas, Aristote a pu parler de la dialectique dans un sens péjoratif<sup>59</sup>. Et, encore là, le philosophe est prêt à reconnaître qu'il est bien naturel pour l'homme de diriger ses recherches d'après les objections de son contradicteur et, ainsi, de s'arrêter, non au moment de la parfaite connaissance, mais au point précis où il n'y a plus d'objection<sup>60</sup>.

Mais, ce qu'il faut ajouter pour revaloriser la dialectique, c'est qu'il peut y avoir plus que cette mise à l'épreuve d'une opinion. Si on veut comparer cette mise à l'épreuve avec la science, il faut dire que la mise à l'épreuve reste au niveau de la conclusion, dite opinion: en effet, après s'être enquis de l'opinion de son adversaire, le dialecticien amorce une série de questions amenant l'adversaire à approuver une série de prémisses le conduisant à conclure le contraire de l'opinion donnée au départ; c'est de cette façon que l'opinion est dite mise à l'épreuve. Bien sûr, l'adversaire peut avoir des prémisses approuvables en faveur de son opinion, mais le dialecticien ne tient compte que d'une chose à la fois : il peut mettre à l'épreuve l'opinion elle-même, comme nous venons de le dire, ou une des prémisses de l'adversaire, mais en la traitant comme opinion.

Agissant de la sorte, le dialecticien est attentif certes à l'opinion de l'adversaire, car il faut bien qu'il sache ce qu'il attaque; mais, il reste sourd, pour ainsi dire, aux raisons que l'adversaire peut avoir en faveur de son opinion. Ce qui peut donc s'ajouter à une mise à l'épreuve, c'est la mise à l'épreuve contraire concernant un même problème. De la sorte, le dialecticien peut attaquer une opinion en concluant le contraire à partir de propositions approuvables, mais l'adversaire, se faisant à son tour dialecticien, peut défendre son opinion en faisant prévaloir ses propres raisons approuvables. Dans un tel débat (*διαπορη̄σαι*)<sup>61</sup>,

57. *Top.*, I, 2, 101 a 34-b 4.

58. Par ex., *De la génération des animaux*, II, 8, 747 b 27-748 a 16.

59. Par ex., *Du ciel*, III, 7, 306 a 3-17; *De la génération et de la corruption*, I, 2, 316 a 5-14.

60. Voir *Du ciel*, II, 13, 294 b 6-13.

61. *Top.*, I, 2, 101 a 35: la diaporie est une discussion faisant prévaloir le pour et le contre, face à un problème, ou aporie, posé au départ. Selon P. AUBENQUE (*Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, dans : *Aristote et les problèmes de méthode*, Paris, 1961, p. 8). « La diaporie se confond le plus souvent avec l'examen préliminaire des opinions . . . » et il croit se fonder sur un texte du traité *De l'âme* (I, 2, 403 b 20-24); quant à nous, nous croyons apporter beaucoup plus de sens au traité *De l'âme* en maintenant la distinction et en reliant la diaporie à la 3<sup>e</sup> utilité, et l'examen des opinions à la 2<sup>e</sup> utilité de la dialectique.

il est difficile d'imaginer que chacun des adversaires consentira à approuver les prémisses de l'autre. Aussi est-il plus normal de voir chacune des interventions dirigées vers une tierce personne. C'est alors à cette dernière de terminer le problème en pesant l'approuvabilité de chacune des raisons soutenues. C'est de la sorte que la dialectique est utile à la science.

Comme le texte d'Aristote nous le suggère<sup>62</sup>, ces dialecticiens qui se livrent bataille ressemblent aux partis opposés dans un procès: celui qui tranche le débat, finalement, c'est le juge. De même, dans la science, le démonstrateur a souvent besoin de réaliser des disputes en tout sens pour découvrir où se trouve la vérité.

Il est possible aussi de voir le philosophe accomplir la démarche inverse. Au lieu de partir des opinions pour en arriver à la vérité, on peut se trouver dès le départ en présence de la vérité et, par la suite, voir le philosophe s'assurer que chaque opinion cadre bien dans son tableau général. Cette vérification n'est en fait que la présentation à rebours du troisième usage de la dialectique et témoigne d'un certain éloignement par rapport au moment où a eu lieu la discussion elle-même.

Essayons maintenant de préciser sous quels aspects de la science la dialectique est utile. Si la science a pour but de conclure, nous pouvons facilement concevoir que la confrontation dialectique est utile pour diriger le démonstrateur vers ces conclusions.

Mais Aristote ajoute que la dialectique est utile même pour les principes de science<sup>63</sup>. Notons d'abord que, si ce que nous avons dit pour la conclusion est vrai, nous pouvons le redire pour ce principe de science qu'est l'hypothèse. En effet, l'hypothèse, tout en étant principe d'une science, est conclusion d'une science antérieure. D'où, à la prendre comme conclusion de science, elle tombe sous le coup de la réflexion antérieure. Mais, si elle est principe de science, normalement, elle est simplement supposée, soit qu'on en connaisse déjà la démonstration, soit qu'elle apparaisse approuvable. Mais il peut arriver que sa démonstration vienne plus tard; et alors, soit que le démonstrateur n'ait pas encore découvert cette hypothèse, soit qu'elle lui apparaisse approuvable. Dans le premier cas, il doit évidemment la découvrir, et ce, en procédant à la même confrontation que celle qui sert à la découvrir comme conclusion. Et, dans le deuxième cas, même si cette hypothèse est approuvable pour lui, elle peut ne pas l'être pour quelque auditeur, et ce, en raison d'un doute soulevé par une position contraire. Dans ce cas, le démonstrateur peut simplement procéder à la mise à l'épreuve de cette position, selon ce qui est décrit dans la deuxième utilité. Il lui suffira de montrer que la raison de douter n'est pas une bonne raison pour que son hypothèse devienne approuvable, au moins plus que la position contraire. Cette stabilisation temporaire de ce principe suffit au savant pour procéder dans sa science.

Un autre principe de science est l'axiome. Celui-ci, étant premier, ne sera jamais démontré; mais sa condition peut ressembler à celle de l'hypothèse en ce

62. *καταβόμεια* (101 a 35-36), c'est « regarder de haut, examiner à fond ».

63. Voir la distinction des principes de science dans *Sec. anal.*, I, 10.

que, paraissant manifeste de soi pour celui qui veut le présupposer dans sa science, il soit quand même l'objet d'un doute de la part d'un auditeur, souvent pour le simple plaisir de la discussion. En ce cas, comme pour l'hypothèse, le démonstrateur peut simplement procéder à la mise à l'épreuve de la position contraire. Il effectuera de la sorte une stabilisation, non pas temporaire, mais relative à son objecteur.

Voilà pour l'hypothèse et pour l'axiome. Mais la science a une autre sorte de principes qui, eux, sont absolument premiers et propres; ce sont les thèses, ou définitions. Or, Aristote dit bien que pour ceux-là aussi la dialectique est utile<sup>64</sup>. Il faut même dire qu'elle est seule à être utile ici puisque ces principes, étant premiers et propres, ne peuvent être expliqués par de l'antérieur; mais nous pouvons les trouver et ce, par ces considérations plus communes que sont les propositions approuvables<sup>65</sup>.

La raison de ce que la dialectique est seule utile pour expliquer en quelque sorte ces principes propres de la science réside dans la nature même de cet art. En effet, cet art est une investigation<sup>66</sup> de la méthode commune qui, une fois possédée, est comme la voie, le moyen, de parvenir aux principes propres de toutes les méthodes, ou sciences. Ceci amène Aristote à conclure que cette tâche est la plus propre de l'art dialectique<sup>67</sup>. En fait, Aristote suggère pratiquement ici un lien continu entre la dialectique et les diverses sciences et que, dans cette continuité, la dialectique est le point de départ qui, de ce fait, ne peut être mieux caractérisé que par sa propension à avancer.

Pour souligner cette continuité, notons en passant l'unité dans le choix des mots. Le mot « art » se réfère d'abord à la production d'une œuvre extérieure et ce, au moyen d'instruments préalablement acquis. Or, on l'emploie aussi pour la dialectique, et même pour la science; cela ne peut évidemment se faire que par une transposition de plus en plus prononcée du sens de ce mot. En effet, nous avons vu que la dialectique cherche une méthode qui apparaît ainsi comme un instrument en vue de faire cette « œuvre extérieure » qu'est le syllogisme de la contradiction; les diverses sciences, elles, ne produisent pas d'œuvre extérieure en aucune façon : elles ont leur fin en elle-même et leur contenu ne peut être qu'un discours intériorisé. Dans ce contexte, le mot « méthode », dans le cas de la dialectique, apparaît nettement comme intermédiaire entre l'art qui recherche cet instrument et l'« œuvre extérieure » qu'il aide à produire; dans le cas de la science, Aristote n'a pu utiliser le mot « méthode » qu'en l'identifiant à la science constituée elle-même, c'est-à-dire en lui faisant jouer le rôle de fin par rapport à ce moyen qu'est la méthode dialectique tout entière. De la sorte, la dialectique apparaît bien comme l'art des arts. Dans ce contexte encore, l'usage du mot « lieu » est éclairant. On

64. *Top.*, 101 a 36 ss.

65. *Top.*, 101 a 37-b 2.

66. *ἔξεταστικὴ* : 101 b 3; ce terme prend son sens dans le présent contexte de la méthode à découvrir; il n'est pas à rapprocher de cette utilité qu'est la mise à l'épreuve des opinions, comme le suggère Régis (*op. cit.*, p. 215); d'ailleurs, toute la terminologie, toutes les distinctions apportées par Régis sont difficilement discernables dans le simple texte d'Aristote.

67. *Top.*, 101 b 2.

parle de lieu commun comme élément de la méthode dialectique: et on parle de lieux propres dans le cas des principes propres à chacune des sciences. Pour le dialecticien, le lieu ouvre la voie à tous les genres de problème; pour le savant, ses lieux ou principes propres sont la base d'une démonstration dans un domaine bien spécifique. D'où l'on peut voir qu'il est tout à fait possible de retrouver, dans la méthode qu'un dialecticien bien aguerri s'est constituée à travers ses rencontres, non seulement les lieux classiques les plus communs, mais aussi des lieux de plus en plus appropriés à des genres de problèmes bien définis.

Revenons maintenant à la thèse et à la façon de s'en approcher par la dialectique. La thèse, ou définition, est le principe le plus propre de la science. De chaque science, elle cerne le sujet dans ce qu'il est en lui-même. Pour cela, elle détermine le genre de choses dans lequel ce sujet se trouve et, à l'intérieur de ce genre de choses, elle différencie complètement son sujet de tout le reste. Genre prochain et différence spécifique sont ainsi les constituants de la définition la plus parfaite. Ces constituants, la dialectique ne peut les atteindre directement, mais elle peut s'en approcher, et cela, justement, par ce jeu de confrontation des opinions approuvables.

Nous avons décrit plus haut ce jeu de confrontation et nous avons vu comment, à partir de multiples points de vue différents, on pouvait arriver à cerner de plus en plus près la conclusion la plus apte à être démontrée. C'est de la même façon qu'on peut arriver à cerner, à la manière de la définition, un sujet quelconque. En effet, pour comprendre cela, il suffit de se rappeler que la proposition approuvable contient, en elle-même, un aspect extérieur qui est un accident commun. Le fait de multiplier les propositions approuvables, c'est donc aussi multiplier les accidents communs. Or, le fait de composer plusieurs accidents, à propos d'un sujet, diminue cette communauté en séparant peu à peu ce sujet de ce qui n'est pas lui-même. Au terme de ce jeu de composition et de division, on a une série d'accidents, série pratiquement convertible avec l'essence de ce sujet<sup>68</sup>.

C'est ainsi donc qu'on peut s'approcher de l'essence, ou définition, des choses. Il apparaît ainsi que le savant a tout avantage à rester ouvert à toute objection possible, chacune lui donnant l'occasion de préciser sa position. On peut souligner aussi l'avantage inverse, à savoir, que si le savant a emprunté la route ci-haut décrite, il est tout préparé pour répondre aux objections possibles.

Après tout ce qui précède, on peut donc conclure que la dialectique est utile pour le savant dans l'établissement de sa science, après que ce dernier ait eu fait le tour des opinions courantes, dans une mise à l'épreuve. *De la sorte, la dialectique apparaît bien comme un traité de l'invention de la vérité.*

#### *E. Inventaire des éléments de la méthode*

Après avoir déterminé l'objet du traité, Aristote procède, selon son intention, à la découverte de la méthode dans le reste des *Topiques*. Pour découvrir la méthode du syllogisme dialectique, il faut d'abord s'interroger sur le point de départ. Pour ce

68. *Sec. anal.*, II, 13.



faire, Aristote considère<sup>69</sup> l'élément du syllogisme dialectique : la proposition. Il s'agit de savoir choisir en elle le point de départ proportionné à la méthode que nous voulons découvrir. Or, nous savons, d'après ce qui précède, que la méthode cherchée est commune, d'une communauté de raison. Il s'agit donc de savoir tirer de cet élément ce qu'il a de spécial en tant que considéré par la raison.

Or, à ce point de vue spécial, la proposition exprime une relation entre un prédicat et un sujet. Cette relation peut être de quatre sortes. C'est-à-dire que le prédicat peut se dire du sujet comme définition, comme propre, comme genre ou comme accident<sup>70</sup>.

Puisqu'il y a quatre sortes de relations prédicat-sujet, il s'agit de trouver la méthode commune correspondant à chacune de ces sortes. C'est ainsi qu'Aristote ordonne et énumère au moyen d'une analyse logique, les lieux communs de l'accident dans les livres deux et trois, ceux du genre dans le livre quatre, ceux du propre dans le livre cinq, et ceux de la définition dans les livres six et sept des *Topiques*. Nous ne nous attarderons pas davantage ici à décrire le détail de cet inventaire. À l'occasion de la première illustration, le lecteur pourra constater par lui-même le parcourt de certains lieux de l'accident.

## II. ILLUSTRATIONS

Nous avons laissé de côté la première utilité assignée par Aristote à la dialectique, à savoir, l'exercice. En fait, nous aurions été bien en peine de citer des textes où nous verrions Aristote en train de s'exercer. Ceci ne veut pas dire pour autant que le philosophe ne s'est pas adonné à cette activité. Son esprit exercé à la critique témoignerait plutôt du contraire. Venons-en à l'illustration des deuxième et troisième utilités de la dialectique.

### A. Illustration de la mise à l'épreuve

Comme le début d'autres grands traités d'Aristote, celui du traité *De l'âme* nous illustre bien la deuxième utilité de la dialectique. Il s'agit, dans les chapitres deux à cinq du premier livre de ce traité, de faire l'examen complet et systématique de toutes les opinions avant d'entreprendre, soi-même, d'écrire la science de l'âme. Ce préliminaire a deux parties : il faut d'abord prendre connaissance de ces opinions en elles-mêmes; c'est ensuite qu'on peut les examiner. L'exposé des opinions en elles-mêmes remplit tout le chapitre deux. Une de ces opinions est que l'âme est mue par soi. Nous nous attarderons ici à analyser la mise à l'épreuve que le philosophe en a faite, au début du troisième chapitre. La raison principale de ce choix est que nous croyons trouver ici le passage le plus caractéristique de l'application de la méthode. En effet, pour tous les autres passages, nous ne trouvons ordinairement qu'un seul ou deux arguments; il est difficile dans ces cas de montrer Aristote parcourant dans l'ordre une série de

69. *Topiques*, I, chap. 4-9.

70. *Ibid.*, I, 4, 101 b 25.

lieux communs en vue d'argumenter. Au contraire, le passage que nous analysons ici témoigne de cette application, six arguments se présentant dans l'ordre d'exposition de certains lieux de l'accident.

1<sup>er</sup> argument<sup>71</sup> : à parcourir la méthode de l'accident, un premier lieu s'est avéré intéressant : si on considère le problème en lui-même, sera réfutable la position selon laquelle le répondant soutient qu'il y a inhérence universelle du prédicat dans le sujet si aucune des espèces du prédicat ne se dit du sujet<sup>72</sup>. Dans ce lieu, le philosophe a trouvé l'argument suivant, croyons-nous. Si l'âme est en mouvement, elle le sera selon l'une, ou plusieurs, ou toutes les espèces de mouvement. Et si elle l'est par soi, elle sera un corps, c'est-à-dire qu'elle sera comme le sujet des attributs qui, eux, sont mus par accident. De là résulte que l'âme sera dans un lieu puisque toutes les espèces de mouvement se font dans le lieu. Or, si cette conséquence, c'est-à-dire que l'âme soit dans un lieu, s'avérerait fautive, l'antécédant — c'est-à-dire que l'âme soit en mouvement selon telle ou telle espèce de mouvement — le serait aussi. Or, que l'âme ait un lieu, cela apparaît faux dès que l'on voit la difficulté de lui faire partager un même lieu avec le corps animé. D'où, l'âme n'est pas mue par soi selon telle ou telle espèce de mouvement et, par la suite, elle n'est simplement pas mue par soi.

2<sup>e</sup> argument<sup>73</sup> : poursuivant la méthode, un deuxième lieu s'avère intéressant : si on considère le problème par rapport à l'opposé, sera réfutable la position selon laquelle le répondant soutient qu'il y a inhérence universelle du prédicat dans le sujet si le contraire du prédicat ne peut se dire en aucune façon du sujet<sup>74</sup>. Voici l'argument qu'Aristote en a tiré : Si l'âme est mue par nature, elle pourra aussi l'être par force, et inversement. De même, pour le repos. Or, il apparaît très difficile d'imaginer un mouvement — ou un repos — forcé dans le cas de l'âme. Aussi n'est-elle pas mue par soi.

3<sup>e</sup> argument<sup>75</sup> : un peu plus loin, un troisième lieu retient notre attention : considérant le problème par rapport au semblable, sera réfutable la position selon laquelle le répondant soutient qu'il y a inhérence universelle du prédicat dans le sujet si le semblable du prédicat ne se dit pas du semblable du sujet<sup>76</sup>. De ce lieu, sort l'argument suivant. Si l'âme est mue selon des mouvements semblables à ceux des éléments, elle doit pouvoir l'être dans des directions diverses, comme le haut et le bas. Or, on admet que ces diverses directions sont le fait, chacune, d'un élément, comme le feu et la terre. Or, que l'âme soit terre est inadmissible pour la plupart — même argument pour les autres éléments plus corporels que le feu. Aussi l'âme n'est-elle pas mue comme les éléments et, par la suite, n'est simplement pas mue par soi.

71. *De l'âme*, I, 3, 406 a 12-22.

72. *Top.*, II, 4, 111 a 33-b 11.

73. *De l'âme*, I, 3, 406 a 22-27.

74. *Top.*, II, 4, 113 a 33-b 14.

75. *De l'âme*, I, 3, 406 a 27-30.

76. *Top.*, II, 10, 114 b 25-31.

4<sup>e</sup> argument<sup>77</sup> : considérant le même lieu, il est possible d'en extraire un autre argument. Considérant le corps vivant comme le semblable de l'âme et admettant qu'il est mû par translation, il faudrait dire que l'âme aussi est mue par translation. Or, cela est inadmissible si l'on s'imagine, par exemple, des translations comme sortir et rentrer dans le corps. Aussi l'âme n'est-elle pas mue comme le vivant et, par la suite, n'est simplement pas mue par soi.

5<sup>e</sup> argument<sup>78</sup> : continuant de parcourir la méthode, un quatrième lieu nous arrête : considérant toujours le problème par rapport au semblable, sera réfutable la position selon laquelle le répondant soutient qu'il y a inhérence universelle du prédicat dans le sujet si un autre prédicat, pour lequel l'inhérence au sujet en question serait plus vraisemblable, ne se dit pas de ce sujet<sup>79</sup>. Et voici l'argument que l'on peut reconstituer : Si l'âme est mue par soi, elle ne peut l'être par autre chose, si ce n'est par accident. Or, pour celui qui tiendrait à dire que l'âme est mue, il semblerait davantage vrai de dire qu'elle l'est par autre chose, à savoir, par les objets sensibles, qui se font désirer, par exemple. Or, dans ce dernier cas, il n'est évidemment pas question d'un mouvement par soi. Aussi vaut-il mieux dire que l'âme n'est pas mue par soi.

6<sup>e</sup> argument<sup>80</sup> : enfin, vers la fin de la méthode, un cinquième lieu est significatif : considérant le problème par rapport à une chose enlevée, sera réfutable la position selon laquelle le répondant soutient qu'il y a inhérence universelle du prédicat dans le sujet si le prédicat ne peut se dire du sujet sans l'addition d'un temps donné<sup>81</sup>. De là s'imagine l'argument qui suit. Si l'âme est en mouvement et que l'on admette qu'il appartient au mouvement de quitter son propre être, il faudra bien qu'à un moment donné, l'âme se soit détruite elle-même. Or, cela est tout à fait contraire à l'opinion que les anciens se faisaient de l'âme : ils ne concevaient aucune restriction temporelle à son existence. Aussi n'est-elle pas mue par soi.

Voilà mise à l'épreuve une opinion. Le philosophe poursuit cet usage de la dialectique pendant tout le reste du premier livre. Comme on a pu le remarquer, il a continuellement argumenté en s'appuyant sur des propositions qui se trouvaient approuvées par les anciens. Il se trouvait donc, pour ainsi dire, sur le même terrain qu'eux pour les combattre. Par la suite, Aristote commence le deuxième livre en se disant : nous venons de voir les opinions de nos devanciers sur l'âme, reprenons maintenant la question comme à son point de départ<sup>82</sup>. Dégager l'approuvable du non approuvable, constater que la science (au sujet de l'âme) n'existe pas encore, voilà le résultat de cet usage dialectique qu'est la mise à l'épreuve.

77. *De l'âme*, I, 3, 406 a 30-b 5.

78. *Ibid.*, 406 b 5-11.

79. *Top.*, II, 10, 115 a 8-11.

80. *De l'âme*, I, 3, 406 b 11-15.

81. *Top.*, II, 11, 115 b 11-35.

82. *De l'âme*, II, 1, 412 a 3-6.

### B. Illustration du débat

Au quatrième chapitre du deuxième livre, Aristote aborde l'étude des facultés de l'âme. Voici le problème qui se pose. Entre l'objet et le sujet vivant, il existe une relation qui se manifeste à la manière d'une certaine altération, d'une passion : l'objet est assimilé par le sujet; les deux termes de cette altération doivent-ils être semblables ou différents ?

Il est possible de répondre dans les deux sens. La plupart des anciens disent que le semblable ne peut subir aucune action de la part du semblable parce que l'un n'a pas plus d'aptitude pour l'action ou la passion que l'autre et que tout existe d'une manière identique pour les semblables, mais que ce sont les corps dissemblables qui exercent et subissent des actions réciproques.

Par contre, certains anciens défendent la thèse opposée : ils prétendent en effet que c'est l'identique et le semblable qui sont l'agent et le patient. En effet, ces derniers refusent d'admettre que les corps qui sont autres et différents entre eux puissent subir une action réciproque. Pour eux, les corps exercent les uns sur les autres une action réciproque en tant qu'ils sont identiques sous quelque rapport.

Ces deux positions opposées étant mises en présence, Aristote a pu les juger de la façon suivante afin d'en dégager leur part de vérité. Du moment que la passion et l'action ne sont pas la propriété naturelle de n'importe quel objet pris au hasard, mais de tous les objets qui sont contraires, nécessairement l'agent et le patient doivent être semblables par le genre mais dissemblables par l'espèce. Car, d'une façon générale, une réalité d'un genre donné subit l'action d'une réalité du même genre. La cause en est que les contraires sont tous dans le même genre et que les contraires agissent les uns sur les autres. Il faut donc que d'une certaine façon l'agent et le patient soient des réalités identiques et que, d'une autre façon, ils soient différents et dissemblables entre eux. Autrement dit, ce qui pâtit, au début, est contraire à l'agent, mais à la fin, quand il a subi l'action, il lui est semblable, car l'agent s'assimile le patient.

Cette doctrine, ici présentée dans sa généralité, fait l'objet d'un traité antérieur à celui *De l'âme*<sup>83</sup>. Mais Aristote la rappelle et l'ajuste lors de l'étude qu'il fait de chacune des trois facultés de l'âme<sup>84</sup>; ce sera sous cet aspect précis que se fera la distinction entre chacune d'elles. On ne saurait donc trop amplifier l'importance d'être bien sensibilisé au contexte dialectique, au débat, à partir duquel Aristote développe son discours scientifique.

Le texte que nous avons utilisé pour illustrer le débat est suffisamment clair et explicite. En d'autres occasions, Aristote a pu être plus expéditif, par exemple en ne tranchant pas le débat ouvertement; dans ce cas, c'est la suite du texte qui laisserait entendre que le philosophe a tout de même opté pour une des alternatives en présence. C'est là ce que nous croyons voir dans le tout premier chapitre

83. Voir *De la génération et de la corruption*, I, 5.

84. Voir *De l'âme*, II, 4, 416 a 21-b 9; 5, 416 b 35-417 a 2; III 3, 427 a 27-29.

du traité *De l'âme*, où Aristote s'interroge sur le mode de procéder dans cette science. C'est là un passage important certes puisque l'interprétation qu'on lui donne oriente celle de tout le traité. Mais, c'est là un passage difficile, sortant des cadres de l'illustration.

#### CONCLUSION

On admet sans doute un aspect dialectique dans les œuvres scientifiques d'Aristote. Mais on conviendra aussi que cet aspect dialectique laisse à désirer dans sa présentation : les joutes dialectiques apparaissent bien maigres à côté des *Topiques*, qui offrent des règles à profusions, et à côté des dialogues de Platon. Le problème est alors de savoir l'importance qu'accordait Aristote à cet aspect. En a-t-il négligé la présentation parce qu'il n'y croyait plus ? Ou bien ne serait-ce là que des notes succinctes exprimant à peine la vie bouillonnante d'une école.

Nous avons opté pour la deuxième solution. Et nous appuyons notre option sur l'analyse même de l'art dialectique dont nous avons donné une description plus haut. À cette raison nous ajouterions aussi la possibilité suivante : Aristote aurait écrit des textes aujourd'hui perdus, relatant les discussions d'école avec plus d'élaboration. N'aurions-nous pas là une idée des « discussions »<sup>85</sup> auxquelles il nous renvoie parfois. De la sorte, un traité, comme celui *De l'âme*, qui semble bien éloigné de la dialectique, ne renierait pourtant pas cette dimension; au contraire, il la supposerait pleinement assumée.

---

85. Par ex., *Eth. à Nic.*, I, 13, 1102 a 26.