



**HAL**  
open science

## Aristote pédagogue : essai sur la dialectique aristotélicienne

Kevin Gobert

► **To cite this version:**

Kevin Gobert. Aristote pédagogue : essai sur la dialectique aristotélicienne. Philosophie. 2016.  
dumas-01432169

**HAL Id: dumas-01432169**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01432169>**

Submitted on 11 Jan 2017

**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.

**Kevin  
Gobert**

**Aristote pédagogue,  
Essai sur la dialectique  
aristotélicienne**

**UFR 10 – Philosophie  
Mémoire de Master 2**

Mention : Philosophie  
Spécialité : Histoire de la Philosophie

**Directeur de l'UFR de Philosophie : M. Laurent Jaffro**

**Directrice du mémoire : Mme Cristina Cerami**

## **Résumé**

Dans ce travail, nous essayons de proposer une réponse au débat contemporain des commentateurs à propos de la contradiction méthodologique du corpus aristotélicien. Pourquoi Aristote n'applique-t-il pas strictement, dans ses traités scientifiques et philosophiques, la théorie et la méthode scientifique qu'il expose pourtant dans les *Analytiques* ? L'élément de réponse que nous essayons d'apporter à cette question consiste à affirmer qu'Aristote est avant tout un professeur et que la dialectique, méthode effective dont il fait usage dans ses recherches scientifiques et philosophiques, n'a peut-être pas tant une valeur épistémologique, comme beaucoup l'ont proposé, qu'une valeur pédagogique. L'écriture d'Aristote et la contradiction méthodologique du corpus prennent en charge, selon nous, le souci pédagogique du Stagirite.

## **Mots-clés**

Éducation – Dialectique – Méthode empirico-analytique — Science – Souci pédagogique.

## **Abstract**

*In this survey, we try to propose an answer to the contemporary debate about the methodological contradiction in the Aristotelian corpus. Why Aristotle does not apply strictly, in its scientific and philosophical treatises, theory and scientific method that exposes yet in Analytics ? The response element that we try to bring to this question is to say that Aristotle is primarily a teacher and that dialectic, effective method used in his scientific and philosophical researches, doesn't have an epistemological value, as many have suggested, but a pedagogical value. We believe that Aristotle writing and the methodological contradiction in the corpus support the pedagogical concern of Aristotle.*

## **Keywords**

*Education - Dialectic - empirical-analytical method - Science - pedagogical concern.*

*J'aimerais tout d'abord remercier Mme Cristina Cerami. D'une part car, avec la disponibilité dont elle a fait preuve et l'intérêt qu'elle a porté à ma problématique, elle a su véritablement diriger ce travail avec la rigueur et le sérieux dont j'avais réellement besoin. Ainsi, elle a réussi à me faire entrevoir ce qu'est le monde de la recherche universitaire en histoire de la philosophie. D'autre part, Mme Cerami a su provoquer chez moi, depuis ma première année de Master, l'intérêt et le goût des études antiques, et plus précisément des études aristotéliennes, et ce, malgré la difficulté d'accès à la pensée du Stagirite.*

*De plus, je ne peux manquer ici de remercier aussi Mme Marie Boussarie, et ce pour toutes les raisons du monde. Elle qui m'a accompagné durant ces longues années d'études supérieures. Elle qui a relu et corrigé, en plus de celui-ci, tous mes devoirs et mémoires depuis la licence. Elle dont les conseils ont forgé l'étudiant que je suis. Elle avec qui, et grâce à qui, tout fut possible.*

## Sommaire

Résumé et mots clés	p. 1
Remerciements	p. 2
Sommaire	p. 3
Introduction	p. 4
I.) Le débat contemporain sur la méthode scientifique d'Aristote	p.9
1) Le point de vue classique : le canon de la science et la méthode empirico-analytique	p. 11
2) Le rejet de la dialectique hors de la « citadelle de la science » et l'incompréhension de la méthode effective d'Aristote	p. 22
3) La réhabilitation de la dialectique en science : le double sens du phénomène	p. 33
II) La dialectique est-elle la méthode d'Aristote en science ?	p. 41
1) Description de la dialectique et aspects fondamentaux	p. 43
2) La probabilité de l'ἔνδοξον : base épistémologique de la dialectique	p. 49
3) Une ou plusieurs dialectiques ?	p. 58
4) Étude de cas : <i>Physique I</i>	p. 65
III) Pour une réévaluation de la dialectique aristotélicienne : l'hypothèse d'une valeur pédagogique	p. 81
1) L'unité de la dialectique comprise grâce au contexte scolaire des écrits d'Aristote	p. 83
2) Dialectique et « éducation »	p. 91
3) Dialectique et provocation du désir de savoir	p. 101
4) Les instruments scientifiques offerts par la pratique dialectique	p. 108
Conclusion	p. 118
Bibliographie	p. 120

En 1944, dans un article intitulé « Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Age », Alexandre Koyré s'intéresse à la réception d'Aristote et de Platon dans la pensée de cette époque qu'il nomme « le second Moyen Age » : âge de foisonnement intellectuel, ère historique « extraordinairement féconde » qui s'étend selon l'auteur, du XIe au XIVe siècle inclus.<sup>1</sup> A la différence de Platon qui, selon lui, « s'enseigne mal », Aristote aurait eu une place prépondérante dans la pensée occidentale d'alors :

L'œuvre d'Aristote forme une véritable encyclopédie du savoir humain. [...] Il n'est pas étonnant que, pour le second Moyen Age, ébloui et écrasé par cette masse de savoir, subjugué par cette intelligence vraiment hors ligne, Aristote soit devenu le représentant de la vérité, le sommet et la perfection de la nature humaine, le prince *di color che sanno*, comme dira Dante.<sup>2</sup>

A l'instar de Dante, poète et enfant de son siècle, qui dans sa fresque poétique des écoles philosophiques antiques et médiévales dépeint Aristote comme le « maître de ceux qui savent »,<sup>3</sup> le second Moyen Age aurait donné au Stagirite une importance considérable. Mais pour quelle raison ?

Il appert que le commentateur répond immédiatement à cette question : « l'œuvre d'Aristote forme une véritable encyclopédie du savoir humain. »<sup>4</sup> Ainsi, l'intérêt de ce second Moyen Age pour la philosophie d'Aristote serait d'abord dû à la « force » éblouissante du « *fond* » encyclopédique de son œuvre. La profusion d'informations à la fois physiques, astronomiques, biologiques, éthiques ou politiques présentes dans l'œuvre d'Aristote fournirait l'une des explications à sa réception et à sa diffusion durant le second Moyen Age. Cependant, A. Koyré propose un autre élément de réponse : si Aristote est devenu, *précisément à cette période*, le « maître de ceux qui savent », c'est aussi parce qu'il est :

Le prince de ce qui savent, et surtout *de ceux qui enseignent*. Car Aristote, en plus, est une aubaine pour le professeur. Aristote enseigne et s'enseigne, se discute et se commente. Aussi n'est-il pas étonnant que, une fois introduit dans l'école, il y prit immédiatement racine [...], et qu'aucune force humaine n'ait pu l'en chasser. Les interdictions, les condamnations restèrent lettre morte. On ne pouvait enlever Aristote aux professeurs sans leur donner quelque chose à la place.<sup>5</sup>

Ce que pointe précisément A. Koyré ici, c'est la facilité et en même temps le confort que représente l'œuvre du Stagirite *pour l'enseignement des professeurs* médiévaux. Dès lors, le commentateur dresse un parallèle entre l'importance grandissante de l'œuvre d'Aristote dans

---

<sup>1</sup>A. Koyré, « Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen-Age », in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Tel Gallimard, Paris, 1973, pp. 24-49

<sup>2</sup>*Ibidem*, p.30

<sup>3</sup> « Quand je levais un peu plus les yeux, Je vis le maître de ceux qui savent Assis parmi la famille philosophique. » Dante, *Divine comédie*, trad. Jacqueline Risset, GF Flammarion, Paris, 2010, p. 29, vers 130-133

<sup>4</sup> A. Koyré, *op. cit.* p.30

<sup>5</sup>*Ibid.* Nous soulignons.

la pensée occidentale, sa réception et sa diffusion, et le moment de l'histoire médiévale durant lequel se développent les universités européennes.

L'intérêt du second Moyen Age pour Aristote dépendrait donc, d'une part, de l'importance encyclopédique considérable de son œuvre qui a « subjugué », par son éclectisme et sa profusion, les intellectuels d'alors. Et d'autre part, surtout, du fait que l'œuvre d'Aristote *convient mieux à l'enseignement* que celle de Platon et que sa réception fut concomitante au développement des universités dans « cette époque de vie intellectuelle et artistique d'une intensité sans pareille ».<sup>6</sup> Certes, A. Koyré prend soin de distinguer précisément l'aristotélisme du Moyen Age, celui d'un Averroès, d'un Avicenne ou d'un Saint Thomas, de l'aristotélisme *dans la lettre* d'Aristote.<sup>7</sup> L'aristotélisme médiéval ne pouvait pas être celui d'Aristote simplement parce que le Stagirite vivait dans un « autre monde », et surtout parce qu'on *savait*, durant le second Moyen Age, « qu'il n'y avait et ne pouvait y avoir qu'un seul Dieu. »<sup>8</sup> Cependant, ce parallèle qu'il dresse entre le développement des universités européennes et la réception de l'œuvre d'Aristote nous permet d'interroger la *forme* même des écrits du Stagirite.

A la différence du platonisme qui s'adressait d'abord à un public plus spirituel, sinon religieux, l'aristotélisme :

[...] s'adresse à des gens avides de *savoir*. Il est *science* avant d'être autre chose, avant même d'être philosophie, et c'est par sa valeur propre de *savoir scientifique*, et non par sa parenté avec une attitude religieuse, qu'il s'impose.<sup>9</sup>

Si la pensée de Platon n'a pas eu la même diffusion que celle d'Aristote, du moins entre les XI<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, et ce malgré les interdictions qui frappent la *Physique* et le corpus aristotélicien en général à partir de 1210, c'est parce que la pensée de Platon « *présuppose* un savoir scientifique considérable » et a une « forme dialoguée » qui n'est pas, pour A. Koyré, « *une forme scolaire* »<sup>10</sup>. Le milieu dans lequel l'aristotélisme se « propage » n'est pas le même que celui qui « absorbait les doctrines platoniciennes et augustiniennes », et cette différence dans la diffusion de ces philosophes tient, selon A. Koyré, à une différence dans la « forme » de leurs œuvres. Aristote aurait été reçu, *à la différence de Platon*, et aurait trouvé une place considérable dans la philosophie du second Moyen Age non seulement parce qu'il nous offre une manne considérable d'informations scientifiques, mais aussi parce que la forme même de ses écrits, cette forme « scolaire » qui trahit moins l'œuvre d'un philosophe que celle d'un professeur, lui a permis de prendre place dans une société intellectuelle où les universités deviennent les principaux vecteurs du savoir, et dans laquelle la diffusion du

---

<sup>6</sup>*Ibid.* p. 24

<sup>7</sup>*Ibid.* p.38

<sup>8</sup>*Ibid.* p.39

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>*Ibid.* p. 30, nous soulignons.

savoir scientifique se structure autour du rapport de Maître à Elève.

Mais qu'entend A. Koyré par cette « forme scolaire » des écrits d'Aristote ? Certes, l'historien des sciences se borne, dans son article, à n'établir qu'un parallèle. Il ne fait pas l'analyse poussée de cette forme particulière des œuvres du Stagirite, ce qui finalement donne à cette notion de « forme scolaire » un caractère assez nébuleux. Or, c'est précisément l'une des toutes premières questions qui a motivé le présent travail : d'où vient que les écrits d'Aristote aient trouvé un vecteur de diffusion justement dans les universités, c'est-à-dire entre les mains de professeurs ?<sup>11</sup> La philosophie d'Aristote serait plus tournée vers le monde, vers la nature et les phénomènes de la nature, à la différence, *grosso modo*, du platonisme tourné quant à lui vers la connaissance de soi et le soin de son âme.<sup>12</sup> L'aristotélisme se charge donc, selon A. Koyré, d'un intérêt sans doute plus scientifique que spirituel. Il semble dès lors évident que l'œuvre d'Aristote ait trouvé sa place dans une époque de développement intellectuel et scientifique majeur, plus préoccupée par l'explication des phénomènes naturels et par la science que par le « souci de soi »<sup>13</sup> ou le soin de son âme.

Cependant cela ne répond à notre première question. Ainsi, considérant le parallèle que dresse A. Koyré dans cet article, un problème s'est posé à nous dans la genèse même de ce travail et a finalement stimulé toute la présente recherche. Cette « forme » des écrits d'Aristote qui a permis la réception et la diffusion de son œuvre dans les universités médiévales ; cette forme plus « scolaire », absente des écrits de Platon, ne trahit-elle pas, de la part d'Aristote lui-même, « un souci pédagogique » ? N'est-ce pas qu'elle témoigne d'une préoccupation propre au Stagirite et inséparable de sa théorie du savoir scientifique : celle d'un « accompagnement » de l'ignorance vers le savoir ? Si, comme nous le verrons, le savoir scientifique est compris par Aristote comme un *progrès* du sujet apprenant à travers différents « états » de connaissance de plus en plus précis, peut-on simplement concevoir cette idée de progrès sans la moindre préoccupation pédagogique, sans le moindre soucis d'accompagner l'ignorant, de le conduire vers la réalisation de cette potentialité proprement humaine : savoir scientifiquement ? Peut-être que la réception d'Aristote entre les XI<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle en Europe, tel que A. Koyré nous la présente, traduit dans la forme une préoccupation du Stagirite pour la pédagogie. Mais dès lors quelle place a cette pédagogie, ce souci d'accompagner l'ignorant vers le savoir dans l'œuvre d'Aristote ?

Il y a, dans le corpus aristotélicien, de multiples traces qui attestent d'une telle

---

<sup>11</sup>Bien qu'il faille absolument noter une promiscuité entre les universités et l'Église au Moyen Age, chose sur laquelle A. Koyré n'insiste pas.

<sup>12</sup>A. Koyré, *ibidem*, p.40

<sup>13</sup>Terme surtout étudié par M. Foucault dans *L'Herméneutique du Sujet*. Foucault comprend d'ailleurs Aristote, à l'instar de A. Koyré et sur ce point précis du « souci de soi », comme « l'énigmatique exception » de la philosophie grecque : M. Foucault, *L'herméneutique du Sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Gallimard Seuil, Hautes Études, Paris, 2001, p. 182. Nous aurions pu introduire notre propos en interrogeant le statut de cette exception aristotélicienne selon Foucault.



préoccupation ; celle-ci affleure en effet de manière très clairsemée dans toute une série de textes et à travers de très nombreux exemples : l'exemple de l'apprentissage en *Métaphysique* Θ.6, étayant le propos d'Aristote sur l'acte et le mouvement ; l'importance attribuée à l'éducation dans la cité en *Politiques* II.5 ; l'incipit des *Parties des animaux* qui mentionne un état du savoir qu'Aristote nomme « éducation » ; ou encore l'exemple de la διδασκίς et de la μάθσις dans la définition du mouvement en *Physique* III.1-3. Une simple plongée dans l'*Index Aristotelicus* de H. Bonitz aux entrées διδάσκειν, παιδεύειν, ou encore παῖς et l'ensemble d'un champ lexical assez vaste (éducation, enseignement, apprentissage, enfance, etc.), atteste d'une préoccupation importante du Stagirite pour la pédagogie, du souci aristotélicien de l'accès au savoir et à la vérité *pour l'autre*. Enfin, l'exemple des enfants « qui supposent d'abord que tous les hommes sont des pères et toutes les femmes des mères »<sup>14</sup> en *Physique* I.1 témoigne d'un souci « pédagogique » d'Aristote non dans une perspective éthique ou politique, mais d'un point de vue scientifique. *Physique* I.1 place le thème, la « mineure » de « l'enfant apprenant » dans l'incipit même des écrits scientifiques du Stagirite. Dès lors que la préoccupation pédagogique d'Aristote est devenue pour nous manifeste par une lecture du corpus attentive aux détails, la question qui se pose nécessairement est celle de son traitement, de sa prise en charge : qu'est-ce qui, dans les écrits scientifiques d'Aristote, permet de traiter, de prendre en charge ce souci pédagogique ? Cette prise en charge de ce souci propre à la philosophie du Stagirite, nous ne l'avons pas cherchée dans la « forme scolaire » des écrits de ce dernier, pour reprendre les termes de A. Koyré, car finalement cette notion est bien trop nébuleuse, et la détermination de son sens finalement très subjectif – qu'est-ce qu'une « forme scolaire » ? et pour qui une forme est-elle plus scolaire qu'une autre ?<sup>15</sup> Le traitement de ce souci pédagogique, nous l'avons cherché dans la *méthode* d'Aristote.

Ainsi, afin de proposer non une réponse simple et définitive à ce problème mais plutôt une hypothèse, une perspective nouvelle qu'un travail bien plus conséquent pourrait affirmer ou infirmer, nous avons premièrement interrogé le débat contemporain sur les contradictions méthodologiques d'Aristote en science. En questionnant la contradiction entre ce que le Stagirite nous *dit* de la méthode en science dans les *Analytiques* (principalement) et la méthode qu'il suit effectivement dans ses recherches, nous avons été amenés à interroger la dialectique aristotélicienne. Comme l'écrit J. Brunschwig, dans la seconde moitié du XXe siècle et face à cette contradiction méthodologique du corpus, « beaucoup d'excellents interprètes [de l'œuvre d'Aristote] ont été ainsi conduits à reprendre l'examen des *Topiques*,

---

<sup>14</sup> Aristote, *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2002, p.71

<sup>15</sup>Sans oublier les nombreuses difficultés que le simple établissement du texte aristotélicien pose.

avec l'espoir d'y trouver quelque chose comme la théorie de sa pratique réelle [en science]. »<sup>16</sup> Or, c'est exactement ce que nous avons voulu faire dans ce travail : l'examen des *Topiques* et une analyse poussée de la méthode qui y est décrite, la dialectique. Cependant, nous n'avons pas cherché « une théorie de la pratique » scientifique réelle du Stagirite – une telle théorie est absente des *Topiques* – mais nous nous sommes interrogés sur la *valeur* de la méthode dialectique *pour* Aristote. La dialectique permet-elle de trouver les principes des sciences, comme beaucoup de commentateurs contemporains l'ont proposé ? Il semblerait plutôt qu'elle ait bien la valeur infra-scientifique de montrer à l'élève dialecticien le « chemin du savoir ». Le présent travail s'enracine donc au confluent de deux problématiques. Car une telle valeur pédagogique de la dialectique permettrait, d'une part, d'apporter une réponse, ou du moins une nouvelle perspective de recherche au débat contemporain sur la méthode d'Aristote en science en proposant un statut singulier de la dialectique dans le processus scientifique : la dialectique n'est pas la méthode d'Aristote en science mais elle est pourtant nécessaire et inséparable de cette dernière car elle semble constituer un état *infra-scientifique*. Deuxièmement, l'hypothèse d'une valeur pédagogique de la dialectique, si elle est soutenable, permettrait de comprendre comment Aristote prend en charge, comment il traite, non un certain « souci de soi », mais bien un « souci pédagogique ».

Nous avons essayé de faire de chaque auteur et de chaque commentateur mentionné dans cette étude, et il sont nombreux, un *rouage* à notre réflexion. Si nous semblons plus insister sur un tel, ou une telle, plutôt qu'un autre (plus sur E. Berti que sur M. Nussbaum, par exemple) ce n'est pas par affinité particulière avec leurs pensées ou leurs thèses, mais bien parce qu'il viennent jouer un rôle précis à un moment donné dans notre réflexion. Chaque auteur et commentateur mentionné permet de relancer notre interrogation, de critiquer notre premier point de vue ou perspective sur notre problème, de « dépasser une aporie ». Cependant, malgré le nombre d'articles utilisés et de commentaires étudiés, nous nous sommes efforcés, dans notre dernière partie, de donner plus d'importance au texte d'Aristote *dans sa lettre*. Car ce travail ne se veut pas être un examen de la Glose aristotélicienne au XXe siècle, mais bien une étude sur Aristote et sur l'importance de la pédagogie dans sa théorie du savoir scientifique : importance qui détermine, selon nous, la méthode effective qu'il suit dans ses recherches. Ce thème « mineur » de l'enseignement, de l'apprentissage, du rapport entre le professeur et l'élève, cette « mineure » de la pédagogie qui se révèle de manière clairsemée dans le corpus ne constitue-t-elle pas finalement l'un des accords majeurs des textes scientifiques d'Aristote ?

\*  
\* \*

---

<sup>16</sup> Aristote, *Topiques*, Tome 1, Livre I à IV, trad. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 1967. Introduction, p. XVII

Le *symposium aristotelicum* de 1960 intitulé *Aristote et les problèmes de méthode* atteste d'une préoccupation grandissante, au XXe siècle, des commentateurs à propos de la méthodologie d'Aristote dans ses recherches scientifiques et philosophiques, qu'elles soient physiques, métaphysiques ou éthiques. Pierre Aubenque, en guise d'ouverture aux communications dudit *symposium*, formule ce problème de manière très claire :

C'est devenu aujourd'hui une constatation presque banale, bien qu'elle aille à l'encontre d'une tradition qui s'enracine chez les premiers commentateurs grecs, que les ouvrages métaphysiques, physiques ou biologiques d'Aristote ne sont pas, du point de vue méthodologique, une pure et simple « application » des règles logiques présentées dans les *Seconds Analytiques* comme le canon de la science.<sup>17</sup>

Il semble, en effet, y avoir une contradiction méthodologique entre la méthode scientifique telle qu'elle est exposée dans une partie non négligeable de l'*Organon*, et la *pratique* scientifique qu'Aristote exerce *en acte* dans ses diverses recherches et qui paraît « suivre un autre chemin ». Des ouvrages tels que la *Physique*, le *De Caelo* ou encore le *De Anima* dessinent une voie alternative, « *a second standard for inquiry* » pour reprendre les mots de Robert Bolton,<sup>18</sup> c'est-à-dire une autre méthode de recherche en science *apparemment* contradictoire avec le « chemin naturel » de la connaissance exposé dans les *Analytiques*. Mais à quoi peut bien tenir cette différence de méthode ? De quelle nature est cette contradiction entre la théorie et la pratique scientifique dans le corpus aristotélicien ?

Paul Moraux constate, dans son introduction au *De Caelo*, que « la part réservée à la sensation et à l'observation est bien moins importante que ne le laisserait attendre la théorie énoncée dans les *Analytiques*. ». Le commentateur remarque également que « l'observation sensible », pratique que les *Analytiques* placent au point de départ de la méthode scientifique, est souvent délaissée dans le *De Caelo* au profit de « déductions logiques rigoureuses », ou encore de « considérations dialectiques ».<sup>19</sup> La non adéquation de méthode entre la théorie et la pratique aristotélicienne en science tiendrait-elle à cette dualité entre « perception sensible » et « dialectique » ?

C'est en effet ce que confirme encore récemment R. Bolton qui axe, dans une approche historique de l'aristotélisme contemporain, ce désaccord des commentateurs à propos de la méthode d'Aristote autour de ces deux pôles : la méthode empirique d'une part, et la méthode dialectique d'autre part :

Traditionnellement les interprètes ont trouvé satisfaisante l'idée que la méthode qu'Aristote avait en vue dans ses ouvrages de science était empirique, alors même

---

<sup>17</sup>Pierre Aubenque, « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », in *Aristote et les problèmes de méthode*, Publications universitaires de Louvain – Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1961, p. 3

<sup>18</sup>Robert Bolton, « Two standards of inquiry in Aristotle's *De Caelo*, » in A. C. Bowen and C. Wilberg, *New perspectives on Aristotle's De Caelo*, Brill, London, 2009, p. 51-82

<sup>19</sup>Paul Moraux, « La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel », in *Aristote et les problèmes de méthode*, p. 181. Article retranscrit dans l'introduction de P. Moraux au *De Caelo*, Les Belles Lettres, Paris, 1965.

qu'ils le critiquaient sur ce point. La génération actuelle a complètement renversé ce verdict. La *Physique* en particulier est maintenant communément considérée comme le paradigme de l'usage aristotélicien de la méthode dialectique, entendue comme une technique de recherche largement conceptuelle ou *a priori*, appropriée à la philosophie, en tant qu'elle est opposée aux recherches les plus empiriques que nous regardons aujourd'hui comme typiquement scientifiques.<sup>20</sup>

R. Bolton parle ici de « méthode empirique » en tant qu'elle repose sur l'expérience que nous avons des phénomènes sensibles. Mais la méthode exposée dans les *Analytiques* est, comme nous le verrons, à la fois empirique *et* analytique, c'est-à-dire aussi « démonstrative ». Et en effet, tenir cette méthode pour le « canon de la science » c'est risquer de se rendre sourd à la pratique effective d'Aristote dans ses recherches. Car celles-ci suivent effectivement un autre chemin, en apparence plus « dialectique ». Si l'on essaye dans un premier temps de comprendre la méthode exposée dans les *Analytiques* à travers les textes d'Aristote mais aussi à travers la lecture qu'en ont fait différents commentateurs, il apparaît alors que le fait, pour l'histoire des études aristotéliciennes modernes et contemporaines, d'avoir mis l'accent sur cette méthode empirique a entraîné, *de facto*, la dévaluation de la méthode dialectique et son rejet presque total en dehors de la « citadelle de la science aristotélicienne ». Si les *data* de la perception sensible, qui constituent le matériau primaire de la méthode empirique, ont une valeur épistémologique et permettent de *fonder* le discours, les « opinions admises », qui ont quant à elles le même rôle de matériau primaire dans la méthode dialectique, se sont vues en effet exclues de toute prétention véritablement scientifique.

Partant, faire de cette méthode empirico-analytique le canon méthodologique de la science ce serait rendre impossible la tâche de rendre compte de l'usage qu'Aristote *semble* faire de la dialectique dans ses recherches proprement scientifiques. A moins, peut-être, d'élargir la définition du mot « phénomène » chez le Philosophe aux opinions admises elles-mêmes, comme l'ont proposé des commentateurs tels que G. E. L. Owen et les tenants de ce que nous pouvons nommer après lui le *dialectic turn* des études aristotéliciennes contemporaines. Si l'ἔνδοξον, c'est-à-dire, selon la traduction de J. Brunschwig, « l'opinion admise »<sup>21</sup>, accède au statut de phénomène à part entière, la dialectique ne peut-elle pas dès lors être réévaluée et se voir attribuer un rôle épistémologique fort ? Voire même celui fondamental d'accéder aux premiers principes des sciences ? Mais avant de proposer une réponse à ces questions, il nous faut, premièrement, comprendre d'une part ce que peut être ce « canon de la science » dont parle P. Aubenque ; d'autre part, montrer comment une lecture radicalement trop empiriste de la méthode aristotélicienne du savoir se rend effectivement

---

<sup>20</sup>Robert Bolton, « La méthode d'Aristote dans les sciences de la nature : *Physique*, I », in *Science, Dialectique et éthiques chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, p. 224

<sup>21</sup>Aristote, *Topiques*, Tome I, Livre I à IV, trad. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 1967

aveugle à l'usage qu'Aristote fait de la dialectique en science ; enfin il nous expose la nature du débat émergeant au XX<sup>e</sup> siècle à propos de la méthode d'Aristote en science afin d'en comprendre précisément tous les enjeux, car de ce problème de méthode découle éminemment la définition même que nous pouvons proposer du savoir scientifique aristotélicien.

\*

Dessignons donc, dans un premier temps, ce modèle « canonique » du savoir scientifique selon les *Analytiques* ; il apparaît effectivement que celui-ci est trop rigide pour prendre en charge la méthode effective d'Aristote en science. Mais alors pourquoi ?

Avant toute considération plus précise sur ce qu'est le savoir scientifique chez Aristote, notons que la science entretient, dans le corpus aristotélicien, des liens étroits avec la philosophie. En effet, en *Métaphysique* α, Aristote écrit : « On a raison aussi d'appeler la philosophie science de la vérité [...]. En effet, s'ils examinent comment sont les choses, les praticiens [de la science] en étudient non la cause par soi, mais la cause relative au cas présent. »<sup>22</sup> Science et philosophie étudient donc « comment sont les choses ». Cependant, la distinction à établir entre science et philosophie procède d'un degré différent de généralité. De plus, selon l'entrée « Philosophie » du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, φιλοσοφία est en grec, et plus précisément chez Aristote, le « Savoir rationnel, la science *au sens le plus général du mot.* »<sup>23</sup> L'objet d'une science est donc un objet particulier, considéré dans un *genre* particulier, alors que celui de la philosophie semble plus général. Il est dès lors difficile de considérer ces deux notions de manière bien distincte, et lorsque nous traiterons, dans les pages qui suivent, des écrits dits « scientifiques et philosophiques » du Stagirite, la différence entre ces deux termes tiendra surtout à un degré de généralité.

Nonobstant, le savoir scientifique [τὸ ἐπίστασθαι] procède, d'après le Stagirite, en deux temps : celui de *l'acquisition* et celui de la *démonstration*. Ainsi, dans les *Analytiques*, qui selon P. Aubenque posent « les règles logiques » comme « canon de la science »<sup>24</sup>, Aristote place la perception sensible au fondement de l'acquisition des premiers principes nécessaires à la démonstration ; aux fondements, donc, de l'ἐπίστασθαι. Ces deux moments du savoir scientifique justifient alors une lecture *empirique et analytique* de la méthode du Stagirite en science ; analytique étant entendu ici au sens aristotélicien du terme, à savoir comme la « science démonstrative ». Cette science est une théorie générale de la déduction, du syllogisme, soit d'un « discours dans lequel, certaines choses ayant été posées, une chose

---

<sup>22</sup>Aristote, *Métaphysique*, trad. Marie-Paul Duminil et Annick Jaulin, GF Flammarion, Paris, 2008, p. 114, 993b19-20

<sup>23</sup>André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Quadrige, Paris, 2002, p. 774, nous soulignons

<sup>24</sup>Expression citée en page 10.

distincte de celles qui ont été posées s'ensuit nécessairement, du fait que ces choses sont. »<sup>25</sup>  
Ce discours scientifique se fondant, originellement parlant, sur *l'expérience* que nous avons des *phénomènes perçus*.

En effet, s'il est une chose sur laquelle de nombreux commentateurs d'Aristote semblent s'accorder, c'est sans doute celle-ci : pour le Stagirite, le savoir scientifique se comprend comme une *étiologie*. En effet, les *Seconds analytiques* posent, de manière liminaire, que connaître scientifiquement c'est connaître la ou les *causes* du phénomène :

Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique par accident, lorsque que nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est.<sup>26</sup>

Et la *Physique* s'ouvre sur une réaffirmation de ce savoir scientifique comme connaissance de la cause (ou des causes), exposée dans les *Seconds analytiques*, I.2 :

Puisque connaître en possédant la science résulte, dans toutes les recherches dans lesquelles il y a des principes, des causes ou des éléments, du fait que l'on a un savoir de ces principes, causes ou éléments (en effet, nous pensons savoir chaque chose quand nous avons pris connaissance de ses causes premières, ses principes premiers et jusqu'aux éléments), il est évident que pour la science portant sur la nature aussi il faut déterminer d'abord ce qui concerne les principes.<sup>27</sup>

Sans nous appesantir ici sur les nuances entre « principes », « causes » et « éléments » exposées notamment en *Métaphysique* Δ – car Aristote semble ici user de ces termes comme de synonymes – ni non plus sur le nombre de causes que peut avoir une chose ou un phénomène, la première question qui se pose au primo-lecteur d'Aristote est sans doute celle de savoir *comment* atteindre ces principes, ces causes et ces éléments. *Comment, donc, connaître scientifiquement ?*

Aristote expose immédiatement sa méthode pour connaître scientifiquement la nature dans la suite immédiate de *Physique*, I.1 :

Mais le chemin naturel va de ce qui est plus connu et plus clair pour nous à ce qui est plus clair et plus connu par nature ; en effet, ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connues pour nous et absolument. C'est pourquoi il est nécessaire de progresser de cette manière : de ce qui est plus obscur par nature mais plus clair pour nous vers ce qui est plus clair et plus connu par nature.<sup>28</sup>

Mais dès lors, qu'est-ce qui est « plus connu et plus clair pour nous » ? Les *Seconds analytiques* donnent une réponse tout à fait précise, ce qui est « plus connu pour nous », c'est ce qui est « proche de la perception » :

---

<sup>25</sup>Aristote, *Premiers Analytiques*, trad. M. Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2014, p. 52, I.1, 24b18

<sup>26</sup>Aristote, *Seconds analytiques*, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2005, p. 67, I.2, 9-12

<sup>27</sup>Aristote, *Physique*, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p.69-70, I.1, 184a10-16

<sup>28</sup>*Ibid*, 184a16-21

En effet, ce n'est pas la même chose que « antérieur par nature » et « antérieur pour nous », ni que « mieux connu » et « mieux connu pour nous ». J'appelle antérieur et mieux connu pour nous ce qui est plus proche de la perception [τῆς αἰσθήσεως], alors que ce qui est antérieur et mieux connu absolument en est plus éloigné.<sup>29</sup>

Ainsi, la méthode exposée en *Physique* I.1 semble univoque : il faut progresser [προάγειν]<sup>30</sup> depuis la sensation [κατὰ τὴν αἴσθησιν]<sup>31</sup>, et les « principes, causes ou éléments » qu'il nous faut rechercher pour connaître scientifiquement la nature sont « principes, causes ou éléments » des *phénomènes sensibles*. Ce qui est plus connu pour nous est ce qui tombe sous la sensation : l'objet perçu.

En outre, Aristote réitère de nombreuses fois l'importance de la perception dans le processus scientifique. En *Topiques*, VI, par exemple, le Stagirite explique que le cube est mieux connu pour nous que les surfaces, les lignes et les points qui les composent : « Mais pour nous, c'est l'inverse qui se produit parfois : car le solide tombe au plus haut point sous la sensation [ὑπὸ τὴν αἴσθησιν], la surface le fait plus que la ligne, et la ligne plus que le point. »<sup>32</sup> Le point étant élément de la ligne, la ligne de la surface, la surface du cube, il faut *progresser*, pour connaître les premiers principes, causes ou éléments, depuis ce qui tombe sous le sens, à savoir le cube immédiatement perçu, vers ce qui en est le plus éloigné, le point comme élément dudit cube. Encore, dans le *De Caelo*, Aristote soutient la sphéricité de la terre en partie grâce à l'observation des éclipses de lune qu'il comprend être l'interposition de la terre entre la lune et le soleil : « On s'en aperçoit encore, dit-il, grâce aux phénomènes qui tombent sous les sens [τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν] »<sup>33</sup> Le savoir scientifique commence donc, et c'est une récurrence dans les *Analytiques*, mais aussi souvent dans les recherches scientifiques du Stagirite, par la perception [αἴσθησις]<sup>34</sup>.

Ou, plus précisément, si l'on considère des textes tels que les *Seconds analytiques*, II.19 ou la *Métaphysique*, A.1, le savoir scientifique commence par *l'expérience* acquise, c'est-à-dire par la *répétition* de la perception sensible. En effet, il serait malvenu de considérer la perception comme une connaissance scientifique en elle-même ; la perception n'est que *le moyen inné* et en même temps l'origine, la racine par laquelle nous pouvons connaître scientifiquement. C'est pourquoi dans les *Seconds analytiques* I.31, Aristote explique qu'il n'est pas « possible non plus d'avoir une connaissance scientifique par la perception. » Car la

<sup>29</sup> *Seconds analytiques*, I.2, 71b33-72a4

<sup>30</sup> *Physique*, 184a19

<sup>31</sup> *Ibid.* 184a24-25

<sup>32</sup> Aristote, *Topiques*, Tome II, trad. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 2007, p. 50, 141b9-12

<sup>33</sup> Aristote, *De Caelo*, trad. P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 1965, p. 100, II.14, 297b24-25

<sup>34</sup> Pierre Pellegrin traduit αἴσθησις par « perception » (*Seconds analytiques*, I.2, 71b33-72a4), Jacques Brunschwig traduit ce terme par « sensation » (Aristote, *Topiques*, 141b9-12). Cette ambiguïté est maintenue par le *Grand Bailly*, p. 40 : « faculté de percevoir par les sens, sensation. » Face à cette ambiguïté, nous utilisons « perception » et « sensation » comme des synonymes.

seule perception n'offre pas « l'universel [καθόλου] c'est-à-dire ce qui concerne tous les cas »<sup>35</sup>. Nous ne percevons un phénomène précis que dans un temps et un lieu donnés, donc nous ne percevons que de la singularité ; or pour Aristote il n'y a de science possible que du général. Et c'est précisément la répétition du singulier donné par la perception sensible qui offre l'expérience de la généralité.

Cependant, ce passage des *Seconds analytiques* I.31 pourrait poser problème au regard de ce que dit Aristote en *Physique* I.1 à propos des « ensembles confus » perçus immédiatement qu'il comprend alors comme καθόλου, c'est-à-dire universel. Le sens καθόλου peut sembler ambigu :

C'est pourquoi il faut aller des universels aux particulier, car la totalité est plus connue selon la sensation, et l'universel [καθόλου] est une certaine totalité ; en effet, l'universel comprend plusieurs choses comme partie.<sup>36</sup>

Ce texte semble bien contredire la doctrine des *Seconds analytiques* selon laquelle « les choses universelles [τὰ καθόλου] sont plus éloignées de la perception »<sup>37</sup>. Mais R. Bolton a très bien mis en évidence que l'universel dont il est question en *Physique* I.1 est *justement* le « premier universel » des *Seconds analytiques* II,19, c'est-à-dire l'universel qui est « ἐν τῇ ψυχῇ »<sup>38</sup>. Le point de départ de la méthode scientifique défini en *Physique* I.1, c'est-à-dire l'objet de la sensation, est dit καθόλου « parce qu'à ce niveau notre entendement embrasse beaucoup de choses jusqu'ici non encore distinguées »<sup>39</sup>. Le cube des *Topiques*, VI peut se dire καθόλου dans un certain sens, car il est d'abord un « ensemble confus » de points, de lignes et de surfaces. Grâce au travail R. Bolton, nous pouvons interpréter de manière unitaire la méthode exposée en *Physique* I.1 et dans les *Seconds Analytiques* II.19 : le premier paragraphe de la *Physique* ne contredit donc pas mais *réactive* la doctrine des *Analytiques*. Le matériel le plus primaire du savoir scientifique est, et reste, la totalité des phénomènes perçus par les sens, le donné immédiat de l'αἴσθησις qui peut être dit « καθόλου » puisqu'il est en premier lieu confus, mélangé, puisque les *data* du sensible sont « συγκεχυμένα »<sup>40</sup>, et qu'il faut les diviser, les distinguer, les analyser pour que ces ensembles deviennent moins confus et que leurs principes, causes ou éléments deviennent connus. Enfin, l'αἴσθησις semble si importante dans la méthode aristotélicienne<sup>41</sup> du savoir scientifique que l'ignorance est due, selon Aristote dans les *Seconds analytiques* I.18, à un manque de connaissance sensible, car

---

<sup>35</sup>*Premiers analytiques*, 87b28-32

<sup>36</sup>*Physique*, 184a23-26

<sup>37</sup>*Seconds analytiques*, I.2, 72a4

<sup>38</sup>100a7

<sup>39</sup>Robert Bolton, « La méthode d'Aristote dans les science de la nature : *Physique* I », in *Science, dialectique et éthique chez Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve, 2010, p.225

<sup>40</sup>*Physique*, 184b22

<sup>41</sup>En effet, beaucoup de textes des *Seconds analytiques* posent la perception sensibles à la base du processus scientifique. Citons de manière non exhaustive, I.31, II.2 et II.19



« si une perception manquait, un savoir scientifique manquerait aussi »<sup>42</sup>.

Les principes, causes, ou éléments des phénomènes perçus viennent donc à être connus par une *progression* ou un *processus* qui va de ce qui est plus clair et plus connu pour nous, les *data* de la perception, à ce qui est plus clair et plus connu par nature, lesdits principes. Or, ce *processus* est précisément ce qu'Aristote nomme *l'induction* [ἡ ἐπαγωγή]. Certes, Françoise Caujolle-Zaslavsky a très bien expliqué que le sens de ἐπαγωγή chez Aristote peut s'interpréter différemment en fonction, d'une part du contexte dans lequel Aristote use de ce terme, d'autre part du sens qu'il peut avoir dans le « commun », ou encore en fonction du sens technique que les érudits, philosophes ou savants ont pu lui conférer antérieurement (Platon, par exemple). L'ἐπαγωγή peut dès lors être, chez Aristote,

à la fois un processus menant à un acte instantané d'intuition (la perception mentale d'un universel, par exemple d'une règle applicable à tous les cas particuliers de même sorte), un procédé (la méthode qui s'appuie sur le comportement des cas particuliers concrets), un point de départ vers l'universel (différent de l'établissement des prémisses du syllogisme).<sup>43</sup>

Le sens de l'ἐπαγωγή aristotélicienne est donc pluriel. Par exemple, l'induction peut être aussi comprise comme un « mode d'argumentation logique » différent de la déduction. Citons l'un des seuls passages dans lequel le Stagirite traite de l'induction assez longuement, les *Premiers analytiques*, II, 23 :

« L'induction, donc, ou la déduction qui provient d'une induction, consiste à déduire, au moyen de l'un des deux termes, que l'autre est le cas pour le moyen. [...] C'est une déduction de cette sorte qui établit la prémisse première et immédiate. En effet, pour les propositions qui acceptent le moyen terme, la déduction se fait grâce à un moyen terme, mais pour celles qui n'en admettent pas, par induction. »<sup>44</sup>

L'induction pourrait donc n'être qu'un mode d'argumentation logique. D'ailleurs, les *Topiques*, I.12 font mention de « deux espèces de raisonnements dialectiques », la déduction et l'induction. Cependant, plus largement, nous pouvons fonder une interprétation de l'induction comme « procédé qui consiste à partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels ».<sup>45</sup> Car peut-être que ce qu'il faut surtout retenir de l'induction pour en déterminer le sens général, c'est qu'elle est « plus claire à nos yeux »<sup>46</sup>, plus persuasive « au commun », plus compréhensible selon la sensation car allant du particulier perçu à l'universel conçu. Et le fait qu'Aristote traite de l'induction comme d'un syllogisme dans ce contexte des *Premiers*

<sup>42</sup>*Seconds analytiques*, 81a38-39

<sup>43</sup>Françoise Caujolle-Zaslavsky, « Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'ἐπαγωγή », in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, actes du séminaire C.N.R.S. - N. S. F tenu à Oléron du 28 juin au 3 juillet 1987, Ed. Daniel Devereux et Pierre Pellegrin, Éditions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1990, p. 373

<sup>44</sup>*Premiers analytiques*, 69a30

<sup>45</sup>*Topiques*, 105a13-14.

<sup>46</sup>David Ross, *Aristotle*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris, 2000, p. 52. Ross cite ici les *Premiers analytiques*, 68b35.

*analytiques* ne serait, selon D. Ross, qu'un effet « collatéral » à sa découverte du syllogisme :

L'induction est essentiellement pour Aristote un procédé, non de raisonnement, mais d'intuition directe, supposant psychologiquement l'intermédiaire d'une vue d'ensemble de cas particuliers. Mais, dans les *Premiers analytiques*, l'intérêt qu'il éprouve pour sa nouvelle découverte, le syllogisme, l'amène à traiter l'induction comme un syllogisme, et par conséquent à la considérer particulièrement dans sa forme la moins importante, celle dans laquelle l'examen des cas particuliers est exhaustif.<sup>47</sup>

L'induction n'est pas qu'un mode d'argumentation mais *principalement* un procédé pour connaître. Et c'est une compréhension de l'induction qui est très largement admise. Selon MM. Pellegrin et Crubellier, le terme d'induction, en tant que processus qui va du particulier (qui peut-être dit « universel en nous ») à l'universel est employé par Aristote « pour désigner la façon dont nous prenons connaissance d'un fait lorsqu'il est hors de portée de nos sens, ou général. »<sup>48</sup>. En effet, selon les *Seconds analytiques*, II.19 : « Il est donc clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction [ἐπαγωγή]. En effet, la perception produit ainsi en nous l'universel. »<sup>49</sup> Ainsi, dans son débat entretenu avec les Eléates à propos de l'existence du mouvement, en *Physique* I.2, Aristote pose que « pour nous », l'existence de choses mues naturellement, c'est-à-dire le principe de la physique, est « claire par induction »<sup>50</sup>. R. Bolton partage d'ailleurs cette conception de l'induction qu'il considère comme une « procédure pour apprendre » : « Car tout apprentissage par le raisonnement inclut le fait d'en venir à connaître quelque chose en l'inférant à partir de ce qui est préalablement connu, qui, de ce fait fournit une justification adéquate de ce qui est inféré [...]. »<sup>51</sup> Et ce qui est préalablement connu, soit le « donné au préalable », ce sont les *data* de la perception. Encore, Joseph Moreau écrit, dans un registre différent, à propos de la découverte de l'essence d'une chose qui ne peut être ni posée *a priori*, ni établie démonstrativement : « La découverte de l'essence est une opération *inductive*, qui se ramène à la recherche de la cause. »<sup>52</sup> L'induction ouvre à la connaissance des principes qui sont « hors de portée » des sens, plus clairs par nature mais plus obscurs pour nous car non immédiatement connaissables. L'induction semble donc être le médiateur entre la connaissance de ce qui est mieux connu pour nous et la connaissance de ce qui est mieux connu par nature. Ainsi, cette lecture de l'induction comme une « procédure pour apprendre » à partir des choses perçues peut se fonder sur un autre passage des *Seconds analytiques* I, 13, dans lequel Aristote est tout à fait univoque : « Admettons cette dernière proposition par induction, c'est-

---

<sup>47</sup>Ross, *Ibidem*, p. 56

<sup>48</sup>Pellegrin, Crubellier, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Seuil, Paris 2002. p. 98

<sup>49</sup>Le fameux « universel » ἐν τῇ ψυχῇ, confu car mélangé. 100b3

<sup>50</sup>185a12-14

<sup>51</sup>Robert Bolton, *op. cit.*, p.241

<sup>52</sup>Joseph Moreau, « Aristote et la vérité antéprédicative », *Symposium Aristotelicum*, Louvain, 1960, in *Aristote et les problèmes de méthode*, p. 31, nous soulignons.

à-dire par perception. »<sup>53</sup>

Le savant connaît donc les principes et les causes grâce à l'induction qui commence par l'expérience due à la répétition du fait sensible. Ainsi se dessine peu à peu le canon aristotélicien du savoir scientifique. Mais quel est « le moteur » même de l'induction ? Comment celle-ci fonctionne-t-elle ? Aristote donne aussi la réponse à cette question en *Physique* I.1 : « Mais ce qui est d'abord évident et clair pour nous ce sont plutôt les ensembles confus ; mais ensuite à partir de ceux-ci, deviennent connus, *pour qui les divise*, leurs éléments et leurs principes. »<sup>54</sup> Les principes, causes ou éléments deviennent connus pour ceux qui *divisent* [διαποῦσι] les « ensembles confus » de la perception. La méthode scientifique aristotélicienne est donc une méthode empirique de division, de distinction : le scientifique infère par distinction les principes, il distingue [διορίζει] les divers éléments, principes ou causes depuis les ensembles confus perçus. Autrement dit, il les *analyse*. Et c'est grâce à ce dernier point que nous pouvons nommer la méthode canonique du savoir scientifique comme une méthode à la fois « empirique », puisqu'elle se fonde sur l'expérience répétée de la perception sensible, mais aussi « analytique » puisqu'elle *analyse* les « ensemble confus » : la méthode aristotélicienne en science est donc bien « empirico-analytique ».

Mais « analytique » peut s'entendre aussi dans un second sens si nous comprenons que *l'induction n'est qu'un moment* de la méthode scientifique. En effet, le savoir scientifique aristotélicien semble inséparable d'une théorie de la déduction. L'induction, hors du seul champ syllogistique, et en tant que méthode de recherche à partir des « ensembles confus », est le « mouvement symétrique »<sup>55</sup> de la *déduction* qui, elle, part de prémisses premières (« dans un certain sens ») pour arriver à la conclusion, mais qui est surtout présentée comme la preuve de l'acquisition effective du savoir desdites prémisses, ou encore comme la formalisation de ce savoir, son « organisation logique ». Si l'induction est un mouvement vers la connaissance des causes à partir du perçu, la déduction en tant que mouvement inverse résulte du savoir effectif de la cause qu'elle pose comme prémisses syllogistiques. La déduction doit attester de l'état de connaissance scientifique dans lequel est le savant. Pour que la démonstration soit scientifique, c'est-à-dire atteste d'un état de connaissance scientifique actuel et soit apodictique, soit dont la conclusion est nécessaire et donc fondée,

[Les prémisses de la démonstration] doivent être causes de la conclusion, mieux connues qu'elle et lui être antérieures, causes parce que nous avons un savoir scientifique de quelque chose seulement quand nous en savons la cause, antérieures puisqu'elles sont causes, et déjà connues non seulement en étant saisies au second sens, mais aussi par le fait qu'on sait qu'elles sont. Par ailleurs, « antérieur » et « mieux connu » ont deux sens. En effet, ce n'est pas la

---

<sup>53</sup>78a35.

<sup>54</sup>184a22-23, nous soulignons.

<sup>55</sup>Pellegrin, Crubellier, *op. cit.* p. 98

même chose que « antérieur par nature » et « antérieur pour nous », ni que « mieux connu » et « mieux connu pour nous ».<sup>56</sup>

Or, c'est justement cette distinction fondamentale de ces deux sens de « antérieur » et de « mieux connu » qui permet aussi d'entendre la différence entre induction et déduction : ce sont deux aspects complémentaires de la même méthode scientifique qui définissent l'ἐπίστασθαι dans un sens et dans l'autre et qui entretiennent entre eux un rapport de nécessité. En effet, il est nécessaire de connaître les causes premières des choses pour pouvoir démontrer scientifiquement une connaissance : « Que donc il est impossible de connaître scientifiquement par démonstration si on ne connaît pas les principes premiers et immédiats, on l'a dit plus haut. » écrit encore Aristote.<sup>57</sup> Ainsi comprise, l'induction est un mouvement du sujet apprenant qui infère les principes à partir des *data* répétés de l'αἴσθησις par division et distinction. De la connaissance de la cause découle donc la capacité à construire de véritables démonstrations scientifiques, soit celles procédant « de choses vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion. »<sup>58</sup> Et la méthode empirique d'Aristote en science se double d'un aspect formel, d'une rigueur et d'une précision quant aux « langage scientifique ». Le savoir empirique de la cause des phénomènes est inséparable d'une *langue* scientifique rigoureusement fondée : la démonstration apodictique du savant qui atteste du savoir scientifique. D'ailleurs, Aristote explique très précisément, dans les *Premiers analytiques*, I.31, qu'il « revient à l'expérience de fournir les principes propres de chaque sujet » et qu'à partir de ces causes ou principes que fournit l'expérience, « une fois que l'on a suffisamment établi les phénomènes », alors il est nous est possible « de faire apparaître les démonstrations »<sup>59</sup>. Il y a donc bien « deux temps » dans le savoir scientifique selon Aristote, le temps de l'acquisition et celui de la démonstration. Et dans ce double mouvement, nous pouvons affirmer que le savoir scientifique se fonde, en tant qu'activité de recherche, sur l'ἐμπειρία et sur l'αἴσθησις ; c'est-à-dire sur l'expérience la plus immédiate que nous ayons des phénomènes sensibles.

Mais ce double mouvement inductif et déductif n'épuise pas la définition du savoir scientifique aristotélicien. En effet, Jacques Brunschwig, analysant la structure des *Seconds analytiques*, attire notre attention sur la distinction à établir entre la « démonstration » et la « science démonstrative ». Selon lui, il ne faut pas effacer les différences entre ces deux notions, car

La démonstration est cette forme du syllogisme qui est de telle nature que, du fait que nous la possédons, nous avons la science ; la science démonstrative est ἐξίς ἀποδεικτική, l'état caractéristique dans lequel se trouve celui qui est en mesure de

<sup>56</sup>*Seconds analytiques*, I, 2, 71b29-72a

<sup>57</sup>*Seconds analytiques*, II, 19, 99b20.

<sup>58</sup>*Ibid.* 71b20 et suivantes.

<sup>59</sup>46a15 et suivantes.

démontrer. On ne saurait attribuer à Aristote une identification pure et simple de la démonstration et de la science sans le charger d'une faute catégorielle qu'il pouvait difficilement commettre : la démonstration, étant une espèce de syllogisme, tombe sous le genre du λόγος, du discours ; la science démonstrative est l'un des états mentaux ou intellectuels dans lequel nous sommes lorsque nous nous trouvons en mesure de dire le vrai. Une forme de discours ne saurait être exactement « la même chose » qu'un état de la pensée.<sup>60</sup>

Partant, puisqu'il ne faut pas commettre une telle « faute catégorielle », il est nécessaire de comprendre et de tenir pour constant que le savoir scientifique ne se constitue pas simplement d'un corps de doctrines systématique propre à un domaine et dont les principes ne peuvent s'appliquer à d'autres genres. Savoir scientifiquement se pense aussi comme un « état » acquis du sujet sachant. Cependant, cet état a lui-même une généalogie et procède d'un autre « état », inné celui-ci, qui est justement, aussi, la *perception*. En effet, dans les « genèses » du savoir aristotélicien que sont *Métaphysique* A.1 et les *Seconds Analytiques*, II.19, Aristote comprend qu'il est dans la nature des hommes de désirer savoir et en donne pour preuve « le plaisir qu'ils prennent aux sensations. »<sup>61</sup> Le savoir, la science en tant « qu'état » ou « ἔξις » de connaissance commence « génétiquement » par la perception sensible en tant que premier ἔξις. Car c'est bien de la répétition des perceptions que naît, grâce à la mémoire, l'expérience (l'universel au repos dans l'âme), puis l'art, puis la science, comme autant d'états distincts du savoir. Bien que, selon J. Brunschwig, démonstration et science démonstrative ne soient pas *stricto sensu* « la même chose », et que les *Seconds analytiques* aient deux objets d'études bien distincts, la science démonstrative située « dans le cadre d'une théorie générale de la science » et la démonstration situé dans « le cadre d'une syllogistique générale »,<sup>62</sup> il n'en appert pas moins que, si nous élargissons l'analyse de J. Brunschwig au savoir scientifique en général, dans la démonstration du savoir comme dans l'état du savant, la perception joue un rôle fondamental. Il y a une certaine *analogie* entre la méthode empirico-analytique et l'état du savoir scientifique en tant que ces deux notions entretiennent un lien fondamental et nécessaire avec la perception. Les *data* perçus sont à la méthode empirico-analytique ce que l'ἔξις de la perception est à l'ἔξις du savoir scientifique : un *point de départ*.

C'est d'ailleurs ce que soutient déjà D. Ross en 1923 quand ce dernier interroge ce « magnifique compte-rendu du développement continu qui nous mène de la sensation à la raison »<sup>63</sup>, c'est-à-dire les *Seconds analytiques*, II.19, il considère les *Analytiques* comme

---

<sup>60</sup>Jacques Brunschwig, « L'objet et la structure des *Seconds Analytiques* selon Aristote », in *Aristotle on science, the « Posterior Analytics »*, *Proceeding of eighth symposium aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Ed. Enrico Berti, Editrice antenore, Padoue, 1981, p. 70-71

<sup>61</sup>Aristote, *Métaphysique*, trad. M-P. Duminil et A. Jaulin, GF Flammarion, Paris, 2008, p. 71, A.1 980a21 et suivantes.

<sup>62</sup>J. Brunschwig, *Ibidem*, p.80

<sup>63</sup>D. Ross, *op. cit.*, p. 74-76

l'exposition du « canon de la science » dont parle Aubenque en 1960. D. Ross commence en effet par paraphraser la question qu'Aristote s'y pose, avant de proposer sa compréhension de l'appréhension des premiers principes chez le Stagirite : « Quelle est la faculté, écrit-il, par laquelle nous connaissons [les prémisses non connues par la démonstration], et cette connaissance est-elle acquise ou latente en nous depuis notre naissance ? »<sup>64</sup> L'un des enjeux des *Seconds analytiques*, II.19, bien que D. Ross n'en fasse aucunement mention, est de répondre au paradoxe du *Ménon* qui semblait rendre caduque toute forme de progrès du savoir et plus généralement d'apprentissage de connaissances nouvelles :

Je comprends de quoi tu parles, Ménon. Tu vois comme il est éristique, cet argument que tu dérites, selon lequel il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas ! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche ; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher.<sup>65</sup>

Alors que, contre cet « éristique argument », Socrate développe une théorie de la réminiscence fondée sur l'immortalité de l'âme, Aristote propose un autre dépassement à ce paradoxe qui passe par la présence inné d'un état du savoir et la distinction entre l'acte et la puissance :

A partir de la perception, donc, se produit le souvenir, comme nous le disons, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique. A partir de l'expérience, autrement dit de l'universel tout entier au repos dans l'âme, de l'un à côté des choses multiples, qui est contenu un et le même en elles toutes, est produit un principe de l'art et de la science, de l'art si c'est à propos du devenir, de la science si c'est à propos de l'étant. Effectivement, ces états ne sont pas présents en nous sous une forme distincte, et ils ne sont pas non plus produits à partir d'autres états qui nous donnent une connaissance supérieure, mais depuis la perception ; [...].<sup>66</sup>

Ce dépassement du paradoxe du *Ménon*, D. Ross le comprend ainsi :

Il est difficile de penser que cette connaissance [des prémisses non connues par démonstration], qui doit être la plus certaine de toutes, puisse être en nous depuis notre origine sans que nous le sachions ; il est également difficile de se rendre compte de la manière dont, si elle n'est pas en nous dès le début, elle peut être acquise en suite, puisque [...] il faudrait qu'elle le soit sans être fondée sur aucune connaissance préalable. Pour échapper à cette double difficulté, nous devons poser une faculté plus humble à partir de laquelle s'origine le développement ultérieur de cette connaissance.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup>D. Ross, *op. cit.*, p. 74-75

<sup>65</sup>Platon, *Ménon*, trad. Monique Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 1991, Socrate à Ménon, 80d-e :

<sup>66</sup>*Seconds analytiques* II, 19, traduction P. Pellegrin modifiée sur « ἀπὸ αἰσθήσεως », 100a10-11

<sup>67</sup>D. Ross, p. 75

Selon D. Ross, il faut donc fonder le savoir scientifique, *en tant que ἔξις* de celui qui sait les principes, sur une « faculté plus humble » dont il découlerait comme la fin d'un processus d'actualisation d'une potentialité. Et en guise de réponse au paradoxe du *Ménon*, cette faculté originelle au savoir scientifique est justement, pour Aristote, la perception, qui n'est pas un savoir en soi, mais une « faculté » propre à savoir. Et le savoir scientifique est donc une « puissance » que le savant actualise en connaissant. En effet, nous avons en nous comme tous les animaux une « capacité innée de discernement [δύναμιν σύμφυτου κριτικῆν], que l'on appelle perception » écrit Aristote en *Seconds analytiques* 99b35. Et toujours selon D. Ross, la transition, le passage, le progrès de l'être humain apprenant à travers les différents états du savoir (perception, expérience, art et science) « est rendu possible par le fait que la perception elle-même a un élément d'universel ; nous percevons une chose particulière, il est vrai, mais, ce que nous percevons en elle, ce sont les caractères qu'elle a en commun avec d'autres choses. »<sup>68</sup>

Même si le commentateur est ici quelque peu imprécis quant à cet « élément d'universel » contenu dans la perception, retenons simplement que pour D. Ross, et à l'instar de ce que nous pourrions nommer « un certain aristotélisme classique » faisant de la méthode empirico-analytique le cadre rigide de la science aristotélicienne, la perception est bien la faculté fondamentale du savoir aristotélicien. « Fondamentale » tant dans la description de la méthode empirico-analytique qui procède de ce qui est mieux connu pour nous selon la perception vers ce qui est mieux connu par nature, que dans la définition de l'ἐπίστασθαι en tant que ἔξις de celui qui sait. « Faculté » qui constitue « le degré le plus bas », le *fondement* de toute connaissance animale et qui permet, par le développement même de celle-ci, de cette « capacité » [δύναμις], d'atteindre la science qui constitue « le degré le plus élevé », « le dernier et le plus haut produit de la civilisation ».<sup>69</sup> Il semble donc que, pour Aristote, savoir scientifiquement est le résultat de l'actualisation d'une potentialité proprement humaine qui est celle de connaître la cause des phénomènes. Ainsi, c'est finalement un très ancien « lieu commun » de l'aristotélisme que nous venons d'énoncer, un véritable *topos* des études classiques : le même lieu commun que traduit, par exemple, la fresque de l'École d'Athènes. Raphaël, en 1510, se propose de représenter Aristote la main grand ouverte vers le sol, dans le sens opposé au doigt du Maître ; cela ne signifie-t-il pas qu'il est largement admis, mais pas exclusivement, qu'Aristote soit un philosophe empiriste ?

Le canon du savoir scientifique tel que nous le proposent les *Analytiques* peut donc se formuler ainsi : une fois ce savoir des principes, causes ou éléments *acquis par induction depuis les données de la perception*, depuis l'observation sensible, le sujet savant doit pouvoir

---

<sup>68</sup>*Ibidem*

<sup>69</sup>*Ibid.* p. 215

démontrer ce savoir déductivement, respectant les règles du syllogisme, pour attester du caractère scientifique de l'état du savoir dans lequel il est. Induction et déduction semblent donc bien, méthodologiquement, pouvoir renvoyer respectivement à l'*acquisition* et à la *démonstration* du savoir scientifique. Et au fondement de cette acquisition, comme de l'état du savant, repose l'ἐμπειρία et l'αἴσθησις. Grâce à ces différents textes qui mettent en lumière le rôle de ces deux notions fondamentales, tant dans la méthode pour connaître scientifiquement que dans la genèse même du savoir scientifique, Aristote a été lu comme un empiriste. Et cette interprétation de la méthode d'Aristote en science court encore aujourd'hui. Enfin, retenons aussi un point crucial : la méthode pour connaître scientifiquement semble profondément liée à la définition même du savoir scientifique, et aussi à la nature même de l'être humain, seul capable de connaître scientifiquement. « Qu'est-ce que connaître scientifiquement ? » et « qu'est-ce qu'un savant ? » sont des questions qui doivent ainsi être posées parallèlement à celle de « comment connaître scientifiquement ? ». Si nous comprenons comment connaître, nous pouvons établir ce que c'est que connaître et donc ce que c'est qu'un savant. Dès lors, un débat sur la méthode d'Aristote en science, comme celui qui émerge au XXe Siècle, est un débat dont l'enjeu porte aussi, sinon essentiellement, sur la définition même du savoir scientifique aristotélicien.

\*

Ainsi, nous avons essayé de présenter le « modèle canonique » de la méthode d'Aristote. Cependant, bien que fondé sur les textes et largement admis, ce modèle résulte, semble-t-il, d'un choix : celui d'avoir mis en avant les *Analytiques* et la méthode empirico-analytique quitte à considérer les *Topiques*, et leur objet la méthode dialectique, comme d'une importance moindre, voire nulle, dans la théorie aristotélicienne du savoir scientifique. Ce choix d'avoir surtout lu, et plus gravement traduit, les écrits physiques, métaphysiques, biologiques, éthiques et politiques avec « les lunettes des *Analytiques* sur le nez » et *a fortiori* d'avoir fait de la méthode empirico-analytique la méthode scientifique « par excellence ». Cependant, ce choix est trop rigide et le modèle « canonique » du savoir scientifique procédant par la méthode empirico-analytique rend dès lors obscure la méthode effective d'Aristote dans ses recherches scientifiques et notamment les appels récurrents aux ἔνδοξα, aux opinions admises. Comment, en considérant la méthode scientifique d'Aristote à travers les *Analytiques* peut-on prendre en charge ces appels aux ἔνδοξα ? Appels semblant pourtant constituer les « points de départ » de la pratique scientifique effective d'Aristote dans ses recherches.

En effet, un tel modèle posé comme « canonique » a participé à déprécier la méthode dialectique, sinon à lui refuser tout droit de cité dans les sciences. Certes, le traité des *Topiques* pose problème en lui-même. Il faut dire que le texte et l'objet de ce traité n'aident



pas à en faire une œuvre comme les autres dans le corpus d'Aristote. Sa lecture est rendue particulièrement difficile de par l'aspect collecté de son propos, mais aussi par le manque de fil directeur rendant peu clair le but d'Aristote dans ce dernier. J. Brunschwig ouvre d'ailleurs son introduction aux *Topiques* par un portrait particulièrement dépréciatif de ceux-ci, tant eu égard à leur forme qu'à leur objet. Formellement, les *Topiques* ne sont qu'une « mosaïque d'éléments juxtaposés, indépendants les uns des autres », et leur mode de composition « purement additif ne donne pas plus le sentiment d'une œuvre qu'un tas de brique celui d'une maison »<sup>70</sup>, explique J. Brunschwig, reprenant un exemple célèbre de l'aristotélisme. Quelle est la fin de ce traité ; fin qui permettrait, une fois déterminée, d'en saisir l'unité formelle ? Nous rendre capable de parler correctement de tout avec n'importe qui. En effet, Aristote le dit très précisément dans l'ouverture des *Topiques* :

Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de raisonner déductivement, en prenant appui sur des idées admises, sur tous les sujets qui peuvent se présenter, comme aussi lorsque nous aurons nous même à répondre d'une affirmation, de ne rien dire qui lui soit contraire.<sup>71</sup>

Le projet d'Aristote est considérable : trouver une méthode nous rendant capable de raisonner déductivement sur *absolument tous les sujets* sans se contredire ; l'unité du traité se pense donc déjà paradoxalement dans la diversité de son objet et de sa finalité. Mais il est surtout difficile au premier abord de comprendre l'intérêt *scientifique* et *philosophique* d'un tel projet. En effet, le traité des *Topiques* a sans conteste un statut à part, par rapport à des traités longtemps considérés<sup>72</sup> comme « véritablement » scientifiques tels que la *Physique* ou le *De Caelo*. Cependant la forme « collectée » du traité n'explique pas par elle seule le fait que ce dernier ait pu être déprécié par certains commentateurs, car des traités comme les *Politiques* ou encore la *Métaphysique* ont aussi une forme collectée et une composition « fastidieuse ». Toujours selon J. Brunschwig, la médiocrité apparente des *Topiques* n'est pas uniquement formelle :

Encore pourrait-on pardonner aux *Topiques* leur forme inorganique et fastidieuse, si seulement leur contenu se montrait, par sa portée, sa richesse ou sa profondeur, apte à en racheter les défauts. A première lecture au moins, cet espoir ne semble malheureusement pas fondé.<sup>73</sup>

En effet, les *Topiques* ne sont qu'une collection de « lieux », c'est-à-dire de règles ou de « recettes » pour se rendre efficace dans une activité bien particulière qu'est la discussion dialectique, activité que J. Brunschwig comprend comme un « jeu auquel personne ne joue plus » de nos jours. Les *Topiques* posent donc problème, premièrement en eux-même par leur

<sup>70</sup>Aristote, *Topiques*, *op. cit.*, Jacques Brunschwig, Introduction p. VIII

<sup>71</sup>*Ibidem.* p. 100a18-24

<sup>72</sup>Même si depuis la seconde moitié du XXe siècle et les études du *dialectic turn* ces traités sont considérés plus ou moins en partie comme « dialectiques ».

<sup>73</sup>J. Brunschwig, *ibidem.*

« lourdeur » formelle, mais aussi par *le manque d'actualité* de leur objet : l'activité dialectique est une activité dépassée, obsolète. Et deuxièmement, la réception même du traité des *Topiques* pose épistémologiquement problème : si un spécialiste tel que J. Brunschwig comprend la dialectique comme un « jeu », n'est-ce pas immédiatement qu'il la considère comme ludique, c'est-à-dire non sérieuse, donc épistémologiquement inférieure par rapport à l'activité scientifique véritable ? Or, Aristote permet-il quelque part dans ses écrits une telle compréhension de la dialectique ?<sup>74</sup> Dès lors, l'unité des *Topiques* est difficile à saisir, tant d'un point de vue formel que « diégétique » et l'intérêt de lire ce traité apparaît comme scientifiquement mineur puisque son objet, la dialectique, est, premièrement un jeu, deuxièmement celui d'un autre temps.

Étrangement, cette obsolescence mentionnée par J. Brunschwig, liée à une dépréciation de la dialectique par rapport à l'activité scientifique et que J. Brunschwig considère surtout comme contemporaine, fait sens d'une certaine manière avec les thèses de D. Ross ou encore de P. Aubenque à propos de la méthode exposée dans les *Topiques*. En effet, même si leurs critiques sont différentes par bien des aspects et que la dialectique se voit surtout disqualifiée d'un point de vue épistémologique, il y a l'idée commune, chez ces deux commentateurs, que la dialectique est un vestige culturel qu'Aristote a lui-même dépassé et rendu obsolète *déjà* dans l'Antiquité. L'obsolescence de la dialectique serait une obsolescence antique et rendue possible par Aristote lui-même.

En effet, après avoir étudié « l'appréhension des principes de la Science », science entendue à la fois comme « état » de celui qui sait mais aussi comme activité de la recherche des principes qui une fois acquis seront les prémisses de la démonstration et dont le fondement est la perception, D. Ross propose une très brève analyse des *Topiques* et place immédiatement ce traité, et son objet la dialectique, dans un rapport *d'infériorité épistémologique* face à la science démonstrative exposée dans les *Analytiques*. Dans son *Aristotle*, tout se passe comme si D. Ross préjugait de l'infériorité de la dialectique par rapport à la méthode empirico-analytique. Cette infériorité épistémologique serait, pour le commentateur, liée au projet même du « système » aristotélicien. Selon lui, « les *Topiques* peuvent être étudiés plus brièvement »<sup>75</sup> et, effectivement, son étude ne dépasse pas le livre I dudit traité. Les arguments de cet ouvrage seraient « empruntés en grande partie à l'Académie », et l'objet en serait le seul « syllogisme dialectique », distingué du « syllogisme scientifique en ce que ses prémisses ne sont pas vraies et immédiates, mais simplement probables, c'est-à-dire telles qu'elles s'imposent d'elles-mêmes soit à tous, soit à la plupart des

---

<sup>74</sup>Nous répondrons à cette question dans une autre partie et soutiendrons qu'en effet, la dialectique est un jeu. Mais ce n'est pas pour autant qu'elle doit être considérée inutile aux sciences et maintenue hors du processus menant au savoir scientifique.

<sup>75</sup>D. Ross, *op. cit.*, p. 76 et suivantes.

gens, soit seulement aux sages. » Les *Topiques* seraient donc l'extension de la science démonstrative au syllogisme dialectique qui, puisque ce dernier ne se fonde pas sur les principes, causes ou éléments des phénomènes mais sur les opinions admises (ἔνδοξα), autrement dit puisque « ses prémisses ne sont pas vraies et immédiates », n'aurait, *de facto*, aucune valeur épistémologique.

Aristote confirme en outre que démonstrations dialectiques et déductions scientifiques n'ont pas le même « point de départ »<sup>76</sup>. Si le syllogisme scientifique s'appuie sur des « affirmations vraies et premières », c'est-à-dire des principes induits depuis « le tout de la perception », le syllogisme dialectique s'appuie, quant à lui, sur l'opinion commune, l'ἔνδοξον qui, selon une lecture de l'aristotélisme qui fait de la méthode empirico-analytique le canon de la science, n'a strictement *aucune valeur épistémologique* par rapport aux *data* du perçu qui seuls peuvent fonder le discours. Gardons à l'esprit que, selon les *Premiers analytiques*, I.30, « il revient à l'expérience de fournir les principes propre de chaque sujet » ; comment dès lors la dialectique, prenant appui sur des « idées admises », sur de simples opinions, pourrait-elle « fournir » le moindre principe vrai ? Cela semble impossible. Cependant, le syllogisme dialectique « raisonne correctement sur des prémisses réellement probables » et se distingue par ce raisonnement correct du syllogisme éristique, c'est-à-dire sophistique<sup>77</sup>. Partant d'une lecture trop radicalement empirique et analytique de la théorie aristotélicienne du savoir, la seule valeur de la dialectique procéderait donc du seul entraînement à raisonner correctement. Mais alors comment comprendre les différents services rendus par le traité des *Topiques* et exposés dans ledit traité en I.2, 101a25-101b4 ? Pourquoi, si la dialectique n'a d'autre intérêt que de raisonner correctement, Aristote lui reconnaît-il plusieurs services : l'un « gymnastique », « πρὸς γυμνασίαν », un autre servant « les contacts avec autrui », « πρὸς τὰς ἐντευξεις », et un autre enfin « intéressant » les « connaissances à caractère philosophiques », « πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμια »<sup>78</sup> ?

Pour répondre à ces questions, D. Ross court-circuite le texte et ne tient pas compte du service « πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμια » disqualifiant ainsi toute prétention épistémologique de la dialectique. Certes, il reconnaît tout de même que la dialectique a cette prétendue « triple utilité, » et, paraphrasant les *Topiques* I.2, 101a25-101b4, il comprend que la dialectique vaut :

« 1° comme gymnastique mentale ; 2° pour nous permettre de discuter avec qui que ce soit, au hasard de la rencontre : si nous nous sommes préalablement familiarisés avec les opinions communes et avec les conséquences qui en découlent, nous serons en

<sup>76</sup>*Topiques*, I.1, 100a25-100b30

<sup>77</sup>*Topiques*, I.1, 100b25-101a5

<sup>78</sup>Aristote, *Topiques*, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 2009. Nous suivons ici la traduction de J. Brunschwig et énumérons ses services en passant. Les trois (ou quatre) services du traité des *Topiques* feront cependant l'objet d'une analyse précise à la fin de cette étude.

mesure de discuter avec n'importe qui en partant de ses propres prémisses ; 3° dans un intérêt scientifique, mais cet intérêt est double. a) Si nous sommes en état, sur une question, d'argumenter à la fois *pour* et *contre*, nous seront d'autant mieux reconnaître le vrai et le faux lorsque nous les rencontrerons, et b) les principes premiers des sciences, ne pouvant eux-mêmes être démontrés scientifiquement, pourront être approchés par une étude des opinions communes telle que celle que permet la dialectique.<sup>79</sup>

En effet, D. Ross fonde son propos sur les *Seconds analytiques* I.3 qui interdisent *logiquement* à une science de démontrer ses propres principes, car toute démonstration s'appuie nécessairement sur des prémisses connues antérieurement et parce que pour démontrer les principes d'une science, il faudrait poser d'autres principes dès lors démontrables par d'autres principes encore, et nous régresserions ainsi à l'infini :

Quant à nous, nous disons que toute science n'est pas démonstrative, mais au contraire, que celle des immédiats ne les démontre pas (et que cela soit nécessaire, c'est manifeste. Car s'il est nécessaire de connaître les antérieurs, c'est-à-dire ce d'où part la démonstration, et si on s'arrête à un moment, on a les immédiats, et il est nécessaire qu'ils soient indémontrés.) C'est là ce que nous disons et nous disons qu'il y a non seulement science, mais aussi un principe de science, par lequel nous connaissons les termes ultimes.<sup>80</sup>

De plus, une science ne peut démontrer une proposition que dans son propre genre, sauf dans le cas où une science comme l'optique est *subordonnée* à la géométrie, par exemple. En dehors de la subordination, il y a incommunicabilité des genres entre les sciences (c'est d'ailleurs l'un des principes canoniques du savoir scientifique aristotélicien exposés dans les *Seconds analytiques*, I.7, 75b12-20). La dialectique serait-elle donc cette méthode, non tenue à l'incommunicabilité des genres, capable de démontrer les principes de toutes les sciences que les sciences elles-mêmes ne peuvent démontrer ? Aristote développe-t-il dans les *Topiques* une méthode pouvant, grâce à l'étude des ἔνδοξα, considérer, critiquer ou peut-être même établir les principes des sciences ? C'est en effet ce que le Stagirite semble proposer en exposant l'ultime service de la dialectique :

Mais on peut encore en attendre un service de plus, qui intéresse les notions premières de chaque science. Il est impossible, en effet, d'en dire quoi que ce soit en s'appuyant sur les principes spécifiques de la science considérée, puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste ; il est donc nécessaire, si l'on veut en traiter, d'avoir recours à ce qu'il existe d'idées admises à propos de chacune de ces notions. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement ; de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup>D. Ross, *op. cit.*, p. 77-78

<sup>80</sup>*Seconds analytiques*, I.3, 72b18-25

<sup>81</sup>101a36-101b4

La dialectique semble donc pouvoir entretenir un lien profond avec les principes des sciences. Cependant, D. Ross refuse à la dialectique tout rapport avec lesdits principes. Car selon lui, premièrement les syllogismes scientifiques et dialectiques n'ont pas le même *fondement*, puisque leurs prémisses sont différentes et que les prémisses dialectiques ne sont pas « vraies et immédiates » ; et deuxièmement, dans les *Topiques*, la dialectique ne serait étudiée, d'après D. Ross, « que selon les deux premiers points de vue », à savoir comme « gymnastique mentale » et pour permettre de « discuter avec qui que ce soit ». Aristote n'aurait, pour ainsi dire, pas assez approfondi, dans les *Topiques*, le service prétendument rendu par la dialectique à la science dans l'étude des principes premiers pour lui voir conférer le statut de méthode « scientifique ». Selon D. Ross, les deux seuls exemples de « principes » posés par la dialectique sont le principe de non contradiction et le principe du tiers exclu développés en *Métaphysique* Γ.<sup>82</sup> Tout semble donc se passer comme si Aristote avait entrevu d'attribuer à la dialectique un statut épistémologique fort, mais qu'il s'était détourné de cette idée. Le seul intérêt que nous pourrions alors tirer de l'exercice dialectique semblerait être celui de nous « entraîner à raisonner », à démontrer correctement sur des prémisses seulement probables, donc exclues du « champ » strictement scientifique. La dialectique ne serait qu'un « bluff » pour apprendre seulement à construire des syllogismes corrects mais non scientifiques, puisque l'ἐνδοξον qui constitue la prémisse du syllogisme dialectique n'a rien de vrai, ou du moins ne semble fonder sur rien.

Et pour justifier son propos, D. Ross avance l'importance des *Analytiques* sur le traité des *Topiques*. En effet, au regard de la conclusion de son « analyse », cette dévaluation de la dialectique paraît particulièrement révélatrice d'un choix fait par D. Ross, à l'instar de l'histoire des études aristotéliennes et de l'aristotélisme classique ayant très largement délaissé la dialectique et l'analyse du traité des *Topiques*. Car ce dernier traité serait, selon D. Ross, un traité ennuyeux, graveleux, qui plus est « platonicien »<sup>83</sup> et obsolète puisque écrit par un Aristote encore jeune, donc « immature », mais surtout en contradiction certaine avec le reste de l'*Organon* et révélateur d'une culture grecque de la discussion apparaissant désuète au regard de la révolution scientifique dont la marche est engagée par la méthode analytico-empirique établie par un Aristote lui-même dans la force de l'âge. D. Ross écrit en effet :

La discussion appartient à un mode de pensée révolu ; elle est un des derniers efforts de ce mouvement de l'esprit grec vers une culture générale, cette tentative faite pour se mettre en mesure de discuter de sujets de tout ordre sans avoir étudié les premiers principes qui s'y rapportent en propre, et que nous connaissons sous le nom de mouvement sophistique. Ce qui distingue Aristote des sophistes, du moins tels qu'ils ont été dépeints par lui et par Platon, c'est que son but était d'aider ses auditeurs et ses

<sup>82</sup>Ross, *op. cit.*, p. 78

<sup>83</sup>Nous avons vu que Ross considère la grande partie des arguments des *Topiques* comme empruntés à l'Académie.

lecteurs, non à gagner le profit ou la gloire par une fausse apparence de sagesse, mais à discuter de toute question aussi sensément que cela se peut sans connaissances spéciales. Mais il a lui-même ouvert une meilleure voie, celle de la science ; ce sont ses propres *Analytiques* qui ont rendu ses *Topiques* surannés.<sup>84</sup>

Dans l'arbre du corpus des œuvres d'Aristote, la dialectique, et son support bibliographique que sont les *Topiques*, seraient donc, selon D. Ross, une branche secondaire malingre, faible et fragile, que les autres branches des *Analytiques* auraient dépassée, recouverte et étouffée et qui aurait été très vite abandonnée par Aristote lui-même. Cette branche dialectique du corpus aristotélicien serait l'essai non abouti, l'ébauche, l'avorton d'un savoir de « culture générale » agréable et intéressant d'un point de vue infra-scientifique, mais épistémologiquement inférieur, car sans fondement vrai, dans un « système » qui préfère à la simple « discussion » développer une science empirico-analytique fondant le savoir scientifique sur l'expérience des *data* perçus et sur une théorie de la démonstration. Pour D. Ross, il semble qu'Aristote engage, grâce à ses *Analytiques* et par la méthode empirico-analytique, le mouvement véritablement scientifique de la pensée grecque. Comme si au soir d'une dialectique vieillissante le Stagirite proposait un autre modèle de savoir.

Dans une autre perspective, et bien qu'il en tire des conséquences bien singulières, P. Aubenque, en analysant les différences entre la dialectique socrato-platonicienne et la dialectique aristotélicienne, partage avec D. Ross une lecture « dépréciative » de la dialectique au profit de la méthode exposée dans les *Seconds analytiques*. La dialectique n'aurait, selon lui, aucun lien avec l'essence, et serait donc incompatible avec la philosophie de l'être. S'appuyant sur les recherches d'Octave Hamelin, dont il tire sa critique, P. Aubenque exclut tout uniment la dialectique de la science et de la philosophie aristotélicienne. Elle ne serait qu'une « logique du vraisemblable, désormais parente pauvre d'une analytique qui peut seule fournir le canon d'un savoir achevé. »<sup>85</sup> Selon O. Hamelin, cité par P. Aubenque, Aristote aurait pris le contre-pied du Platon de la *République* qui faisait de la dialectique la science universelle et suprême et dont la valeur était éminemment positive :

Aristote [...] a rangé la dialectique du côté de l'opinion et l'a radicalement et définitivement séparée de la science, ce qui reviendrait à affirmer que, pour Aristote, « il n'y a plus rien de commun entre la recherche de la vérité et la dialectique ». <sup>86</sup>

Pour P. Aubenque, la dialectique n'est « qu'une façon de parler » qui « se meut au-delà des essences et est donc dépourvue de tout point d'appui réel qui lui permette d'avancer. »<sup>87</sup> Si la philosophie parvenait à se constituer comme une science telle que celle-ci est définie par les *Analytiques*, « le rapport de la science et de la philosophie serait alors analogue à celui que la

<sup>84</sup>Ross, p. 81

<sup>85</sup>Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presse Universitaires de France, Paris, 1962, Cinquième édition « Quadrige », Paris, 2009. P. 295.

<sup>86</sup>P. Aubenque, *Ibid*, p.296, citant Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 235

<sup>87</sup>*Ibid*, p. 293

dialectique entretient avec toute science particulière, qui est d'être une propédeutique à ce savoir. »<sup>88</sup> Mais la philosophie de l'être, c'est-à-dire la métaphysique véritable, est introuvable pour P. Aubenque : elle est une « science recherchée ». Et tout le tragique du philosophe métaphysicien dans le système aristotélicien est justement de ne pas parvenir à dépasser ce stade « propédeutique » :

Mais nous avons vu que le savoir universel ne parvenait pas à dépasser le niveau d'une propédeutique, que la philosophie de l'être est une science « recherchée » et qui s'épuise dans cette recherche elle-même, bref, que nous sommes toujours en route vers la totalité. [...]. Science éternellement recherchée, la science de l'être en tant qu'être est telle que la préparation dialectique devient le substitut du savoir lui-même.<sup>89</sup>

Pour P. Aubenque, la dialectique n'est que le pis-aller, le substitut, le moment préparatoire, l'esquisse d'une métaphysique, science des sciences, parfaite en théorie, mais tragiquement introuvable, toujours recherchée, condamnée justement au stade d'esquisse. Dès lors, au sein du corpus aristotélicien, cette science des sciences ne voit le jour que sous sa forme la plus précaire, la moins scientifique : sa forme « dialectique », c'est-à-dire préliminaire et propédeutique. Et c'est avec de tels arguments que le commentateur s'inscrit lui aussi dans une disqualification profonde et historique de la dialectique aristotélicienne, au profit d'une méthode analytique et empirique plus « véritablement scientifique », bien que, pour P. Aubenque, inaccessible.

L'importance de la dialectique dans la théorie aristotélicienne du savoir scientifique serait donc quasiment nulle, puisque elle n'a semble-t-il théoriquement pas droit de cité dans la science. Elle est du côté de l'opinion quand la science doit être de celui du savoir fondé sur l'expérience des perceptions sensibles, sur l'observation des phénomènes, sur l'induction de leurs principes, puis sur la démonstration de propositions. Mais il semble qu'une telle interprétation de la dialectique soit surtout due à un présupposé de la part de nos commentateurs eux-mêmes. En effet, quand O. Hamelin, P. Aubenque ou D. Ross considèrent la dialectique comme un sous-genre de la science, voire tout simplement comme une « non science », ils fondent leurs critiques justement sur l'absence de fondement épistémologique que peut avoir l'opinion : c'est-à-dire sur une critique, une dévaluation sous-jacente de l'opinion elle-même. Et critiquer la dialectique par le fait que celle-ci a pour point de départ *l'opinion*, n'est-ce pas là un présupposé profondément platonicien ? Nombreux sont les passages du corpus platonicien dans lesquels l'opinion est critiquée, c'est d'ailleurs un *topos* philosophique des études classiques. Monique Dixsaut écrit, à propos, par exemple, du traitement que Socrate fait de l'opinion dans le *Ménon* :

Dans le *Ménon*, l'opinion n'est pas définie mais jugée : elle est irrationnelle, instable

---

<sup>88</sup>*Ibid.*

<sup>89</sup>*Ibid.*, p. 300

et néanmoins figée tout le temps que je la fais mienne. Semblables aux statues de Dédale, les opinions, immuables tant qu'elles sont dans l'âme ne cessent de s'enfuir pour laisser place à d'autres.<sup>90</sup>

Et même si l'opinion droite peut être bonne dans ses conséquences, notamment dans la *République* pour éduquer la caste des gardiens, « aucune opinion n'a de valeur en elle-même. Qu'elle lui vienne par chance ou qu'elle naisse de la confiance accordée aux savoir des autres, la « vérité » propre de l'opinion lui est extrinsèque. »<sup>91</sup> Certes, Aristote n'accorde pas à la dialectique la valeur architectonique de son homologue platonicienne, il la range en effet « du côté de l'opinion », pour reprendre les mots de P. Aubenque. Mais l'opinion souffre-t-elle effectivement d'une telle dépréciation dans le corpus aristotélicien ? Rien n'est moins sûr. Peut-être que la dialectique aristotélicienne s'est trouvée particulièrement dépréciée par nos différents commentateurs justement à partir d'un présupposé platonicien profondément critique envers l'opinion mais peut-être finalement absent du corpus aristotélicien.

Car ce présupposé critique envers l'opinion qui semble motiver une dépréciation de la dialectique ne tient pas compte, et *de facto* est incapable de rendre compte de l'utilisation massive de celle-ci par Aristote. Le problème principal d'une lecture trop rigide, qui déprécie la dialectique aristotélicienne et l'usage de l'opinion pour une méthode empirico-analytique véritablement scientifique, tient à ce qu'il lui est impossible de rendre compte de la rupture entre la théorie du savoir scientifique et la pratique effective de la recherche en science dans les œuvres du Stagirite. Peut-on véritablement accepter sans condition les déclarations d'Aristote à propos de la méthode empirico-analytique ? Si nous considérons que la véritable méthode scientifique est de nature empirique et analytique, comment pouvons-nous lire la somme considérable de textes dans lesquels Aristote commence sa recherche scientifique non par l'expérience et la perception sensible, non par l'observation des phénomènes pour en induire les principes, mais par un exposé des théories antérieures, par une doxographie de ce que les *Topiques* nomment précisément des opinions admises, des ἔνδοξα ?

[Un raisonnement déductif] est une démonstration lorsque les points de départ de la déduction sont des affirmations vraies et premières, [...] ; c'est au contraire une déduction dialectique lorsqu'elle prend pour point de départ les idées admises. [...] ; sont des idées admises [ἔνδοξα] en revanche les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ce qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorité.<sup>92</sup>

La connaissance que nous avons des philosophies présocratiques nous est donnée en très grande partie par les œuvres d'Aristote : « l'opinion admise » telle qu'elle est ici définie par le

<sup>90</sup>Monique Dixsaut, *Platon, le désir de comprendre*, Vrin, Paris, 2012, p. 67-68

<sup>91</sup>*Ibidem*, p.68

<sup>92</sup>*Topiques*, I.1, 100a27-100b23.



livre I des *Topiques* a une place centrale dans le corpus aristotélicien, et peut être aussi dans la méthode effective d'Aristote dans ses recherches. Et en effet, considérant les différents traités scientifiques du Stagirite tels que la *Physique*, le *De Caelo*, le *De Anima*, ou même la *Métaphysique*, traités « scientifiques et philosophiques » au sein desquels nous aurions pu attendre une stricte application de la méthode empirico-analytique, il semble que, de manière récurrente voire systématique, Aristote ait recours à une revue des différentes ἔνδοξα sur un sujet donné. Alors même que le chapitre 1 du livre I reformule la théorie scientifique des *Analytiques*, le chapitre 2 de la *Physique* commence par une analyse des thèses précédentes sur l'existence ou la non existence du mouvement. Aristote étudie les thèses des Eléates et des différents physiciens avant même de poser l'existence du mouvement comme « claire par induction » (I.2, 185a14), et ce malgré l'exposition liminaire de sa méthode procédant κατὰ τὴν αἴσθησιν (184a24-25). Le *De Caelo* s'ouvre sur la reprise d'une thèse pythagoricienne à propos de la triade alors même qu'Aristote prétend suivre, dans ses recherches, « la nature elle-même » :

En effet, comme le disent, eux aussi, les pythagoriciens, le Tout et la totalité des choses sont déterminés par le nombre trois. Fin, milieu et début forment le nombre caractéristique du Tout et leur nombre est la triade. [...] En ces matières, nous suivons, comme on vient de le dire, la voie que nous trace la nature elle-même.<sup>93</sup>

Tout en prétendant suivre « la voie que nous trace la nature elle-même » que nous pouvons peut-être comprendre ici comme « le chemin naturel », soit la méthode de *Physique*, I.1, Aristote pose la perfection du corps selon ses trois dimensions. L'ἔνδοξον pythagoricien sert ici à affirmer la perfection du corps dans une sorte peu orthodoxe de syllogisme qui semble mêler à la fois perception sensible et recours à l'ἔνδοξον : en effet ; A) le corps s'étend sur trois dimensions, cette prémisse est connu « κατὰ τὴν αἴσθησιν », B) le chiffre trois est, selon l'ἔνδοξον pythagoricien, le chiffre déterminant le tout ; C, le tout est synonyme de perfection ; alors D), « le corps est la seule grandeur qui soit parfaite : lui seul est défini par le nombre trois, lequel équivaut à tout. » (268a23-24). Une lecture trop rigide de la méthode aristotélicienne reposant sur l'analytique et l'expérience, posée par de nombreux commentateurs comme le canon de la science et disqualifiant l'usage de la dialectique, semble pouvoir difficilement comprendre un tel syllogisme qui procède moins de l'une ou de l'autre de la méthode empirico-analytique et de la méthode scientifique, que d'un mélange de ces deux méthodes.

De plus, si une lecture trop radicalement empirique de la méthode aristotélicienne en science se rend aveugle à l'usage qu'Aristote fait des opinions de ces prédécesseurs, elle peut encore moins comprendre pourquoi Aristote place l'étude des ἔνδοξα, d'une part en amont de toute recherche scientifique et empirique, et d'autre part comme une *nécessité préalable* à la

<sup>93</sup>*De Caelo*, I.1, 268a10-20.

recherche<sup>94</sup>. Dans le *De Caelo*, II.1, Aristote comprend l'étude des thèses antérieures, à propos de la gauche et de la droite du ciel, comme nécessaire, soit comme ne pouvant pas ne pas être :

*Puisqu'il* [Ἐπειδή] se trouve des gens pour prétendre que le ciel a une droite et une gauche - je pense à ceux que l'on nomme Pythagoriciens, car c'est à eux qu'appartient cette théorie - *il nous faut* examiner si les choses sont bien comme ils le disent ou si, plutôt, elles se présentent d'une manière différente, à supposer, toutefois, qu'il faille appliquer au corps de l'univers les principes mentionnés.<sup>95</sup>

Le simple fait qu'il y ait eu des thèses antérieures sur « ces principes » [τὰς ἀρκάς] que sont la droite et la gauche de l'univers induit, semble-t-il, la *nécessité* de les étudier alors même que cela contredit l'apparent canon de la science qu'est la méthode empirique et analytique. Aristote insiste même doublement sur la nécessité d'étudier les ἔνδοξα dans le premier livre du *De Anima* :

Mais dans notre examen qui porte sur l'âme, tout en traitant de questions embarrassantes dont il faut venir à bout chemin faisant, nous devons *nécessairement* prendre en compte l'ensemble des opinions de tous ceux qui, antérieurement, ont professé une idée à son sujet, afin de recueillir ce qui est bien fondé dans leurs propos et, le cas échéant, de nous mettre en garde devant ce qui ne l'est pas. Quand au principe de cette recherche, c'est de mettre en avant, selon l'opinion, ses principaux attributs naturels.<sup>96</sup>

Aristote semble véritablement « contraint » (« ἀναγκαῖον » 403b20) d'étudier les opinions admises au sujet de l'âme. Comme le dit Richard Bodéüs dans sa note, rendre compte selon l'opinion « doit permettre, en dernier ressort, de proposer une définition de l'âme elle-même. »<sup>97</sup> En plus d'être posée comme nécessaire, l'étude des ἔνδοξα sur un sujet, ici l'âme, semble donc autoriser la définition même du « ce que c'est que l'âme ». L'exposé endoxal entre donc dans le processus définitionnel. Pourtant D. Ross, étudiant la définition à partir de ce qu'en dit Aristote dans les *Seconds analytiques*, ne mentionne jamais l'importance de l'étude endoxale dans la définition. Au contraire, l'exemple principal dont il fait mention pour étayer sa compréhension de la définition chez Aristote, celui de l'éclipse de lune, semble faire procéder la définition de l'observation des phénomènes sensibles :

Ce qu'Aristote cherche à soutenir c'est que la recherche de la définition d'un attribut est la recherche d'un moyen terme reliant l'attribut à un sujet et montrant pourquoi tel sujet possède cet attribut. Si la lune s'éclipse parce que la lumière du soleil est interceptée

---

<sup>94</sup>Cependant, Suzanne Mansion précise très justement que les doxographies d'Aristote ne commencent jamais immédiatement les recherches scientifiques et philosophiques mais sont toujours précédés de considération préalables sur le domaine dans lequel va s'effectuer la recherche. Suzanne Mansion, « Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote », in *Aristote et les problèmes de méthodes*, op. cit. pp. 35-56

<sup>95</sup>II.2, 284a6-10. Nous soulignons.

<sup>96</sup>Aristote, *De l'âme*, trad. Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 1993, p. 89, I.2, 403b20-25

<sup>97</sup>*Ibidem*, note 1, p. 89.

avant de lui arriver par l'interposition de la terre sur son trajet, la définition d'une éclipse de lune est « la privation de lumière de la lune due à l'interposition de la terre ». <sup>98</sup>

Le modèle de la méthode empirico-analytique développé par les *Analytiques* s'apparente peu à peu à un véritable paradigme et semble rendre le commentateur sourd à la contradiction pourtant bien présente du le corpus aristotélicien. D. Ross, au lieu de comprendre et d'expliquer cette contradiction, n'en rend tout simplement pas compte. Il semble donc bien difficile d'expliquer et de comprendre la valeur et la nécessité de l'étude endoxale dans les recherches scientifiques si l'on place les *Analytiques* comme épistémologiquement supérieurs dans le corpus aristotélicien et si l'on tient de manière trop rigide la méthode empirico-analytique comme la méthode scientifique canonique.

\*

Dès lors, peut-être faut-il assouplir notre appréhension de la méthode d'Aristote en science. Ainsi, face à l'incompréhension d'une lecture empirique trop rigide, la dialectique, en tant que méthode ayant pour point de départ les opinions admises a peu à peu éclipsé, dans les études aristotéliciennes de la seconde moitié du XXe siècle, l'image d'un Aristote empiriste, le modèle de la méthode empirico-analytique. Et ce à un point tel qu'elle a même pu être lue comme *la méthode* par excellence pour découvrir les premiers principes des sciences. <sup>99</sup> Le débat contemporain de l'aristotélisme porte très largement sur la place de la dialectique dans la méthode d'Aristote en science, méthode qui peu à peu semble plus souple, plus flexible que ne le laissent penser les *Analytiques*. Au vu et au su des multiples contradictions méthodologiques qui parsèment le corpus, une lecture trop radicale de la méthode exposée dans les *Analytiques* est devenue difficilement soutenable. Bien que ce mouvement et la réévaluation contemporaine de la dialectique s'engage autour du travail de P. Aubenque et de son ouvrage *Le problème de l'être chez Aristote* dès 1943, c'est véritablement à partir des années 1960 que la dialectique est promue à être un candidat idéal pour comprendre la méthode d'Aristote dans ses traités scientifiques et philosophiques. En effet, à partir des études de G.E.L Owen et de l'interprétation que la philosophie analytique contemporaine propose de la méthode effective d'Aristote dans les sciences, se met en place un véritable « *dialectic turn* » dans les études. Cependant, ce *dialectic turn* a pris différentes orientations ; tous les commentateurs d'Aristote après G.E.L Owen n'ont pas accordé le même statut ni la même valeur à la dialectique. Ainsi, Marta Wlodarczyk, au début de son article intitulé

---

<sup>98</sup>D. Ross, *op. cit.*, p. 68-69

<sup>99</sup>Cependant, les études sur l'usage de l'ἔνδοξον ou encore de l'εὐλογος chez Aristote n'ont pas attendu la seconde moitié du XXe siècle pour « fleurir ». Citons par exemple le travail de J. M LeBlond, *l'εὐλογος et l'argument d'Autorité chez Aristote*, qui dès 1938, s'intéresse à la valeur de εὐλογος chez Aristote. Nous précisons ultérieurement les nuances entre ἔνδοξον et εὐλογος, mais notons pour le moment que selon R. Bolton, ces deux notions rentrent dans le « processus dialectique ». Cf, R. Bolton, « Two standards of inquiry in Aristotle's *De Caelo* », *op. cit.*

« *Aristotelian dialectic and the discovery of truth* » dresse l'inventaire de ces différentes orientations<sup>100</sup>. Selon elle, certains commentateurs ont vu en la dialectique la méthode scientifique par excellence utilisée par Aristote dans ses traités scientifiques pour découvrir la vérité (G.E.L Owen, M. Nussbaum ou encore E. Berti font partie de cette branche « radicale » du *dialectic turn*). D'autres ont distingué différentes « espèces » de dialectique pour répondre des incohérences du corpus aristotélicien à son propos (c'est le cas notamment de T.H Irwin, ou encore de R. Bolton qui comprend, entre autres, la dialectique comme une « procédure de justification » des thèses scientifiques et sépare la dialectique « au sens strict » de la peirastique véritablement scientifique<sup>101</sup>). Enfin, certains commentateurs refusent encore d'attribuer à la dialectique une valeur épistémologique quelconque prétextant de ne trouver nulle part dans le corpus aristotélicien un texte explicite dans lequel Aristote affirme que la dialectique est la méthode pour trouver les principes des sciences (Jacques Brunschwig aurait plus tendance à être de cette dernière orientation, car sa critique de R. Bolton, repose, comme nous le verrons, justement sur le hiatus entre la dialectique telle qu'elle est présentée dans les *Topiques* et la prétendue dialectique utilisée par Aristote dans ses traités). Nous nous proposons de dresser ici dans un premier temps le portrait du point de vue le plus radical de ce *dialectic turn*, celui commençant avec G.E.L Owen et considérant la dialectique comme la méthode pour découvrir les principes des sciences, dans la perspective de confronter véritablement deux lectures opposées à propos de la méthode d'Aristote en science afin de proposer « une troisième voie ».

Reprenons : il est quasiment impossible, ou bien au prix d'une contestable dévaluation, de comprendre l'usage que fait Aristote de l'ἔνδοξον dans ses recherches en sciences si nous comprenons que la méthode empirico-analytique, qui infère les principes depuis le tout de la perception, est la méthode scientifique par excellence. A moins peut-être d'élargir le sens même du mot φαivόμενον tel que l'emploie Aristote. C'est précisément la direction que prennent les études menées par G.E.L Owen : pour lui, Aristote a élargi le champ phénoménal aux choses qui sont dites, aux λεγόμενα dans lesquelles sont comprises les ἔνδοξα. Après tout, une opinion, une pensée sur un sujet, une chose dite, exprimée et diffusée par un support verbal, ne peut-elle pas très bien nous « apparaître » de la même manière qu'apparaît un phénomène sensible ?

L'article, faisant date dans les études aristotéliciennes, intitulé *Tithenai ta*

---

<sup>100</sup>Włodarczyk, Marta, « Aristotelian dialectic and the discovery of truth », in *Oxford studies in ancient philosophy*, ed. by David Sedley. Vol. XVIII, Oxford university press, 2000, p. 156

<sup>101</sup>Bolton, Robert, « *The Epistemological Basics of Aristotelian Dialectic* » in Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Éditions du centre nationale de la recherche scientifique, Paris, 1990, p. 185-236. Traduit et reproduit in Bolton, *Science, Dialectique et éthique chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, pp. 11-77.

*phainomena*<sup>102</sup> et paru dans les communications du *Symposium aristotelicum* de 1960, G.E.L Owen essaie de rendre compte du problème qui nous occupe, c'est-à-dire de cet « écart apparent sur un point de méthode entre ce que dit Aristote et ce qu'il fait. »<sup>103</sup> G.E.L Owen, s'appuyant sur les *Premiers analytiques* I.30, 46a17-22<sup>104</sup>, commence par entendre de manière tout à fait classique que la méthode scientifique d'Aristote est censée collecter les phénomènes sensibles pour trouver une théorie pouvant les expliquer :

[...], les φανώμενα doivent être collectés comme un prélude à la recherche d'une théorie pouvant les expliquer. Cette méthode est explicitement associée à la science (physique), et au scientifique de la nature (physicien), ainsi, à partir de cette foule d'exemples dans ces contextes – l'astronomie – il semble évident que ces φανώμενα en question soient issus d'observations empiriques.<sup>105</sup>

Les phénomènes dont traite la méthode d'Aristote sont bien sensibles, et la méthode théorique pour trouver les principes reste, d'après les *Analytiques*, empirique. Remarquons que, pour le moment, cette lecture pourrait être défendue par D. Ross lui-même. Pourtant, φανώμενον peut avoir, chez Aristote, un autre sens. G.E.L Owen comprend que les φανώμενα peuvent signifier « faits observables », certes, c'est-à-dire les *data* de la perception sensibles, mais ils peuvent signifier aussi les « opinions admises ». Et c'est justement en remettant en question la traduction que D. Ross donne de *Éthique à Nicomaque* VII.1, 1145b26, c'est-à-dire en remettant en question aussi son interprétation du texte, que G.E.L Owen comprend ce double sens. En effet, dans ce prélude à son étude sur l'intempérance, Aristote explique qu'il « faut faire comme dans toutes les autres recherches ; on établit d'abord *les faits tels qu'on les observe*, [...] »<sup>106</sup> Or, D. Ross, à l'instar de Barthélémy Saint-Hilaire dont nous citons ici la traduction, traduit φανώμενα par « faits observés », afin, selon G.E.L Owen, *d'introduire ce passage dans la théorie scientifique canonique d'Aristote*, comme si D. Ross était prisonnier d'un *paradigme méthodologique* issu d'une lecture trop rigide, sclérosée, des *Analytiques* : d'un présupposé comprenant le φανώμενον comme un donné perçu mais incapable d'y voir autre chose. Pour G.E.L Owen, cette traduction de D. Ross est problématique ici, car « ce qu'Aristote expose, ce ne sont pas des faits observés, mais des ἔνδοξα, des opinions

---

<sup>102</sup>G. E. L Owen, *Thitenai ta phainomena*, in *Aristote et les problèmes de méthode*, op. cit, pp. 83-103. Le verbe τίθημι a de nombreux sens, mais le titre de cet article signifie « poser les phénomènes », les « établir » et les « définir » comme phénomènes.

<sup>103</sup>G. E. L Owen, *Thitenai ta phainomena*, op. cit. Traduction personnelle de « *apparent discrepancy between Aristotle's preaching and this practice on a point of method.* » P. 83

<sup>104</sup>Cité, entre autre, p.26

<sup>105</sup>G. E. L. Owen, traduction personnelle de « *the φανώμενα must be collected as a prelude to finding the theory which explains them. The method is expressly associated with science (phusikê) and the natural scientist (phusikos), and from the stock example in these contexts – astronomy – it seems clear that the φανώμενα in question are empirical observations.* » P. 84

<sup>106</sup>Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Barthélémy Saint-Hilaire, Le livre de Poche, Paris, 1992, p. 271

communes sur un sujet. »<sup>107</sup> Et, en effet, Aristote commence son étude non par l'observation des faits mais bien par la « collecte » des « opinions admises », des « choses dites » et *admises par le plus grand nombre* à propos de la tempérance :

Ainsi, *il est admis* que la tempérance qui se maîtrise et la fermeté qui sait tout supporter sont incontestablement des qualités bonnes et dignes d'estime. [...] *Pour tout le monde encore*, l'homme tempérant qui se domine est en même temps l'homme qui se tient constamment dans la raison, tandis que l'intempérant est aussi l'homme qui sort de la raison en la méconnaissant.<sup>108</sup>

C'est bien une véritable étude préliminaire sur les « choses dites », sur les λεγόμενα, à propos de la tempérance que propose ici Aristote et qui engage la recherche. Ainsi, le sens aristotélicien de « phénomène » semble effectivement se dédoubler et le champ phénoménal scientifique s'élargir, avec d'une part les faits, les *data* de l'αἴσθησις, et d'autre part les ἔνδοξα ou λεγόμενα. Grâce à cette ambiguïté phénoménale, nous pouvons comprendre, à l'instar de G.E.L Owen, pourquoi la *Physique*, qui s'ouvre pourtant sur une reformulation de la méthode *de jure* des *Analytiques*, commence *de facto* par l'étude d'opinions admises, d'ἔνδοξα à propos de la *phusis* : « Ainsi, si la *Physique* doit être entendue comme l'exposition d'une recherche de φαινόμενα, le sens de ce mot le plus approprié est clairement le second sens [le sens d'ἔνδοξα] »<sup>109</sup> Dès lors, si phénomène s'entend dans cette ambiguïté fondamentale, la contradiction méthodologique entre la méthode empirico-analytique développée dans les *Analytiques* et la pratique effective d'Aristote en science n'est qu'apparente. Il suffit d'entendre phénomène dans cette équivoque et le problème de la méthode fond comme neige au soleil. La méthode est donc bien une recherche des principes, mais celle-ci s'engage soit à partir d'opinions admises par les prédécesseurs d'Aristote ou par le plus grand nombre, soit à partir des phénomènes observés. G.E.L Owen semble d'ailleurs sous-entendre avoir résolu le problème de la méthode d'Aristote en science ; car, d'après lui, si nous comprenons cette dualité signifiante, nous comprenons aussi que tout argument dialectique « peut être compris comme partant des φαινόμενα. »<sup>110</sup>.

Mais qu'en est-il alors de l'induction que nous comprenions comme le « mouvement » pour connaître procédant des *data* de l'αἴσθησις vers les principes ? En réponse à cette question, G.E.L Owen étend l'ambiguïté de la signification du phénomène chez Aristote à l'induction elle-même, qui est aussi, nous l'avons entrevu, l'une des méthodes propres de la dialectique :

Cette ambiguïté dans les φαινόμενα [...] entraîne avec elle une distinction

<sup>107</sup>Owen, *op. cit.* Traduction personnelle « *what Aristotle proceeds to set out are not the observed facts, but the ἔνδοξα, the common conceptions on the subject* ». p. 85

<sup>108</sup>Aristote, *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>109</sup>Owen, *op. cit.* Traduction personnelle « *Now if the Physics is to be described as setting out from a survey of the φαινόμενα it is plainly this second sense of the word that is more appropriate.* », p. 87

<sup>110</sup>*Ibid.* Traduction personnelle de « *can be said to start from the φαινόμενα.* » P. 86

correspondant à l'utilisation des diverses expressions connexes. L'induction (Ἐπαγωγή) peut se dire pour établir les principes des sciences à partir des *data* de la perception (*A. Post.* II.19, 100b3-5 ; I. 18, 81a38-b9). Cependant, Ἐπαγωγή est aussi le nom de l'une des deux méthodes cardinales de la dialectique (*Top.* I. 12, 105a10-19) et en tant que telle doit commencer par les ἔνδοξα, ce qui est accepté par tous, ou par la plus part des hommes ou des sages (*Top.* I.1, 100b21-3), et sous cette forme aussi, elle peut être utilisée pour trouver les principes des sciences (*Top.* I.2, 101a36b4).<sup>111</sup>

Et, en effet, induction et déduction sont deux « espèces de raisonnements dialectiques », l'induction consistant « à partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels ».<sup>112</sup> Rien n'empêche que ce point de départ « individuel » soit une opinion admise. Ainsi, si nous suivons G.E.L Owen, d'une part la contradiction méthodologique du corpus se résorbe, mais d'autre part la dialectique acquiert, par l'ambiguïté signifiante du mot « phénomène » et la dualité collatérale de l'induction, une valeur épistémologique considérable puisque, dans cette dualité fondamentale, « elle peut être utilisée pour trouver les principes des sciences. »<sup>113</sup> Selon G.E.L Owen, la dialectique n'est plus la branche malingre de l'arborescent corpus aristotélicien, dépassée et rendue obsolète par les *Analytiques*, comme prête à l'entendre la lecture de D. Ross ou de P. Aubenque. Elle est une autre voie pour trouver les principes des sciences. Une voie alternative dont les « ensembles confus » ne sont pas issus des *data* sensibles, mais bien des opinions admises, des choses dites. Dès lors, qu'est-ce que cela nous apprend sur la définition du savoir scientifique chez Aristote ? Si le phénomène peut s'entendre dans ces deux sens, ne risque-t-on pas de tomber dans une équivoque plus large encore faisant du savoir scientifique aristotélicien un amalgame d'empirisme et d'analyse du langage, dessinant ainsi dans le corpus aristotélicien des « aires » empiriques et d'autres dialectiques ? Mais alors ces « aires d'études empiriques » et « ces aires d'études dialectiques » entretiennent-elles entre elles une stricte égalité épistémologique, ou bien faut-il considérer l'une plus scientifique que l'autre ? A partir de quoi les études dialectiques se posent comme « nécessaires » ? Faut-il considérer à la lecture de cet article de G.E.L Owen, puisqu'il comprend la dualité phénoménale à partir de *L'Étique à Nicomaque*, que la nécessité des études endoxales et de la dialectique se pose dans le domaine des recherches éthiques ? Ou bien faut-il l'étendre à tous les domaines du savoir ? Et si, le cas échéant, la nécessité de l'étude dialectique se pose dans tous les domaines du savoir, ne risque-t-on pas d'attribuer à la

---

<sup>111</sup>*Ibid.* traduction personnelle « *This ambiguity in φαινόμενα, [...] carries with it a corresponding distinction in the use of various connected expressions. Induction (Ἐπαγωγή) can be said to establish the principles of science by starting from the data of perception (A. Post. II.19, 100b3-5 ; I. 18, 81a38-b9). Yet Ἐπαγωγή is named as one of the two cardinal methods of dialectic (Top. I. 12, 105a10-19) and as such must begin from the ἔνδοξα, what is accepted by all or most men or by the wise (Top. I.1, 100b21-3) ; and in this form too it can be used to find the principles of the sciences (Top. I.2, 101a36b4) » .p. 87*

<sup>112</sup>*Topiques* I.12, 105a10-16

<sup>113</sup>G. E. L Owen, *op. cit.* Traduction personnelle de « *it can be used to find the principles of the sciences* ». P. 86

dialectique une portée architectonique qu'elle n'a pas chez Aristote ?

Si cet article de G.E.L Owen ne répond pas à ces questions, il semble cependant avoir donné un nouvel élan aux études sur la méthode d'Aristote en science. Tout un courant interprétatif (M. Naussbaum, T.H. Irwin, J. Barnes, ou encore E. Berti) a considéré la philosophie aristotélicienne comme profondément dialectique, en plaçant cette dernière au fondement même des principes des sciences. Bien que de très nombreux débats à propos, notamment, de la valeur épistémologique même des *ἔνδοξα* ou des différents « types » de dialectique en science aient encore lieu, l'interprétation que D. Ross donnait des différents « services » rendus par la dialectique à la science a été tout à fait réévaluée. R. Bolton comprend que la dialectique apparaît peu à peu chez les commentateurs contemporains comme la méthode incontournable dont Aristote ferait usage dans ses recherches ; et progressivement, le savoir scientifique aristotélicien a été défini comme fondamentalement dialectique. Pour étayer son propos, R. Bolton cite un article de J. Barnes, paru en 1980 dans la *Revue Internationale de Philosophie*, commentateur qu'il considère comme « symptomatique » du *dialectic turn* dans les études aristotéliciennes contemporaines. J. Barnes écrit :

[Aristote] ne suggère nulle part qu'il existe une autre méthode conduisant à des résultats qui contrediraient ou qui dépasseraient ceux que la méthode des *endoxa* [c'est-à-dire la dialectique] aura fournis.

[Aristote] assoit la science sur le fondement des opinions de « la majorité » ou « des sages » [...] Il déclare à de nombreuses reprises que le chemin de la vérité passe par l'étude des opinions « qui ont droit de cité » [c'est-à-dire par la dialectique].<sup>114</sup>

*Grosso modo*, là où la lecture de D. Ross, selon laquelle la méthode des *Analytiques* prenait le pas sur la dialectique, prévalait, non exclusivement mais largement, en son temps, aujourd'hui prévaut, d'après R. Bolton, le point de vue selon lequel la dialectique est « la méthode adéquate dont il doit être fait usage pour découvrir les premiers principes des sciences. »<sup>115</sup> Et c'est en effet ce que développent des commentateurs tels que T. H. Irwin et son idée d'une *strong dialectic* qu'Aristote mettrait en œuvre dans ses traités scientifiques pour fonder les principes.<sup>116</sup> Ou encore, J. Moreau qui, dans son article intitulé « Aristote et la dialectique platonicienne », comprend que ce que la dialectique aristotélicienne partage avec la dialectique socratique, c'est sa valeur « peirastique », mais qu'elle a surtout, chez le Stagirite, pour fonction de fonder les principes des sciences. Et qu'elle trouve en la métaphysique sa

---

<sup>114</sup>J. Barnes, « Aristotle and the Method of Ethics », *Revue Internationale de Philosophie*, XXXIV, pp. 490-511, 1980. Extrait cité par R. Bolton, « Le fondement épistémologique de la dialectique aristotélicienne », in R. Bolton, *Science, dialectique et éthique chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, Traduction dirigée par P. Pellegrin, Peeters, Louvain-La-Neuve – Paris – Walpole, 2010, p.12

<sup>115</sup>R. Bolton, *Ibidem*

<sup>116</sup>T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988.



destinée la plus grande<sup>117</sup>. A propos de la méthode d'Aristote en science, l'aristotélisme semble, plus ou moins après la Seconde Guerre Mondiale, avoir pris un tournant plus dialectique, réhabilitant largement la dialectique comme méthode pour connaître scientifiquement et établir les principes des sciences.

L'article de G.E.L Owen marque donc un tournant majeur dans les études aristotéliennes contemporaines. Cependant, il nous faut bien comprendre ce que son geste sous-entend. En analyste, mais cette fois-ci au sens moderne du terme, G.E.L Owen interprète cette dualité du sens du phénomène chez Aristote de manière plus radicale et plus étendue que nous l'avons présentée jusqu'à présent. Il ne s'agit pas de faire simplement des λεγόμενα, ou des ἔνδοξα, des φαινόμενα, c'est-à-dire des points de départ l'induction dialectique. Il s'agit pour G.E.L Owen d'inscrire la philosophie et la science aristotélienne dans une analyse des structures linguistiques. G.E.L Owen semble en effet comprendre ce recours aux λεγόμενα comme une volonté d'Aristote de fonder sa recherche sur une structure, ou plus précisément sur un *a priori* structurel et conceptuel issu de *l'usage commun* du langage :

[Aristote] conclue sa recherche avec l'expression τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστὶν (Éthique à Nicomaque, VII. 1, 1145b8-20), et les λεγόμενα produisent comme souvent en partie des questions à propos de l'usage linguistique ou, si vous préférez, à propos de la structure conceptuelle révélée par le langage (particulièrement en VII. 1, 1145b10-15, 19-20).<sup>118</sup>

Il semble que, pour G.E.L Owen, tout se passe comme si Aristote considérait les λεγόμενα ou les ἔνδοξα comme ayant une valeur épistémologique en eux-mêmes *du seul fait de leur existence linguistique*. Le langage révélerait une sorte de « structure conceptuelle » épistémologiquement fondamentale qu'il faudrait étudier et analyser pour induire les premiers principes des sciences. Même si G.E.L Owen est ici quelque peu obscur à propos de cette « structure conceptuelle », bien qu'il reconnaisse qu'Aristote ne « sauve pas tout ce qui est dit communément » et que nous ne pouvons attendre d'Aristote une réponse simple et définitive à la question du phénomène et de l'induction en science, celle-ci variant en fonction de la recherche ou du contexte, le commentateur semble néanmoins permettre une lecture *philosophico-linguistique* de la méthode d'Aristote en science. Le Stagirite apparaîtrait alors plus comme un *philosophe du langage*. Ou du moins, la science devient analyse du langage. En effet, puisque Aristote semble, selon G.E.L Owen, considérer les « choses dites » comme des φαινόμενα, le langage constituerait une source propre de connaissances et de compétences philosophiques. La philosophie d'Aristote aurait alors pour visée d'articuler le

<sup>117</sup>Joseph Moreau, « Aristote et la dialectique Platonicienne », in G. E. L Owen, *Aristote on dialectic, the topics*, Oxford at the clarendon press, 1968, pp. 80-90

<sup>118</sup>G. E. L Owen. *op. cit.*, traduction personnelle « [Aristotle] concludes his survey with the words τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστὶν (VII. 1, 1145b8-20), and the λεγόμενα turn out as so often to be partly matters of linguistic usage or, if you prefer, of the conceptual structure revealed by language (especially VII. 1, 1145b10-15, 19-20). » p. 85

langage au réel, d'éprouver les structures linguistiques. N'est-ce pas l'enjeu des nombreuses divisions de sens des mots (le mouvement, l'être, etc., tous se disant en « plusieurs sens ») qui parsèment l'ensemble du corpus d'Aristote ? Une philosophie fondée sur la description des usages ordinaires, sur la volonté d'articuler langage et réalité n'est-elle pas une philosophie « linguistique » telle que la définit Rorty dans son anthologie *The Linguistic Turn* de 1967 ?<sup>119</sup> La philosophie analytique se comprend, selon B. Ambroise et S. Laugier, comme le « projet d'analyse et de description du langage, de la clarification ou « élucidation » des problèmes de la philosophie, [...] »<sup>120</sup> Or, si nous comprenons avec G.E.L Owen cette dualité du sens de « phénomène », il semble bien que le projet d'Aristote soit *en partie* d'analyser et de décrire le langage, ou encore de clarifier, voire d'élucider les problèmes de la philosophie. Ce qui ferait de la science aristotélicienne une science hautement « linguistique ». En effet, le premier exemple qu'Aristote donne pour étayer son chemin naturel de *Physique*, I.1 est celui du nom par rapport à sa définition. Il faut procéder des « ensembles confus » vers les principes, causes ou éléments devenus connus pour qui les divise, de la même manière que nous allons des mots à leur définition :

Mais d'une certaine manière c'est la même chose que subissent aussi les noms par rapport à la définition. En effet, c'est une certaine totalité qu'ils signifient, et de manière indéterminée, par exemple le cercle, alors que sa définition divise en ses composantes particulières.<sup>121</sup>

Le mot signifie un ensemble confus qu'il est possible d'analyser, c'est-à-dire en distinguer les différents sens afin d'inférer le principe commun à tout ses sens et d'en établir la définition. Et la philosophie analytique a pu trouver en la méthode dialectique d'Aristote, en ses nombreuses études sur les choses dites, sur les opinions admises et en ses divisions des sens des mots pour élucider des problèmes philosophiques, une très grande source d'inspiration. C'est ce qu'a très nettement montré Françoise Caujolle-Zaslowsky, dans un article de 1978 intitulé « Aristote, G. E. Moore et G. Ryle : l'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise ». En étudiant le parallèle entre l'Analytique anglaise et la pensée d'Aristote, Françoise Caujolle-Zaslowsky comprend, malgré d'évidentes divergences entre Aristote et deux des tenants de l'Analytique moderne, Moore et Ryle, que malgré tout :

L'inspiration de Moore – même s'il ne cite guère Aristote – est si visiblement aristotélicienne qu'on ne devra pas s'étonner si l'on voit les analystes, après lui, retrouver à plus ou moins brève échéance, les traces et les procédés d'Aristote [...]. L'influence d'Aristote sur Moore se lit clairement, selon nous, dans le vocabulaire qu'il emploie et dans sa recherche « réaliste » du sens. Pour Ryle, cette influence apparaît surtout dans l'analyse du langage de l'action, et, d'une façon plus générale, dans sa

---

<sup>119</sup>Selon B. Ambroise et S. Laugier, *Philosophie du langage*, signification, vérité et réalité, dir B. Ambroise et S. Laugier, Vrin, Paris, 2009, Introduction Générale, p. 10

<sup>120</sup>*Ibidem*.

<sup>121</sup>184b10

théorie des fautes de catégories (*category mistakes*).<sup>122</sup>

Aristote a donc pu être une source d'inspiration pour la philosophie analytique moderne et contemporaine, voire même considéré comme un analyste à part entière. Et le *dialectic turn* des études aristotéliennes contemporaine pourrait s'apparenter à un avatar du *linguistic turn* de la philosophie anglo-saxonne. Cependant, il se peut aussi, pour paraphraser le titre d'un article de E. Berti<sup>123</sup>, que cette lecture « analytique » de la méthode d'Aristote en science fasse partie d'une « stratégie contemporaine d'interprétation » du Stagirite et qu'il faille se poser la question : est-ce Aristote qui a inspiré la philosophie analytique moderne et contemporaine, ou est-ce justement la philosophie analytique qui a interprété Aristote comme un analyste, quitte à faire violence à sa pensée ?

Ainsi, après avoir dresser l'état des lieux du débat qui eut court aux XXe siècle entre deux lectures bien radicales, l'une posant la méthode empirico-analytique comme le canon de la méthode scientifique par excellence, quitte à ne pas pouvoir rendre compte de la pratique effective d'Aristote dans ses recherches, et l'autre renversant ce paradigme en considérant la dialectique comme la méthode scientifique pour découvrir les principes des sciences, quitte à faire d'Aristote un analyste avant l'heure, il nous faut désormais préciser ce qu'est la dialectique aristotélienne et réussir à en établir la véritable *valeur* pour le Stagirite. Or, les commentateurs les plus radicaux du *dialectic turn* proposent une valeur *épistémologique* de cette dernière : c'est-à-dire qu'il serait possible de comprendre la dialectique comme la méthode effective du Stagirite pour découvrir les principes des sciences. En quoi la dialectique peut-elle avoir quelque fonction ou valeur pour les sciences ? Aristote utilise-t-il véritablement, dans ses traités philosophiques et scientifiques, la dialectique en fonction de cette valeur épistémologique ? L'utilise-t-il véritablement pour fonder les principes des sciences ? Il semble que seule une définition précise de la dialectique aristotélienne puisse répondre à ces questions et accréditer, ou non, cette prétendue valeur épistémologique.

\*  
\* \*

---

<sup>122</sup>Françoise Caujolle-Zaslavsky, « Aristote, G. E. Moore et G. Ryle : l'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise », in *Les études philosophiques*, N°1, Aristote et l'aristotélisme, Janvier-Mars 1978, p. 53

<sup>123</sup>E. Berti, « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote », in *Rue Descartes*, N°1/2, *Des Grecs*, Avril 1991, pp. 33-55.

Définir précisément la dialectique aristotélicienne est une tâche particulièrement difficile. Premièrement, parce qu'Aristote n'en donne que très rarement une définition précise, à la différence par exemple de la rhétorique qu'il définit en *Rhétorique*, I.2, 1355b25-27.<sup>124</sup> Son lecteur doit se contenter, à propos de la dialectique, de quelques indices clairsemés et parfois contradictoires. En effet, même dans les *Topiques* qui constituent un traité des différents lieux desquels il faut argumenter dialectiquement, les précisions données sur la dialectique restent liminaires et sporadiques. Certes, les livres I et VIII nous donnent de précieuses informations sur celle-ci, mais comme l'écrit J. Brunschwig, la « portée [des *Topiques*] se veut exclusivement pratique ; ils fournissent une méthode de dialectique, non une théorie de la dialectique ».<sup>125</sup> En effet, « la méthode topique s'inscrit ainsi d'emblée dans le cadre d'une technique de la discussion [la dialectique] dont les usages fondamentaux sont d'ores et déjà fixés ».<sup>126</sup> Dès lors, Aristote n'aurait peut-être pas éprouvé besoin de définir précisément ce qu'est la dialectique dans les *Topiques* puisque son auditoire était déjà rompu à cet exercice.

Deuxièmement parce que, d'une part la dialectique dépasse le cadre des seuls *Topiques* ; par conséquent, *de facto*, des textes tels que les *Réfutations Sophistiques* ou la *Rhétorique*, mais peut-être aussi l'ensemble des traités scientifiques dans lesquels il est admis de considérer qu'Aristote use de dialectique, peuvent nous enseigner quelque chose de celle-ci, ou lui attribuer un usage et une valeur particuliers ; et d'autre part parce que la dialectique est souvent abordée, dans le corpus aristotélicien, à travers les rapports qu'elle entretient avec d'autres arts ou activités comme la sophistique, la rhétorique ou la philosophie.<sup>127</sup> La dialectique entretient des rapports plus ou moins analogiques avec ces différentes activités et une définition précise de la dialectique doit pouvoir prendre en charge ces rapports. Dès lors, il semble que même une étude exhaustive du corpus aristotélicien pourrait peut-être seulement prétendre définir, avec une précision somme toute relative, la dialectique.

Ainsi, face au manque de définition précise, nous pourrions être tentés d'aborder la dialectique aristotélicienne par une approche « comparative », c'est-à-dire en la jugeant à l'aune, par exemple, de ses homologues platonicienne ou socratique. Cependant, même si une telle approche est d'un grand intérêt et semble parfois nécessaire pour comprendre certains aspects de la dialectique aristotélicienne, ce qui nous intéresse surtout dans cette recherche n'est pas tant de définir *stricto sensu* la dialectique, mais bien plutôt d'établir *la valeur* que cette dernière a pour Aristote. Notre question n'est donc pas fondamentalement « qu'est-ce

<sup>124</sup>« Admettons que la rhétorique est la faculté de découvrir spéculativement ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader. Aucun autre art n'a cette fonction [...]. » Aristote, *Rhétorique*, trad. Médéric Dufour, Les Belles Lettres, Paris, 2011, p. 76

<sup>125</sup>*Topiques*, t.1, *op. cit.*, p. XIII

<sup>126</sup>*Ibidem*, p. XXIII

<sup>127</sup>Voir entre autres des textes comme *Métaphysique*, Γ.2, *Topiques*, I.1, ou *Rhétorique*, I.1.

que la dialectique aristotélicienne ? », question à laquelle il est difficile de répondre même en interrogeant ce que la dialectique fut avant lui, mais bien plutôt « quelle valeur Aristote accorde-t-il à cette pratique ? ». Et qu'est-ce que cette valeur peut nous apprendre de la théorie du savoir aristotélicien en général ? Ainsi, si nous comprenons cette valeur, peut-être serons-nous capable de rendre compte de son utilisation dans les traités scientifiques et philosophiques.

Après avoir décrit ce que nous comprenons être l'activité dialectique d'après Aristote, et ce essentiellement grâce aux textes des *Topiques*, des *Réfutations sophistiques* et de la *Rhétorique*, nous allons essayer de rendre compte des différents éléments à partir desquels il est possible de considérer la dialectique comme la méthode pour découvrir les principes des sciences. Ceux-ci sont nombreux, mais il semblerait surtout que la « probabilité » de l'ἐνδοξον, la distinction entre différentes espèces de dialectique, ainsi que le troisième « service » que la dialectique peut rendre aux sciences selon les *Topiques*, I.2, soient autant d'éléments permettant d'accréditer la thèse selon laquelle la méthode d'Aristote dans ses recherches scientifiques n'est pas tant la méthode empirico-analytique que la méthode dialectique. Cependant, nous voulons aussi *tester* cette prétendue valeur épistémologique sur un cas précis du corpus aristotélicien, le livre I de la *Physique*, pour en vérifier l'applicabilité concrète. Or, il appert qu'une étude précise de ce livre de la *Physique* permet de nuancer, voire de relativiser profondément le rôle joué par la dialectique dans la découverte des principes des sciences. Si la dialectique est *effectivement* présente dans les traités scientifiques, à l'instar du livre I de la *Physique*, peut-on pour autant lui attribuer véritablement cette valeur épistémologique ? Les textes scientifiques d'Aristote permettent-ils de faire de la dialectique *la* méthode par excellence pour découvrir les principes des sciences ?

\*

La rigueur nous enjoignant à donner une définition, même minimale, de la dialectique, posons avec Pierre-Marie Morel et de manière liminaire qu'elle est « la démarche consistant à prendre pour point de départ les opinions admises – opinions que l'on peut éventuellement partager – et qui envisage, sur un sujet donné, les arguments “pour” et “contre”. »<sup>128</sup> Cependant, c'est moins par une définition que par une description de l'entretien dialectique que nous pouvons en comprendre les différents enjeux. Paul Moreau<sup>129</sup> ou encore MM. Crubellier et Pellegrin<sup>130</sup> ont particulièrement bien synthétisé « l'affrontement » dialectique en

---

<sup>128</sup>Pierre-Marie Morel, *Aristote, une philosophie de l'activité*, GF Flammarion, Paris, 2003, p.81

<sup>129</sup>Paul Moreau, «La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*», in *Aristotle on dialectic : the Topics*, ed. by G. E. L Owen, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 277-311

<sup>130</sup>Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Seuil, Points essais, Paris, 2002, p. 132-135. Nous nous inspirons de ces travaux pour synthétiser à notre tour l'entretien dialectique tel qu'Aristote semble le concevoir.

s'appuyant sur les différents livres des *Topiques*. Pour qu'une discussion dialectique s'engage, il faut d'abord qu'un problème soit posé par le questionneur, constituant ainsi l'objet de la discussion. Ce problème prend la forme d'une interrogation disjonctive (104b1-17), c'est-à-dire qu'elle impose une alternative et un choix au répondant : « X est-il Y ou non ? ». J. Brunschwig remarque que, pour donner lieu à un débat, « il faut que le problème soit discutable, et que, des deux réponses qu'on peut lui apporter, aucune ne s'impose avec trop d'évidence »<sup>131</sup>. L'exemple paradigmatique est un problème tel que « Le monde est-il éternel ou non ? » *A contrario*, le problème ne doit pas non plus être trop complexe et nécessitant une résolution trop longue : il faut une juste mesure dans la difficulté soulevée. Le répondant annonce alors l'alternative qu'il choisit de défendre, la thèse qu'il entend soutenir, par exemple l'alternative affirmative : X est Y, le monde est éternel. Il argumente alors en posant des prémisses endoxales et en construisant des syllogismes. Et pour sa part, le questionneur se doit alors de réfuter les arguments que pose le répondant.

La différence entre la prémisses [πρότασις] et le problème [πρόβλημα] dialectique semble n'être qu'une « différence dans l'expression » (*Topiques*, I.4, 101b28). En effet, Aristote considère la question « est-ce qu'un animal terrestre bipède est la définition de l'homme ? » comme une prémisses, et la question « peut-on dire qu'un animal terrestre bipède est la définition de l'homme ou non ? » comme un problème (I.4, 101b28-33). Selon M. Crubellier et P. Pellegrin, la prémisses peut être interrogative ou non, « selon le moment où elle intervient dans la discussion. »<sup>132</sup> Cependant, Selon J. Brunschwig, le terme « πρότασις » est « né en terre dialectique » et désigne « primitivement une proposition interrogative »<sup>133</sup>, la prémisses peut donc *de facto* prendre une forme assertive ou interrogative : interrogative quand elle ouvre le débat dialectique, quand elle se pose comme objet de la discussion ; assertive quand elle est prémisses d'un syllogisme ayant pour but de défendre ou de contredire le choix du répondant, c'est-à-dire *après* la formulation du problème et *pendant* ledit débat.

Le syllogisme dans les *Topiques* semble compris dans son acception la plus large comme « un raisonnement qui établit une nécessité logique entre un antécédent et un conséquent. »<sup>134</sup> Le répondant propose donc une prémisses et le questionneur va tenter de tirer syllogiquement de cette prémisses une conclusion pour contredire le choix du répondant. Nonobstant, la prémisses dialectique diffère de la prémisses scientifique en ce que cette dernière est vraie et nécessaire, là où la prémisses dialectique est endoxale. M. Crubellier et P. Pellegrin concluent alors : « L'affrontement dialectique sera d'abord une chasse aux prémisses

<sup>131</sup> *Topiques*, t.1, *op. cit.*, p. XXVII-XXVIII

<sup>132</sup> Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristote, op. cit.*, p. 133

<sup>133</sup> J. Brunschwig, « L'objet et la structure des *Seconds analytiques* d'après Aristote », in *Aristotle on science, the « Posterior Analytics »*, *Proceeding of eighth symposium Aristotelicum held in Padua from september 7 to 15, 1978*, Ed. Enrico Berti, Editrice Antenore, Padoue, 1981, p. 76

<sup>134</sup> Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristote, op. cit.*, p. 134

dialectiques, le questionneur devant trouver des prémisses en accord avec les opinions du répondant, dont il tirera des conclusions en contradiction avec ces opinions. »<sup>135</sup>

Ainsi, c'est dans une perspective à la fois *taxinomique* et *stratégique*, celle d'ordonner cette multitude de prémisses et de syllogismes afin de rendre plus efficace l'argumentaire du dialecticien, qu'Aristote introduit la notion de τόπος. Paradoxalement, les *Topiques* ne définissent pas cette notion ; c'est au livre II de la *Rhétorique* que nous trouvons une définition du lieu comme « ce dans quoi tombent de nombreux enthymèmes »,<sup>136</sup> c'est-à-dire des « syllogismes rhétoriques ». Un lieu est une « structure argumentative » commune à de nombreuses prémisses et donc à de nombreux syllogismes. Cependant, puisqu'il est difficile de définir ce qu'est un lieu, J. Brunshwig essaie de considérer non la définition mais la fonction du lieu dans l'argumentation. Selon lui, « le dialecticien connaît la conclusion à laquelle il doit aboutir ; il cherche les prémisses qui le lui permettront. Le lieu est donc *une machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée.* »<sup>137</sup> Et l'objet propre des *Topiques* n'est pas tant la dialectique que cette méthode topique semblant être proprement aristotélicienne et offrant au dialecticien rigoureux le moyen d'argumenter syllogistiquement alors qu'il sait *a priori* où il veut aboutir, et ce sans jamais se contredire. Car le τόπος est une « machine » syllogistique et argumentative usitée dans la seule perspective de contredire son interlocuteur. Chaque lieu étant utilisable dans une multitude de cas différents, les lieux semblent être les « armes légères » mais ô combien efficaces du dialecticien rigoureux.

Ainsi, les lieux sont classés de manière exhaustive en fonction des « quatre prédicables » :

Il existe une identité de nombre et de nature entre les éléments constitutifs des raisonnements et les objets sur lesquels portent les déductions. En effet, les éléments constitutifs des raisonnements sont les prémisses, les objets sur lesquels portent les déductions sont les problèmes ; et toute prémisses, comme tout problème, exhibe, soit un genre, soit un propre, soit un accident [...]. Mais puisqu'il arrive parfois à un propre d'exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, et parfois de ne pas l'exprimer, divisons le propre en deux parties correspondantes, et appelons « définition » celui qui exprime l'essentiel de l'essence ; [...]. En vertu de ces considérations, on le voit donc bien, la présente division aboutit à quatre termes en tout : propre, définition, genre et accident.<sup>138</sup>

Cela signifie, toujours selon la synthèse de MM. Crubellier et Pellegrin, que dans toute proposition attributive, c'est-à-dire dans toute phrase constituée d'un sujet et d'un attribut (« l'être humain est X »), le prédicat n'est attribuable au sujet que selon ces quatre termes, constituant en quelque sorte quatre « catégories » de prédication : la définition (« l'être

<sup>135</sup> *Ibid*, p.135

<sup>136</sup> Aristote, *Rhétorique*, t. II, trad. citée, 1403a18

<sup>137</sup> Brunshwig, *Topiques*, Introduction, p.XXXIX

<sup>138</sup> *Topiques*, I. 4, 101b14-25

humain est un animal mortel doué de raison »), le genre (« l'être humain est un animal »), le propre (« l'être humain rit » : le rire est le propre de l'homme « sans exprimer l'essentiel de son essence », selon la définition du propre d'après Aristote en *Topiques*, I.5, 102a18-19), et enfin, le prédicable de l'accident (« l'être humain est blanc »). Ces quatre termes constituent donc les quatre prédicables possibles – il n'y en a pas d'autres – et ordonnent les différents lieux, à quelques exceptions près.<sup>139</sup> C'est grâce à cette réduction de toute prédication verbale à ces quatre prédicables que la méthode topique peut permettre au dialecticien de « raisonner déductivement sur tous les sujets qui peuvent se présenter »<sup>140</sup> et de ne rien dire qui soit contraire à une de ses affirmations.

Tout l'enjeu des *Topiques* semble donc être de proposer une méthode pour attaquer une prémisse, une thèse ou une argumentation adverse en fonction de ces quatre τόποι. Admettons par exemple qu'un questionneur pose à un répondant le problème suivant : « Peut-on dire que le bien est le plaisir, ou non ? » ; admettons aussi que le répondant choisisse l'alternative affirmative et pose que oui, le bien est plaisir car la définition du plaisir, c'est-à-dire l'essentiel de l'essence du plaisir, est d'être un bien. Il suffit alors au contradicteur de trouver un plaisir qui ne soit pas un bien ou un bien qui ni soit pas un plaisir pour contredire l'argument du répondant en en renversant la définition. Dès lors, l'argumentation aura, dans le cas présent, pour lieu celui de la *définition*. D'ailleurs, réfuter une définition est ce qui est le plus facile à faire pour un dialecticien, car à la différence de l'accident, « c'est en elle qu'il a le plus d'éléments offerts, puisque beaucoup d'éléments y sont mentionnés ; et à partir de ce nombre plus grand, le raisonnement s'élabore plus vite ; en effet il y a plus de chances qu'une faute soit commise dans un grand nombre de chose que dans un petit nombre. »<sup>141</sup> Ainsi, la stratégie de contradiction topique, c'est-à-dire celle qui procède en fonction du lieu, peut être répété selon le genre, le propre et l'accident.

Cependant, il ne faut pas tomber dans une considération trop agonistique de la dialectique. Le but d'un entretien dialectique n'est pas gagner, d'écraser, d'humilier son adversaire, mais *a contrario* de se confronter ensemble, soit questionneur et répondant, à des contraintes formelles rigoureuses afin de proposer le plus bel entretien qui soit. Or, pour que ce but soit atteint, il faut une certaine *concordia*, un certain *fair play* entre les interlocuteurs : tous les deux acceptent les règles dans le but commun de proposer le plus bel échange possible. Le questionneur et le répondant sont animés d'une volonté commune. En effet, il peut y avoir, selon les mots de Paul Moreau, « des victoires peu glorieuses et de très

<sup>139</sup> Les chapitres 1 à 5 du Livre III des *Topiques* mentionnent un « lieu du préférable », et les chapitres 1 et 2 du Livre VII, de lieux de « l'identique et du différent ». Mais les lieux de l'accident, du genre, du propre et de la définition constituent l'ossature principale des *Topiques*.

<sup>140</sup> *Topiques*, I. 1, 100a18-21

<sup>141</sup> *Topiques*, VII, 155a3-6



honorables défaites »<sup>142</sup> : tout dépend de la manière dont les participants arrivent à leurs fins. Ce qui compte dans l'entretien dialectique, c'est surtout la régularité, le *fair play* et la « beauté » de l'échange : la volonté de jouer à la dialectique *ensemble*, non la victoire ou la défaite. J. Brunschwig s'est lui aussi opposé à une conception uniquement agonistique de la dialectique aristotélicienne. Selon lui, la bonne question à poser pour juger d'un entretien dialectique est celle de savoir si les deux participants ont œuvré ensemble dans une « tâche commune », car les « discussions » dialectiques « ne devraient pas être décrites comme étant agonistiques mais pas uniquement, pour la simple raison qu'elles ne le sont pas du tout. Il s'agit de discussions sans vainqueurs ni perdants. »<sup>143</sup> Si les « discussions » dialectiques ne supposent ni gagnant ni perdant, c'est parce qu'elles sont les fruits d'un travail commun, d'une œuvre *commune*, et finalement d'une certaine « κοινωμία minimale ». En effet, au livre VIII, chapitre 11, des *Topiques* Aristote insiste à plusieurs reprises sur cet « κοινὸν ἔργον » (161a20-21). Dans le « dialogue dialectique » (ἐν λόγῳ), « il y a un objectif commun, sauf pour ceux qui en font une joute agonistique ». Les « agonistes », τῶν ἀγωνιζομένων, sont donc de « mauvais coopérateurs » puisqu'ils « entravent la tâche commune » (161a37-39). Nous dirions aujourd'hui, pour commencer à filer la métaphore, que les agonistes ne « jouent pas le jeu » de la dialectique. Or, cet aspect « κοινῆ », « commun », de la dialectique aura une importance capitale pour en comprendre la valeur. Ainsi, c'est afin de juger non seulement de la victoire et de la défaite des participants, mais aussi de la beauté strictement rigoureuse de l'échange que l'entretien dialectique nécessite un arbitre et un public. Car en effet, sans un arbitre et sans un témoin public, il serait difficile, en cas de manque de *fair play* de l'un des participants, de faire l'éloge ou la critique de l'entretien dialectique.

Dès lors, que retenir de cette synthèse de l'affrontement dialectique d'après les *Topiques* sinon, justement, que la dialectique est un *échange*, un travail commun, une « *communication* », et que la dialectique ne semble pas pouvoir être pensée comme une activité solitaire ? Il semble difficile de s'entraîner personnellement et silencieusement à la dialectique, sauf peut-être dans la collecte des prémisses ou dans l'analyse des différents lieux de la prédication. Il faut être au moins deux, entourés d'un public et accompagnés d'un arbitre, pour qu'ait lieu l'activité dialectique comprise comme une « œuvre commune ». Et pour s'entraîner à la dialectique, pour progresser et devenir un bon dialecticien, il faut pratiquer l'entretien dialectique. Ainsi, toute argumentation dialectique s'enracine dans un contexte *public* ; la dispute dialectique, pour être jugée, doit être publicité. Et la dialectique

<sup>142</sup> P. Moraux, « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », in *Aristotle on dialectic, op. cit.*, p. 285

<sup>143</sup> J. Brunschwig, « *Aristotle on arguments without winner or loser* », in P. Wapnewski (ed.), *Wissenschaftskolleg Jahrbuch, 1984-1985*, Berlin, 1986, p. 37. Traduction personnelle « *should not be described as "agonistic but not purely so": they are not agonistic at all. They are arguments without winners or losers.* »

aristotélécienne se charge d'un aspect *collectif*; aspect fondamental qui dessine l'ossature même de cette activité, selon J. Brunschwig, prenant la forme d'un « échange » de prémisses, de questions et de réponses, de syllogismes, etc. Cet échange ou plutôt, pour reprendre la détermination de J. Brunschwig, ce « jeu » de dialectique est réglé par « un réseau de conventions et de règles »<sup>144</sup> mais l'aspect qui s'en détache est principalement un aspect « collectif », « public », « commun ». Et les premières lignes du livre I des *Topiques* attestent déjà de cet aspect « collectif » de l'activité dialectique :

Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de raisonner déductivement, en prenant appui sur des idées admises, sur tous les sujets qui peuvent se présenter, comme aussi lorsque nous aurons nous-mêmes à répondre d'une affirmation, de ne rien dire qui lui soit contraire.<sup>145</sup>

En effet, J. Brunschwig comprend que les deux parties de cette phrase partagent les deux interlocuteurs du débat dialectique : « la première [partie] définit les normes de conduite du questionneur, la seconde celle du répondant. »<sup>146</sup> Et le livre VIII des *Topiques* s'organise d'ailleurs formellement autour de divers conseils pour la méthode *d'interrogation* dialectique d'une part (VIII. 1-3), et d'autre part autour des règles destinées aux répondants (VIII.4-7). La dialectique est donc un jeu à deux ayant un début et une fin et requérant un public et un arbitre. Cette description de l'entretien dialectique qui s'axe surtout autour de « l'articulation des rôles de questionneur et de répondant » joue, selon J. Brunschwig, « un rôle essentiel » sinon fondamental qu'il sera d'ailleurs difficile de retrouver dans les traités de science et de philosophie.<sup>147</sup> Cette description et l'aspect collectif, « commun », de la dialectique nous permet déjà d'entrevoir un hiatus entre ce qui est dit de la dialectique dans les *Topiques* et ce qu'Aristote fait dans ses recherches. Car comment maintenir cet aspect collectif de la dialectique dans la *Physique*, le *De Anima*, le *De Caelo*, ou les autres traités scientifiques dans lesquels la seule voix en présence, la seule autorité est celle d'Aristote ? Peut-on considérer l'activité des *Topiques*, qui se structure sur un axe « *pluriel* » (bien que non essentiellement agonistique) autour d'un questionneur et d'un répondant, comme cette même dialectique utilisée par Aristote seul dans ses recherches ? Doit-il y avoir plusieurs dialectiques ? Pour le moment, si nous devons décrire la dialectique plus ou moins précisément, nous dirions qu'elle s'apparente surtout, telle qu'elle est présentée dans les *Topiques*, à un *jeu de société*, avec ses participants, ses règles, et le *fair play* que sous entend tout activité essentiellement collective, toute œuvre commune et publique.

Cependant, comment un tel « jeu de société » peut-il se voir attribuer une haute valeur

<sup>144</sup> Brunschwig, *Topiques*, Introduction, p. XXIII

<sup>145</sup> *Topiques*, I. 1, 100a18-21

<sup>146</sup> Brunschwig, *Ibidem*.

<sup>147</sup> Jacques Brunschwig, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Daniel Devereux et Pierre Pellegrin, Edition du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1990, p.241

épistémologique ? Le *dialectic turn* des études aristotéliennes qui s'engage à partir des années 1960 a tenté de fonder une lecture posant la dialectique comme la méthode pour établir les principes des sciences sur plusieurs aspects de cette dernière. Il a notamment fallu attribuer une valeur épistémologique à l'ἔνδοξον pour constituer la base d'une interprétation scientifique plus générale de la dialectique. Les études aristotéliennes contemporaines ont aussi essayé de rendre compte des contradictions entre les différents usages que lui reconnaît Aristote en établissant, par exemple, une distinction entre deux, ou plusieurs, dialectiques. C'est en effet ce que propose R. Bolton, ou différemment T.H Irwin en posant l'idée d'une *pure dialectic*, la peirastique dénuée de toute valeur épistémologique, et d'une *strong dialectic* utilisée par Aristote dans ses différents traités. Enfin, le *dialectic turn* des études aristotéliennes a particulièrement insisté sur le dernier service rendu par la dialectique selon les *Topiques*, I,2, par lequel Aristote pose l'utilité de son traité pour « les connaissances à caractère philosophique » [τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας].<sup>148</sup> Chacun de ces trois points précis a donné lieu à de nombreux débats. Nous n'avons la prétention ici ni de rendre compte de chacun d'eux de manière exhaustive, ce travail dépasse en effet le cadre de notre réflexion, ni d'autre part de trancher pour telle ou telle interprétation à propos de ces trois points précis. Notre intention est bien plutôt, ici, de souligner l'équivoque des textes d'Aristote mentionnant la dialectique, de montrer à quel point la description même de la dialectique est *ouverte*, et d'étudier la manière dont ont dû procéder les tenants d'une dialectique forte dans les traités philosophiques et scientifiques afin que soit conférée à cette dernière une valeur épistémologique. Considérer la dialectique comme la méthode aristotélienne de recherche des principes dans les science est une lecture possible. Les textes traitant de dialectique semblent *a priori* permettre une telle lecture.

\*

La notion même d'ἔνδοξον a soulevé énormément de questions et de débats. Faut-il considérer une hiérarchie entre les ἔνδοξα comme le propose R. Bolton<sup>149</sup> ou E. Berti ? Peut-il y avoir conflit entre eux ? Comment comprendre la précision donnée dans les *Réfutations sophistiques* à ce qui est « le plus endoxal »<sup>150</sup> ? Toutes ces questions sont d'une importance non négligeable, mais les débats entre les commentateurs, notamment entre R. Bolton, J. Brunschwig, D. Devereux ou E. Berti demeurent ouverts, et il nous serait difficile de trancher en faveur de telle ou telle lecture.

Cependant, nous pouvons affirmer que l'ἔνδοξον constitue le point de départ du syllogisme dialectique, et qu'il est déterminé dans les *Topiques* comme ce qui est

---

<sup>148</sup> 101a27-28

<sup>149</sup> « The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic », in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, *op. cit.* p. 237-262

<sup>150</sup> 138a38

*collectivement* accepté. Le syllogisme dialectique inscrit en effet sa propre racine dans « l'adhésion par la majorité », par le « plus grand nombre ». Nous l'avons dit, le traité des *Topiques* a pour but de trouver une « méthode » nous rendant capable de « raisonner déductivement » sur tous les sujets « en prenant appui sur des ἔνδοξα ». <sup>151</sup> J. Brunschwig traduit « ἔνδοξον » par « idée admise » pour couvrir la définition plurielle qu'Aristote donne de ce terme à plusieurs reprises. Sont des ἔνδοξα :

« les opinions [τὰ δοκούντα] partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée [τοῖς σοφοῖς], et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorité. » <sup>152</sup>

Et ainsi, alors qu'il définit la prémisse du syllogisme dialectique comme « la mise sous forme interrogative d'une idée admise » à partir de 103b8, Aristote revient sur cette définition de l'ἔνδοξον et en élargit la compréhension. Peut prétendre être ἔνδοξον tout ce qui peut être « accepté » *par le plus grand nombre* :

Car une idée propre à l'opinion éclairée a toutes chances d'être acceptée [θεῖη γὰρ ἅν τις τὸ δοκούν τοῖς σοφοῖς], pourvu qu'elle ne contredise pas celle de l'opinion moyenne [τῶν πολλῶν δόξαις]. <sup>153</sup>

Dès lors, l'opinion éclairée, celle du spécialiste dans un domaine, a « toutes chances d'être acceptée » par le plus grand nombre, de devenir un ἔνδοξον, et d'être alors établi comme prémisse à la discussion dialectique tant qu'elle ne heurte pas les croyances de ce « plus grand nombre ». Les idées admises par les savants semblent donc constituer une catégorie particulière d'ἔνδοξα que seul le plus grand nombre accrédite ou non. J. Brunschwig écrit d'ailleurs à ce propos :

L'endoxalité d'une opinion experte *p* dépend donc, non seulement de ce que pensent les experts, mais aussi de ce que pense simultanément la majorité sur la même question : si la majorité pense que *p*, *p* est certes un *endoxon*, mais pour une raison qui n'est plus la caution des experts, et qui est précisément la caution de la majorité ; si la majorité pense que *non-p*, c'est *non-p* qui est un *endoxon*, et *p n'en est pas un*, malgré la caution des experts ; si la majorité n'incline ni du côté *p* ni du côté *non-p*, *p* est alors un *endoxon*, pour la raison précise que les experts lui donnent leur caution. <sup>154</sup>

Il semble donc bien que la majorité soit, en dernière instance, le garant de l'endoxalité d'une idée. C'est d'ailleurs aussi pour cela que l'activité dialectique requiert un arbitre : un arbitre pour, comme l'écrit J. Brunschwig, se faire le « protecteur et le juge » <sup>155</sup> de la régularité formelle de l'entretien. Cette régularité comprend la rigueur contraignante du syllogisme, certes, mais aussi l'adhésion collective d'une idée posée dès lors comme prémisse endoxale.

<sup>151</sup> 100a18-21

<sup>152</sup> *Topiques*, I.1, *op. cit.*, 100b21-23, voir aussi 101a11-13, 103b9-11, 105a34-105b1.

<sup>153</sup> *Topiques*, I. 10, 103b11-12

<sup>154</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, *op. cit.* p.248

<sup>155</sup> Brunschwig, *Topiques*, Introduction, p. XXIII-XXIV

L'aspect « collectif » et « public » de l'entretien dialectique se retrouve au cœur même de la détermination endoxale d'une idée, puisque toute idée, pour devenir ἔνδοξον, doit être admise soit par tous, soit par la plupart, soit par tous les spécialistes, etc. La même idée est répétée quelques lignes plus loin, comme si Aristote voulait insister sur ce point :

Il est clair, enfin, que toutes les opinions [δοῖσαι δόξαι] en accord avec les sciences et techniques sont aussi des prémisses dialectiques, car les opinions des personnes qui ont étudié ces matières ont toutes chances d'être acceptées [θεῖν γὰρ ἄν], par exemple celle du médecin en matière de médecine, celle du géomètre en matière de géométrie, et ainsi des autres.<sup>156</sup>

Un autre extrait décline encore cette idée tout en y apportant une nuance à propos de la « probabilité » de l'ἔνδοξον. Alors qu'Aristote mentionne le « premier instrument » de la dialectique qu'est la collecte de prémisses, en *Topiques*, I.14, il écrit :

En outre, on peut poser comme un principe et comme une thèse admise<sup>157</sup> tout ce qui à première vue se vérifie dans la totalité ou la quasi-totalité des cas ; car les interlocuteurs accordent une prémisses lorsqu'ils ne voient pas en quel cas elle ne se vérifie pas. [...] On indiquera en marge, à chaque fois, le nom des tenants de ces opinions, notant par exemple que c'est Empédocle qui dit que les éléments des corps sont au nombre de quatre ; car une chose a toutes chances d'être acceptée [θεῖν γὰρ ἄν] quand c'est quelqu'un de célèbre qui l'a dite.<sup>158</sup>

Malgré l'accréditation nécessairement collective de l'ἔνδοξον, se dégage peu à peu de ce texte un certain caractère « d'évidence apparente » de l'ἔνδοξον en tant que celui-ci peut être une idée qui *semble* se vérifier « dans la totalité ou dans la quasi-totalité des cas » [ἐπὶ πάντων ἢ τῶν πλείστων φαίνεται]. L'ἔνδοξον apparaît donc comme une idée *probable*. Ce caractère d'évidence apparente, de probabilité, laisse entendre que l'endoxalité d'une idée tient à son degré de probabilité plus qu'à son accréditation, et que plus une idée a un haut degré de probabilité, plus elle est admise et partagée. Mais nous pourrions aussi considérer cette probabilité endoxale comme le point de rupture épistémologique de la dialectique. En effet, le « probable » peut être compris comme le « non nécessaire », et donc comme le « non scientifique ». C'est en effet une lecture que semble partager Pierre-Marie Morel quand il écrit, s'appuyant sur la distinction entre démonstration et syllogisme dialectique effectuée dans les *Premiers analytiques*, I. 1, 24b2-3<sup>159</sup> :

Je peux ainsi raisonner [dialectiquement] à partir de chacune des deux opinions contraires qui sont supposées par la question « le monde est-il éternel ou non ? ».

<sup>156</sup> *Topiques*, I. 10, 104a33-37

<sup>157</sup> Bien que l'ambiguïté demeure dans la traduction de J. Brunschwig puisqu'il traduit « δοκούσαν θέσιν » par « thèse admise », et qu'une prémisses dialectique ne peut être paradoxale, il semble que « δοκούσαν θέσιν » soit, comme l'a défini Aristote en 104b19-20, une « pensée paradoxale soutenue par quelque philosophe célèbre » puisque son exemple immédiat fait mention d'Empédocle.

<sup>158</sup> 105b10-18

<sup>159</sup> « [...] une prémisses dialectique consistera, lorsqu'on s'adresse à un répondant, à lui demander de choisir entre des thèses contradictoires ; [...] »

Toutefois, en ne prenant pas d'autres prémisses que des opinions possibles ou simplement admises, par oppositions à des prémisses nécessaires, je ne pourrais conclure par une proposition nécessaire.<sup>160</sup>

« Nécessaire » semblant être entendue ici dans le sens de « fondée sur l'expérience », une prémisses dialectique non nécessaire est alors non *fondée*, et il est dès lors difficile de la considérer comme scientifique. Le caractère de probabilité de l'ἔνδοξον ne peut, à première vue, lui conférer la même valeur qu'un phénomène perceptible se vérifiant dans tous les cas.

Cependant, nous pouvons aussi fonder la valeur épistémologique de l'ἔνδοξον sur ce même caractère de probabilité. Tout dépend alors de la façon dont nous comprenons le sens du mot « probable » chez Aristote. Est probable, « tout ce qui à première vue se vérifie dans la totalité ou la quasi-totalité des cas » écrit Aristote.<sup>161</sup> E. Berti, par exemple, qui est l'un des tenants d'un usage épistémologique de la dialectique dans les traités scientifiques, considère le probable dans un sens très étroitement lié à celui du vrai. En effet, dans un article intitulé « La valeur épistémologique des ἔνδοξα chez Aristote », le commentateur comprend que le traité le plus apte à fonder cette valeur de l'ἔνδοξον n'est pas les *Topiques*, mais la *Rhétorique*.<sup>162</sup> Et c'est par une approche comparant le sens de « probable » dans la *Rhétorique* et dans les *Premiers analytiques* qu'il établit ce sens. Citant un grand nombre de textes issus de *Rhétorique*, I. et s'inspirant d'un article de Glenn Most, E. Berti considère que :

[...] les prémisses des arguments rhétoriques, à savoir les ἔνδοξα, sont d'autant plus persuasifs qu'ils sont proches de la vérité. Il ne fait aucun doute que, dans le premier chapitre de la *Rhétorique*, Aristote attribue aux ἔνδοξα une haute valeur épistémologique, comme le soutient également Most.<sup>163</sup>

L'ἔνδοξον étant « probable », c'est-à-dire proche du vrai, il a en lui-même une valeur épistémologiquement proche du vrai. Et cette valeur semble ne faire pour E. Berti aucun doute. Car selon ce dernier, il faut considérer l'ἔνδοξον comme « semblable » au vrai, mais dans un sens fort, celui de « presque égal », voire égal au vrai. Tout se passe comme si le probable était vrai, dans la plupart des cas. En effet, s'appuyant sur des textes des *Premiers analytiques*, il faut selon E. Berti comprendre le « probable » comme « ce qui arrive dans la majeure partie des cas », comme « presque toujours vrai. »<sup>164</sup> E. Berti va jusqu'à nier la possibilité d'un conflit entre les ἔνδοξα. Même si *Rhétorique*, II. 25, 1402a32-34 a été compris comme pouvant admettre un conflit entre deux ou plusieurs idées admises, cela demeure impossible pour E. Berti car si conflit il y avait, « la valeur épistémologique des ἔνδοξα serait irrémédiablement compromise, car la contradiction est le signe le plus évident

<sup>160</sup> Pierre-Marie Morel, *Aristote, Une philosophie de l'activité*, Gf Flammarion, Paris, 2003, p.83

<sup>161</sup> 105b10-11

<sup>162</sup> Enrico Berti, « La valeur épistémologique des ἔνδοξα chez Aristote », in Berti, *Dialectique, Physique et Métaphysique, études sur Aristote, op. cit.*, p. 77

<sup>163</sup> *Ibidem*, p.78

<sup>164</sup> *Ibid.* p. 88

de la fausseté d'une de ces deux parties. »<sup>165</sup> Pour lui, l'ἔνδοξον est donc « semblable » au vrai, c'est-à-dire comme le vrai ; il a la même valeur épistémologique que le vrai, ce qui pose la première pierre, la base d'une possible valeur épistémologique générale de la dialectique. Puisqu'en effet la dialectique argumente à partir d'idées admises, si ces idées sont vraies, les conclusions qui suivent nécessairement seront nécessairement vraies.

Mais cela sous-entend aussi qu'il faut établir une différence de degré entre la classe des ἔνδοξα et celle des simples δοκούντα :

Outre les *endoxa*, les *dokounta* incluent aussi les *adoxas*, qui ne sont acceptés que par une personne, ou par une petite partie de gens, ou par ceux qui ne sont pas éclairés, ainsi que les *paradoxas*, qui sont soutenus par quelques hommes éclairés, comme les philosophes (Antisthène, Héraclite et d'autres), mais seulement par ceux-ci.<sup>166</sup>

Il ne peut y avoir conflit qu'entre des ἀδόξα ou des παράδοξα qui sont deux catégories de δοκούντα, mais pas entre des ἔνδοξα, qui sont épistémologiquement supérieurs car proches du vrai. Pour éviter un conflit possible entre les ἔνδοξα et donc pour éviter que ne s'effritent les fondations de la prétendue valeur épistémologique de la dialectique, E. Berti propose, comme R. Bolton<sup>167</sup>, une hiérarchie entre les δοκούντα : tout n'est pas un ἔνδοξον de la même manière. « D'ailleurs, écrit encore E. Berti, comment des ἔνδοξα, c'est-à-dire des affirmations vraies dans la plupart des cas, pourraient-elles entrer en désaccord entre elles ? »<sup>168</sup> La probabilité même de l'ἔνδοξον fonde donc, pour E. Berti, sa valeur épistémologique. Et cette conception « hiérarchique » d'un degré d'endoxalité permettrait de résoudre les conflits entre les simples δοκούντα et les véritables ἔνδοξα, les « *endoxotata* », endoxaux au plus haut degré puisque étant partagés plus largement. Pourtant il semble bien évident, pour un lecteur de la *Physique*, de la *Métaphysique* ou des *Éthiques*, qu'Aristote envisage la possibilité de conflits entre les ἔνδοξα. Mais toute la question est de savoir de quelles opinions on parle. J. Brunschwig a très bien synthétisé cette question : « une opinion qui est en conflit (réel et non pas seulement possible, bien entendu) avec une autre opinion, peut-elle encore compter comme un ἔνδοξον, ou bien est-elle inapte à être comptée comme telle, du seul fait de sa relation de conflit ? »<sup>169</sup> Partant, bien que J. Brunschwig conclue en posant que « l'hypothèse d'une possibilité de conflit entre ἔνδοξα ne trouve pas d'appui dans la notion de degrés d'endoxalité »<sup>170</sup>, encore faut-il se demander, puisqu'il n'y a pas de conflit entre les « vrais » ἔνδοξα – car un conflit viendrait saper leur valeur épistémologique – et que selon E. Berti

<sup>165</sup> *Ibid.* P. 84

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> R. Bolton, « Le fondement épistémologique de la dialectique aristotélicienne », in *Science, Dialectique et éthiques chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, pp. 11-77

<sup>168</sup> *Ibid.* p. 85

<sup>169</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, p. 245

<sup>170</sup> *Ibidem.* P 252

Aristote use de la méthode dialectique en prenant appui sur les ἔνδοξα dans ses traités, combien et quels sont les ἔνδοξα réellement utilisés par Aristote dans ses traités philosophiques et scientifiques. Les thèses éléatiques exposées en *Physique* I sont-elles des ἔνδοξα ? Si oui, comment peuvent-elles être en contradiction avec les thèses héraclitéennes ? Ces dernières sont-elles alors des ἔνδοξα ou des ἀδόξα ? Comment considérer un thèse exposée par Aristote comme véritablement endoxale ?

E. Berti n'a cependant pas toujours soutenu une valeur épistémologique des ἔνδοξα en fonction de leur degré de probabilité, c'est-à-dire une valeur épistémologique intrinsèque aux idées admises en tant que probables. En effet, dans un article précédent, intitulé « L'utilité de la dialectique pour les sciences », E. Berti comprend que les ἔνδοξα ont une valeur épistémologique non « par soi » en fonction de leur degré de probabilité, mais par leur *cohérence* générale. Fondant, tout comme G. E. L Owen et exactement dans le même sillage, sa thèse sur le passage de *Éthique à Nicomaque*, VII, 1145b1 et suivantes<sup>171</sup>, E. Berti écrit :

La thèse que je propose [...] est que le critère indiqué par Aristote comme suffisant pour attribuer aux ἔνδοξα une valeur de vérité, et donc à la dialectique une base épistémologique satisfaisante pour rendre service aux sciences, n'est pas constitué par le degré d'endoxalité de ses prémisses, mais par leur cohérence, non simplement avec d'autres ἔνδοξα, mais avec la plupart d'entre eux. En d'autres mots, ce qui rend digne de confiance un ἔνδοξον, au point de vue des sciences, ce n'est pas son degré d'endoxalité, c'est-à-dire la quantité ou la qualité des personnes qui le partagent, mais la quantité et la qualité des autres ἔνδοξα avec lesquels il est ou n'est pas compatible<sup>172</sup>

Les ἔνδοξα constitueraient donc une sorte de « monde cohérent », un monde en réseau dont le tissu, fait de liens « rhizomatiques », attribuerait ou refuserait à chacune des conclusions syllogistiques leur valeur épistémologique ; comme si ce réseau endoxal était lui-même garant de sa propre valeur pour les sciences. Mais cela signifierait alors quelque chose de plus global à propos du projet philosophique d'Aristote : si la dialectique est fondamentale dans les traités scientifiques du Stagirite, comme le laisse entendre une lecture posant la valeur épistémologique des ἔνδοξα, alors la philosophie d'Aristote prétendrait trouver la vérité dans ce qu'on dit et ce qu'on croit ; comme si son projet était, pour reprendre une expression de Marta Nussbaum, dans une approche comparative entre les philosophies de Platon et d'Aristote, celui de « sauver ce monde d'apparences ». En effet, M. Nussbaum, qui partage beaucoup des thèses de G. E. L Owen en ce domaine, dans le chapitre « *Saving Aristotle's appearances* » de son ouvrage *The Fragility of Goodness*, commence, de la même manière que G. E. L Owen et E. Berti, par étudier le célèbre passage de *Éthique à Nicomaque*, VII, 1145b1 et suivantes. C'est, selon elle, dans ce passage qu'Aristote expose sa méthode en

---

<sup>171</sup> Cité page 36

<sup>172</sup> E. Berti, « L'utilité de la dialectique pour les sciences », in *Dialectique, Physique et Métaphysique, études sur Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley-M.A, 2008, p. 35



science, qu'il « pose ce qu'il appelle φανώμενα », <sup>173</sup> avec, bien entendu, ce double sens qu'il faut comprendre de φανώμενον depuis l'article *Thitenai ta phainomena* de G. E. L. Owen. Mais ce passage est aussi, pour la commentatrice, caractéristique du projet philosophique aristotélicien : sauver les « apparences » [φαινόμενα] en fondant leur véracité. En effet, M. Nussbaum écrit :

Lorsque Aristote déclare que son but, en science et en métaphysique aussi bien qu'en éthique, est de sauver les apparences et leur vérité, il n'est pas alors en train de dire quelque chose d'aisé et d'acceptable. [...] Il s'engage à établir son travail philosophique dans un lieu duquel Platon et Parménide ont passé leur carrière à s'ingénier de sortir. Il insiste sur le fait qu'il trouvera la vérité *au sein* de ce que nous disons, voyons et croyons, plutôt que « loin des sentiers battus de l'être humain » (pour reprendre le mot de Platon), ailleurs. »<sup>174</sup>

Ainsi, proche des thèses de G. E. L. Owen et de l'Analytique moderne, M. Nussbaum (mais aussi E. Berti, qui semble accrédi-ter une telle thèse) paraît faire du projet aristotélicien la volonté de sauver ce monde d'apparences (dans sa dualité signifiante de « ce qui apparaît » et de « ce qui est dit »), ce monde de choses et d'idées partagées constituant une sorte de *socle commun*, garant d'une certaine communauté humaine, d'une langue commune entre les hommes et dont la valeur pour Aristote dépasserait celle de la vérité scientifique la plus strictement empirico-analytique ; comme si le Stagirite était effrayé par la déchirure de cette communauté, de ce langage commun, due au rejet (platonicien et socratique) des opinions et idées partagées dans le domaine du faux et du faux-semblant. Telle est l'interprétation plus large que nous pouvons tirer de l'idée de E. Berti selon laquelle c'est une cohérence entre les ἔνδοξα qui fournit à ces dernières leur valeur épistémologique ; un monde cohérent de choses dites qui, par leur cohérence, se poseraient comme vraies.

Il est donc possible de tenir pour « proche du vrai », voire comme vrai « dans la plupart des cas », les ἔνδοξα, et donc de commencer à envisager la valeur épistémologique de la dialectique. Cependant, les deux thèses quasiment contradictoires de E. Berti tentant tour à tour d'attribuer à l'ἔνδοξον une valeur épistémologique intrinsèque de par sa probabilité, ou bien extrinsèque en fonction de sa cohérence relative à d'autres ἔνδοξα, attestent, par leur différence, de la difficulté d'une telle entreprise. La valeur épistémologique d'une idée admise ne va pas de soi. Ainsi, nous pouvons peut-être ici objecter que, dans les *Topiques*, ce caractère « d'évidence apparente », de probabilité, permet *surtout* de souligner, dans le texte

<sup>173</sup> Traduction personnelle de « *to set down what he calls φανώμενα* », Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness, luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p.240

<sup>174</sup>« *When Aristotle declares that his aim, in science and metaphysics as well as in ethics, is to save appearances and their truth, he is not, then, saying something cozy and acceptable. [...] He promises to do his philosophical work in a place from which Plato and Parmenides had spent their careers contriving an exit. He insists that he will find his truth inside what we say, see, and believe, rather than "far from the beaten path of human being" (in Plato's word) "out there"* », Martha Nussbaum, *Ibidem*. p. 242-243

que nous citons<sup>175</sup>, 105b10-18, un aspect *psychologique* fondamental de l'entretien dialectique. Le terme « psychologique » est à prendre ici avec beaucoup de précautions : il ne s'agit pas de faire de la dialectique une activité hautement psychologique, ni au sens aristotélicien ni au sens moderne du terme. Cependant, il semble bien qu'une certaine psychologie de l'interlocuteur soit déterminante dans l'entretien dialectique. En effet, Aristote dit bien que l'on peut « poser comme un principe et comme une thèse admise<sup>176</sup> tout ce qui à première vue se vérifie dans la totalité ou la quasi-totalité des cas ; car les interlocuteurs accordent [τιθέασι] une prémisse lorsqu'ils ne voient pas en quel cas elle ne se vérifie pas. »<sup>177</sup> Puisque la prémisse dialectique n'est justement pas nécessaire, évidente, il faut faire en sorte qu'elle soit admise par l'interlocuteur. D'ailleurs, quel serait l'intérêt de citer le tenant d'une opinion (par exemple Empédocle en 105b), si ce n'est, dans une perspective psychologique, de faire admettre à l'interlocuteur une idée endoxale, ou même une thèse paradoxale – dont Aristote considère qu'elle peut être posée comme prémisse si elle est soutenue par quelqu'un de célèbre ? Pour poser une prémisse dialectique, il faut prendre en compte la psychologie de son interlocuteur mais aussi celles de l'arbitre et du public qui entourent l'entretien,<sup>178</sup> et faire en sorte que ces derniers admettent la prémisse comme endoxale. « Psychologiquement », l'interlocuteur acceptera plus facilement une idée comme la prémisse d'un syllogisme dialectique si, par exemple, elle est probable, c'est-à-dire qu'elle *semble* se vérifier dans la totalité ou la quasi-totalité des cas, ou bien si de célèbres personnages l'ont soutenue. L'aspect central et définitionnel de l'ἔνδοξον n'est pas tant celui d'être probable que celui d'être accepté, accrédité par la majorité. J. Brunschwig traduit d'ailleurs à trois reprises « θεῖη ἄν »<sup>179</sup>, optatif aoriste troisième personne du singulier de τίθημι modalisé avec ἄν, par « toute chance d'être accepté », comme un truchement ingénieux pour rendre compte, dans les trois extraits que nous citons, d'un *potentiel*. Car ce qu'il faut surtout comprendre, c'est que, pour Aristote, une opinion *peut être potentiellement* endoxale *dans la mesure où elle est acceptée*, ou du moins *à la condition où* elle ne contredit pas « l'opinion du plus grand nombre », τῶν πολλῶν δόξαις ; et si jamais elle contredit cette opinion générale, si elle est *paradoxale*, elle peut être posée si et seulement si quelqu'un de célèbre l'a tenue.

Tout semble donc se passer comme si l'endoxalité d'une opinion était garantie, voire permise non par sa « probabilité » dans un sens proche ou éloigné de celui de « vérité », mais

<sup>175</sup> Page X

<sup>176</sup> Bien que l'ambiguïté demeure dans la traduction de Brunschwig puisqu'il traduit « δοκούσαν θέσιν » par « thèse admise », et qu'une prémisse dialectique ne peut être paradoxale, il semble que « δοκούσαν θέσιν » soit, comme l'a défini Aristote en 104b19-20, une « pensée paradoxale soutenue par quelque philosophe célèbre » puisque son exemple immédiat fait mention d'Empédocle.

<sup>177</sup> 105b10 et suivantes

<sup>178</sup> Cet aspect psychologique de la dialectique se retrouve d'ailleurs dans les différents conseils qu'Aristote donne aux questionneurs et répondants dans le Livre VIII des *Topiques*.

<sup>179</sup> 103b11, 104a34, 105b17-18.

par la totalité ou presque des hommes, ou des spécialistes. La dialectique semble donc devoir avoir pour point de départ une prémisse qui ne doive en rien heurter une sorte d'« *a priori* », non pas « conceptuel » pour reprendre les mots de G. E. L Owen<sup>180</sup>, mais « *doxique* » ; une prémisse qui ne soit pas *paradoxe*, qui ne bouscule pas les opinions dominantes, qui ne contredise pas « les évidences communes » [ταῖς φαινομέναις] (105b1) et ce même si, au demeurant, elle semble probable. Le caractère endoxal d'une opinion ou d'une idée ne lui appartient pas en droit mais en fait, et comme l'écrit encore J. Brunschwig, « les énoncés « endoxaux » sont ceux qui ont des garants réels, qui sont autorisés ou accrédités par l'adhésion effective que leur donnent, soit la totalité ou la quasi-totalité des hommes, soit la totalité ou la quasi-totalité des σοφοί [...] », <sup>181</sup> σοφοί étant à entendre ici non comme les sages, les philosophes ou les savants, mais plutôt comme les spécialistes en chaque domaine, les médecins, les géomètres, etc., qui s'opposent aux πολλοί, comme « l'élite [s'oppose] au grand nombre, *l'intelligentsia* à la moyenne des hommes » écrit encore J. Brunschwig.<sup>182</sup> La valeur endoxale d'une opinion ne tient peut-être pas tant au lien qu'elle entretient avec le vrai qu'à l'accréditation de cette opinion à devenir une prémisse dialectique. Ce n'est pas la probabilité, la vraisemblance, ou le caractère « proche du vrai » qui permet de poser une idée comme endoxale, mais c'est le fait qu'elle soit partagée. C'est une sorte de garant, encore ici *collectif*, intellectuel, culturel, ou peut-être seulement humain, qui permet ou refuse l'endoxalité d'une opinion.

Il est en effet difficile de considérer comme « proche du vrai » la prémisse dialectique, prémisse étant ici entendue comme la mise sous forme interrogative d'une idée endoxale. Aristote précise d'ailleurs que :

Ce serait une erreur, en effet, de considérer toute prémisse et tout problème comme dialectique ; de fait, personne de sensé ne proposerait comme prémisse une opinion universellement rejetée, ni ne poserait comme problème une question parfaitement claire pour tout le monde [...].<sup>183</sup>

L'évidence ou la probabilité ne semblent pas être prises en considération dans l'endoxalité d'une idée : ce qui compte, c'est qu'elle soit partagée et qu'elle puisse donner lieu à débat, et ce même si elle est fautive. De plus, les exemples que donne Aristote de prémisses ou de problèmes dans la suite de ce texte sont de trois sortes : « Parmi les prémisses, certaines sont éthiques, d'autres sont physiques, d'autres enfin sont logiques. » Éthique : « doit-on obéissance à ses parents plutôt qu'aux lois, en cas de discordance ? » Logique : « les contraires relèvent-ils ou non du même savoir ? ». Enfin physique : « le monde est-il éternel

<sup>180</sup> Owen, G. E. L, « *Thitenai ta phainomena* », *op. cit.* p. 85

<sup>181</sup> Brunschwig, *Topiques*, Tome I, note 3, p.113-114

<sup>182</sup> Brunschwig, *Ibidem*, note 1, p.114

<sup>183</sup> *Topiques* I. 10, 104a2-7

ou non ? »<sup>184</sup> Chacune de ces prémisses est donc la forme interrogative d'une idée partagée et admise par la totalité ou la quasi-totalité des hommes, la totalité ou la quasi-totalité des savants, sinon des plus illustres d'entre eux ou des plus admis comme autorité. Une idée personnelle, novatrice, non admise ou ne faisant pas autorité, même une idée évidente, probable voire vraie, ne pourrait prétendre devenir une prémisse dialectique ou bien un ἔνδοξον puisqu'en dernière instance, seul le plus « grand nombre » donne à l'idée son caractère endoxale. Il semble que la prémisse dialectique et l'ἔνδοξον soient peut-être épistémologiquement « hors concours ». Dès lors, cette valeur proposée par E. Berti ne va pas de soi, et la fragilité de celle-ci risque de saper les fondations d'une prétendue valeur épistémologique plus générale de la dialectique.

\*

L'aspect collectif du jeu de la dialectique est sans doute l'un des critères les plus importants pour comprendre la différence entre dialectique et philosophie chez Aristote. Mais dans le même temps, cet aspect constitue un écueil pour les tenants d'une dialectique épistémologiquement forte au sein des traités de science et de philosophie du Stagirite. En effet, le livre VIII des *Topiques* s'ouvre sur quelques conseils pratiques à l'usage du questionneur, mais en même temps qu'il dispense ses conseils, Aristote établit une distinction claire entre le dialecticien et le philosophe :

Il faut d'abord, quand on s'apprête à formuler les questions, trouver le lieu à partir duquel il convient d'argumenter ; deuxièmement, formuler les questions et les mettre en ordre une par une pour soi-même [πρὸς ἑαυτόν] ; enfin et troisièmement, les poser de vive voix, cette fois pour l'autre [πρὸς ἕτερον]. Tant qu'il s'agit de trouver le lieu, la recherche relève, à titre semblable, du philosophe et du dialecticien ; mais se mettre à ranger ces points en ordre et à formuler les questions [τάττειν καὶ ἐρωτηματίζειν] est propre au dialecticien, car tout ce qui est de ce type s'adresse à un autre [πρὸς ἕτερον]. Au philosophe, qui cherche par lui-même [καθ'ἑαυτόν], il importe nullement si, alors que sont vraies et bien connues les prémisses par le biais desquelles se fait sa déduction, le répondant ne les accorde pas, parce qu'elles sont proches de ce qui a été posé au début, et qu'il prévoit ce qui va en résulter ; [...].<sup>185</sup>

Malgré les nombreuses difficultés que soulève ce texte, il semble que la ligne de démarcation entre le philosophe et le dialecticien se trace grâce à deux actions : τάττειν, c'est-à-dire « ranger », « ordonner »<sup>186</sup> les différentes questions ou prémisses que le questionneur veut poser au répondant, puis ἐρωτηματίζειν, c'est-à-dire « poser les questions à l'interlocuteur pour l'amener à une conclusion »<sup>187</sup>, les formuler à haute voix, pour l'autre : « πρὸς ἕτερον ».

<sup>184</sup> *Topiques* I. 14, 105b20-25

<sup>185</sup> Aristote, *Topiques*, Tome II, Trad. Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 2007, livre VIII, 155b1-16

<sup>186</sup> *Le Grands Bailly*, p. 1899-1900

<sup>187</sup> *Le Grand Bailly*, p. 813

Cependant, comme l'explique J. Brunschwig,<sup>188</sup> bien que cet aspect πρὸς ἕτερον de la dialectique soit d'une importance capitale, la dialectique n'est pas qu'une relation à autrui. En effet, l'aspect « collectif » n'épuise pas toute la dialectique puisqu'elle se double d'un aspect préalablement « taxinomique ». L'activité du questionneur dialecticien comprend trois temps dont les deux derniers lui sont propres : un premier temps durant lequel il faut trouver le lieu à partir duquel il convient d'argumenter, un deuxième temps d'organisation des questions dans un ordre bien particulier pour soi-même, puis un troisième temps où il faut formuler ces questions pour autrui. Cependant, *τάττειν καὶ ἐρωτηματίζειν* sont « le propre » [ἴδιον] du dialecticien et semblent bien distinguer, ici en *Topiques*, 155b1-16, la dialectique de la philosophie puisque le philosophe ne se soucie pas des réactions de ses interlocuteurs étant donné que, lui, ne joue pas à la dialectique. Le philosophe ne soumet pas les prémisses de ses syllogismes à l'autorité du plus grand nombre. Mais un problème se pose alors : si *τάττειν καὶ ἐρωτηματίζειν* sont deux activités « propres » à la dialectique, cela signifie-t-il que la philosophie n'organise ni ne formule aucune questions pour autrui ? En effet, si nous comprenons que ces deux activités sont « le propre » de la dialectique, tel qu'Aristote définit le « propre » en *Topiques*, I.5, 102a18-19, c'est-à-dire comme ce qui « sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui », alors la philosophie doit-elle se comprendre seulement comme une activité solitaire, anarchique car non organisée, et silencieuse ?

Un texte de *Métaphysique*, Γ.2, permet d'une part de répondre à cette question et d'autre part de comprendre un autre aspect fondamental de la dialectique : son caractère *peirastique*. En effet, en 1004b1-25 Aristote propose une autre distinction entre la philosophie, la sophistique et la dialectique. Et il appert que pour le Stagirite, la différence entre ces trois disciplines n'est pas une différence de forme, mais une différence de « finalité », et que la philosophie a pour *fin* d'examiner le vrai :

En voici une preuve : les dialecticiens et les sophistes *revêtent la même apparence que le philosophe*, car la sophistique n'est qu'un semblant de sagesse et les dialecticiens argumentent sur tout ; or, l'être est commun à tout et, à l'évidence, ils argumentent sur ces questions *parce qu'elles sont propres à la philosophie*. En effet, la sophistique et la dialectique tournent autour du même genre que la philosophie, mais la philosophie diffère de la dialectique *par la façon d'utiliser sa capacité*, de la sophistique par le choix de vie. La dialectique *met à l'épreuve* là où la philosophie *apprend à connaître*, tandis que la sophistique paraît apprendre à connaître, mais ne le fait pas.<sup>189</sup>

Ce texte peut être rapproché de *Topiques*, I.1, 100a25-101a4, dans lequel Aristote reformule la distinction entre philosophie, dialectique et sophistique mais cette fois-ci du point de vue

<sup>188</sup> Aristote, *Topiques*, Tome II, note 3, p. 263-264

<sup>189</sup> Aristote, *Métaphysique*, trad. M-P Duminil et Anick Jaulin, *op. cit.*, p. 150, nous soulignons.

de la manière dont ces trois « activités » font des syllogismes. Le raisonnement déductif<sup>190</sup> procède d'affirmations vraies et premières, évidentes par elles-mêmes. Le raisonnement dialectique procède des fameux ἔνδοξα. Et la déduction éristique ou sophistique prend pour point de départ « des idées qui se présentent comme des idées admises, sans en être réellement » ou se présente « comme une déduction sans en être une. »<sup>191</sup> La sophistique se caractérise dans cet extrait des *Topiques* par un faux-semblant volontaire, cette volonté de « cacher son jeu », de faire croire à ses interlocuteurs qu'elle est *comme* la philosophie et *comme* la dialectique. Et si *Métaphysique*, Γ.2, nous permet d'exclure la sophistique de toute prétention philosophique ou scientifique en en faisant un « semblant de sagesse » – éthiquement d'une part, puisque la sophistique diffère de la philosophie par « le choix de vie », et d'autre part syllogistiquement car ses raisonnements n'ont que *l'apparence* de syllogismes – ce texte permet aussi de préciser, et dans le même temps de rendre plus complexe, les rapports que la dialectique entretient avec la philosophie. Dialectique et philosophie ont toutes deux *la même forme*, la dialectique argumente sur tout *parce que* les questions qu'elle se pose sont justement propres à la philosophie. Dès lors, nous pouvons peut-être établir ainsi une « homonymie de forme » entre dialectique et philosophie ; alors, *de facto*, ce qui est propre à la dialectique τάττειν καὶ ἐρωτηματίζειν, par exemple, est propre aussi à la philosophie. Car la différence entre ces deux activités ne tient pas à leur forme, elles ont en effet la même en partage, mais à l'utilisation qu'on en fait, « à la façon d'utiliser sa capacité », capacité propre à l'être humain de faire de la dialectique et de la philosophie. D'une part, le philosophe use de cette capacité pour apprendre, d'autre part le dialecticien use de celle-ci pour « mettre à l'épreuve ».

La distinction entre philosophie et dialectique se comprend donc dans une différence de « perspective », de but, de finalité. Elles ont la même forme, et semble-t-il, si nous acceptons une « homonymie formelle » entre philosophie et dialectique, ce qui est propre à l'une est propre à l'autre, bien qu'elles n'aient pas la même fin. Et peut-être que la méthode dialectique peut fonder les principes des sciences justement par cette « homonymie » entre philosophie et dialectique. Cependant, ce texte de *Métaphysique*, Γ.2 a posé de nombreux problèmes aux interprètes qui soutiennent le caractère dialectique fondamental de la science et de la philosophie chez Aristote, car ce dernier y sépare clairement la philosophie de la dialectique, bien que celles-ci partagent une certaine homonymie (la dialectique ayant pour fin de « mettre à l'épreuve » quand la philosophie « apprend à connaître »). Pour résoudre ce problème, et continuer de considérer la dialectique comme la méthode scientifique et

<sup>190</sup> Le raisonnement déductif est scientifique, certes, mais la frontière entre science et philosophie est particulièrement incertaine chez Aristote ; ainsi, comme le livre E de la *Métaphysique* dans lequel le mot « philosophie » est utilisé au sens de ἐπιστήμη (126a19), nous maintenons pour le moment ici l'équivoque entre science et philosophie.

<sup>191</sup> 100b23-29

philosophique, les tenants du *dialectic turn* ont dû proposer une distinction entre plusieurs types de dialectique. T.H. Irwin<sup>192</sup> considère par exemple que ce passage de *Métaphysique*, Γ.2 doit être compris dans une stratégie antiplatonicienne, séparant la dialectique de la philosophie. La dialectique dont il est question en *Métaphysique*, Γ.2, serait une *pure dialectic*, c'est-à-dire celle décrite dans les *Topiques*, dépourvue de toute valeur épistémologique car trop dépendante aux δοκούντα, et qui se distinguerait d'une *strong dialectic* mise en œuvre dans les recherches scientifiques et fondée sur de vraies prémisses, ou des prémisses « semblables » au vrai, des ἔνδοξα. Cette distinction entre *pure* et *strong dialectic* permet aussi de contourner le hiatus dû à l'aspect collectif (questionneur/répondant) de la dialectique qui ne se retrouve guère dans les traités scientifiques. La dialectique de *Métaphysique*, Γ.2, serait donc une dialectique socratique, critique, dialogique c'est-à-dire structurée autour des rapports du questionneur et du répondant, incapable de connaître mais seule capable de « mettre à l'épreuve » ; et la « philosophie » serait quant à elle l'autre nom de cette dialectique forte dont la tâche est d'examiner le vrai et qui semble pouvoir se pratiquer seul. Cette thèse peut être étayée par un extrait de *Métaphysique*, M.4, dans lequel Aristote montre la « faiblesse » de la dialectique socratique, que l'on peut dès lors comprendre comme plus faible que la dialectique aristotélicienne :

Mais Socrate cherchait avec raison le ce que c'est, car il cherchait à construire des déductions et le principe des déductions est le ce que c'est. En effet, la dialectique en ce temps là n'était pas assez forte pour pouvoir examiner les contraires, même indépendamment du ce que c'est, et pour dire si les contraires relèvent de la même science.<sup>193</sup>

Une dialectique forte serait donc une dialectique fondée sur le ce que c'est, une dialectique scientifique dont les syllogismes seraient apodictiques c'est-à-dire fondés sur des ἔνδοξα, dont nous avons compris qu'ils pouvaient avoir une valeur épistémologique en fonction du sens que nous accordons au mot « probable » chez Aristote. Et la distinction entre « dialectique » et « philosophie » en *Métaphysique*, Γ.2 s'entend alors comme la distinction entre *pure dialectic* et *strong dialectic*. De fait, il y aurait une *stricte analogie* entre la philosophie et la *strong dialectic*. Diviser ainsi la dialectique en plusieurs types en fonction du contexte de son utilisation est l'une des stratégies développées par les tenants du *Dialectic turn* pour résoudre les contradictions du texte aristotélicien. Une telle distinction entre *pure* et *strong dialectic* permet notamment à E. Berti d'écrire : « Par conséquent, la tâche qu'Aristote attribue à la science de l'être en tant qu'être se déroule selon des procédés explicitement décrits comme dialectiques. »<sup>194</sup> R. Bolton, par exemple, s'oppose sur ce point à T. H Irwin et considère que

<sup>192</sup> T. H. Irwin, *Aristotle's First Principales*, Oxford, 1988.

<sup>193</sup> 1078b23-27

<sup>194</sup> E. Berti, « Philosophie, dialectique et sophistique en *Métaphysique*, Γ.2 », in *Dialectique, Physique et Métaphysique, études sur Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley-M.A, 2008. p.47

c'est justement la peirastique, en tant qu'activité fondée sur ce qui est le plus endoxal – les *endoxotata* – et dont le but est seulement de mettre à l'épreuve, qui est le procédé de la dialectique le plus « scientifique », puisque celle-ci a, selon lui, la fonction de « justifier les thèses scientifiques. »<sup>195</sup> La peirastique s'oppose, pour R. Bolton, à la « dialectique au sens strict » qui, elle, est dépourvue de toute valeur épistémologique. La distinction entre deux ou plusieurs dialectiques semble permettre une analogie entre la philosophie et une dialectique forte, et si Aristote sépare philosophie et dialectique en *Métaphysique*, Γ.2, ce n'est que pour débouter une certaine dialectique qui n'est, selon T. H. Irwin, que peirastique, c'est-à-dire qui n'a pour seul but que de mettre à l'épreuve les arguments adverses. La peirastique étant personnifiée par Socrate en *Métaphysique*, M.4, elle est incapable de connaître, à la différence d'une dialectique forte. Mais Aristote permet-il véritablement de distinguer plusieurs sortes de dialectique ? R. Bolton, pour inférer cette idée, s'appuie sur les services rendus par la méthode topique selon *Topiques* I.2. Il considère qu'aux différents services se rapportent différentes dialectiques : au service gymnastique une dialectique gymnastique ; au service « scientifique » (qui intéresse les notions premières des sciences), une dialectique non gymnastique.<sup>196</sup> Pourtant J. Brunschwig critique cette lecture. Selon lui, en effet :

La méthode dialectique à laquelle on s'entraîne dans l'usage « gymnastique » n'est pas une autre dialectique, ou une autre forme de dialectique, ou une dialectique gouvernée par d'autres règles, que celle que l'on pratique, selon les *Topiques* eux-mêmes, à des fins sérieuses et non « gymnastiques ». <sup>197</sup>

Dès lors, résoudre les incohérences du texte aristotélicien à propos de la dialectique dans le but d'assurer un usage scientifique de cette dernière en distinguant plusieurs « types » de dialectiques ne va pas de soi et reste difficilement soutenable. Sans tirer de conclusions trop hâtives sur ces deux (deux étant un nombre *a minima*) dialectiques ayant des fonctions différentes – car il ne faut pas, selon M. Crubellier et P. Pellegrin, « séparer de manière trop étanches les diverses fonctions de la dialectique »<sup>198</sup> – retenons pour le moment, d'une part, que la dialectique a un aspect collectif indéniable, mais aussi une fonction *critique*, peirastique ; et d'autre part, que les thèses de T. H. Irwin ou de R. Bolton ont le mérite incontestable de répondre à de difficiles incohérences du texte aristotélicien. Il importe peu pour le moment de savoir si cette fonction peirastique constitue l'essence d'une certaine dialectique non scientifique opposée à une dialectique forte, ou inversement : la dialectique reste une activité de « mise à l'épreuve » mais ses fonctions sont sans doute plurielles.

<sup>195</sup> R. Bolton, « *The Epistemological Basics of Aristotelian Dialectic* » in Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, p. 185-236

<sup>196</sup> Cf R. Bolton, « *The Epistemological Basics of Aristotelian Dialectic* » *op. cit.* pp. 200-201

<sup>197</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *op. cit.*, p. 257

<sup>198</sup> M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote*, *op. cit.* p. 140



Aristote insiste d'ailleurs beaucoup sur le caractère peirastique de la dialectique dans les *Réfutations sophistiques*. L'argument peirastique y est présenté comme celui qui déduit « une contradiction à partir des opinions qui font autorité » (2, 165b4).<sup>199</sup> De plus, la peirastique « est une partie de la dialectique, et elle est capable de déduire une conclusion fautive en se servant de l'ignorance de celui qui rend compte de sa thèse. » (8, 169b25-27) Enfin, Aristote considère que « la peirastique n'est la science d'aucun objet déterminé » et que de fait, elle « s'applique à tout », elle n'est pas tenue à l'incommunicabilité des genres et peut être pratiquée par tout le monde, avec plus ou moins de méthode (11, 172a25-28) :

En effet, tous les arts utilisent également certaines notions communes. C'est pourquoi tous les hommes, y compris de simples particuliers font usage d'une certaine manière de la dialectique et de la peirastique, car tous, jusqu'à un certain point, tentent d'examiner ceux qui professent un art. (11,172a29-33)

\*

Ainsi, la valeur épistémologique des *ἔνδοξα* couplée à l'idée d'une dialectique forte, parente de la philosophie et de la science à la différence de la peirastique qui n'a pour tâche que de critiquer sans rien fonder, permet de comprendre l'ultime service rendu, selon les *Topiques*, I,2, par la dialectique aux sciences, ou plus exactement, aux « notions premières de chaque science » :

Que notre traité soit utile enfin aux connaissances de caractère philosophique, cela s'explique du fait que, lorsque nous serons capables de développer une aporie en argumentant dans l'un et l'autre sens, nous serons mieux à même de discerner, en chaque matière, le vrai et le faux. Mais on peut encore en attendre un service de plus, qui intéresse les notions premières de chaque science [*πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην*]. Il est impossible, en effet, d'en dire quoi que ce soit en s'appuyant sur les principes spécifiques de la science considérée, puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste ; il est donc nécessaire, si l'on veut en traiter, d'avoir recours à ce qu'il existe d'idées admises à propos de chacune de ces notions. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement ; de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines.<sup>200</sup>

Bien que ce texte semble proposer deux services distincts rendus par le traité des *Topiques* et non un seul, E. Berti, dans son article intitulé « L'utilité de la dialectique pour les sciences », comprend qu'il y a une unité entre ces deux services prétendument différents. En effet :

Nous ne sommes pas en présence de deux services, ou de deux utilités différentes, mais la dialectique est utile aux connaissances de caractère philosophique, c'est-à-dire aux sciences, aussi bien parce que, développant les apories dans les deux sens, elle

<sup>199</sup> Aristote, *Réfutations Sophistiques*, trad. Myriam Hecquet, GF Flammarion, Paris, 2015.

<sup>200</sup> 101a34-101b4

nous fait discerner plus facilement le vrai et le faux, que parce que, grâce à sa vocation examinatrice, elle nous ouvre l'accès aux principes de toutes les disciplines.<sup>201</sup>

Ces deux utilités de la dialectique sont donc complémentaires et réductibles à une seule : découvrir les principes de toutes les disciplines, de toutes les sciences. Mais par quel procédé la dialectique peut-elle découvrir les principes ? E. Berti est, sur ce point, tout à fait clair : la dialectique découvre les principes des sciences par le procédé « normal », celui qui « déduit des conclusions à partir des idées admises » en tant que « seul procédé dont on dispose pour chercher les principes ».<sup>202</sup> Puisque les « idées admises » ont dès lors une valeur épistémologique, raisonner à partir d'elles en développant des apories permet de découvrir les principes des sciences. Certes, Aristote nuance le caractère exclusivement dialectique de cette tâche. En effet, découvrir les principes des sciences est propre à la dialectique, « ou du moins à elle principalement » [ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον] écrit-il en *Topiques*, I.2, 101b2. Cependant E. Berti ne semble pas considérer cette concession comme problématique car elle est pour lui surtout « pléonastique » et ne remet pas en cause sa théorie selon laquelle il reste établi que « la dialectique permet de découvrir les principes des sciences », et ce par un procédé tout à fait normal : développer des apories à partir d'idées admises, procédé qui nous permet de découvrir le vrai et le faux<sup>203</sup>. Tels sont donc les différents éléments grâce auxquels nous pouvons attribuer cette valeur épistémologique à la dialectique.

Cette fonction présumée de la dialectique, découvrir les principes des sciences par le développement d'apories à partir d'opinions admises est, selon E. Berti qui reprend l'expression de R. Bolton, « le fondement épistémologique »<sup>204</sup> de la dialectique aristotélicienne. Cependant, pour E. Berti, l'illustration la plus claire de cette fonction de la dialectique en science ne se trouve ni dans les *Topiques*, ni dans les *Réfutations sophistiques*, ni même dans la *Rhétorique*. En effet, selon lui, la plus brillante illustration de cette fonction scientifique doit être recherchée dans les traités scientifiques eux-mêmes, là où cet usage se déploie véritablement. C'est en effet ainsi qu'il conclut son article sur l'utilité de la dialectique pour la science :

En conclusion, la base épistémologique de la dialectique aristotélicienne est constituée par le fait que la plupart des ἐνδοξα sont aussi vrais et pour cette raison ils permettent de voir, entre deux thèses opposées dont on a tiré les conséquences, laquelle est la vraie et laquelle est la fausse, l'une étant celle dont les conséquences s'accordent avec la plupart des ἐνδοξα, l'autre celle dont les conséquences les contredisent. Le

<sup>201</sup> E. Berti, « L'utilité de la dialectique pour les sciences », *op. cit.* p. 30

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 30-31. Il semble que, dans cet article précis, E. Berti ne fasse pas de différence entre une dialectique forte et la peirastique dans la découverte des principes des sciences. Retenons qu'ici la dialectique découvre les principes par un procédé « normal – pour la dialectique », celui de développer des apories nous permettant de découvrir le vrai et le faux.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 32

<sup>204</sup> R. Bolton, « Le fondement épistémologique de la dialectique aristotélicienne », in *Science, Dialectique et éthiques chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, *op. cit.*

même procédé peut, ou doit, être appliqué dans la recherche des principes des sciences, pour voir, entre deux thèses opposées et également candidates au titre de principe, c'est-à-dire de prémisses vraies, laquelle est la vraie et laquelle est la fautive.<sup>205</sup>

Ainsi, puisqu'il faut, selon E. Berti, rechercher l'application du procédé dialectique dans la découverte des principes des sciences, nous nous proposons, dans les pages qui suivent, d'étudier un cas particulier dont il est admis de le considérer comme l'un des plus paradigmatiques de l'usage aristotélicien de la méthode dialectique en science : le livre I de la *Physique*, qui procède dans un premier temps à la réfutation de la doctrine éléatique et dans un second temps à l'établissement des principes de la physique.<sup>206</sup> Bien que ce texte soit un véritable *locus classicus* du désaccord entre les spécialistes d'Aristote, nous nous proposons de l'interroger pour apprécier s'il accredité ou non la thèse selon laquelle la méthode d'Aristote dans la recherche des principes des sciences est la méthode dialectique. La dialectique permet-elle textuellement en *Physique* I de découvrir les principes de la physique, soit le mouvement, le repos et le substrat de ce couple de contraires ?

La réponse à cette question soulève un grand nombre de débats et pourrait faire intervenir une myriade de gloses contradictoires et de textes du corpus aristotélicien aux sens toujours différents. C'est d'ailleurs l'une des principales difficultés des études aristotéliciennes : proposer une thèse à propos d'une question précise chez Aristote qui ne soit pas contredite par un texte d'Aristote lui-même. Et c'est pour faire face à cette difficulté que nous faisons le choix de restreindre cette étude au livre I de la *Physique* et de ne faire intervenir que deux points de vue sur ce dernier : celui de E. Berti qui considère la dialectique comme une méthode véritablement scientifique en *Physique* I, et celui de R. Bolton dont le point de vue est plus nuancé et permet de relativiser l'utilisation faite par Aristote de la dialectique en science.

Comme nous l'avons dit, la *Physique* s'ouvre sur l'exposé de la méthode d'Aristote, par une reformulation de la doctrine des *Analytiques* et l'exposition du « chemin naturel » qui va de ce qui est plus clair et plus connu pour nous vers ce qui est plus clair et plus connu par nature. L'ensemble du livre I a pour rôle d'établir le nombre et la nature des principes de la science physique : une paire de contraire (le mouvement et le repos) définissant le genre de la physique, et un substrat (la matière). Les objets de la science physique sont donc, selon *Physique* II, les réalités « qui possèdent en elles-mêmes leur principes de mouvement et d'arrêt, les unes quant au lieu, d'autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération. »<sup>207</sup> Mais quelle stratégie Aristote met-il en place pour établir ces principes au cours de ce très débattu livre I ?

<sup>205</sup> E. Berti, « De l'utilité de la dialectique pour les sciences », in E. Berti *op. cit.* p. 40

<sup>206</sup> Le premier chapitre de la *Physique* est d'un intérêt particulier car il est aussi, selon les *Météorologiques* I.1, l'ouverture de « toute l'entreprise » physique et scientifique d'Aristote.

<sup>207</sup> *Physique*, II. 1, 192b14-15, trad. Citée Pierre Pellegrin.

Selon E. Berti, cette stratégie est purement et simplement une application stricte de la méthode dialectique telle qu'elle est exposée dans les *Topiques*. Et en effet, plusieurs éléments corroborent un usage massif de la dialectique en *Physique*, I. Dès le chapitre 2 du livre I, à partir de 184b15, Aristote écrit :

Mais il est nécessaire qu'il y ait ou bien un seul principe ou bien plusieurs, et s'il n'y en a qu'un, ou bien qu'il soit immobile, comme le disent Parménide et Mélissos, ou bien qu'il soit mû, comme le disent les physiciens, certains disant que les premiers principes c'est l'air, d'autre que c'est l'eau.<sup>208</sup>

D'une part, Aristote procède ici à une relative « revue » des idées admises par ses prédécesseurs dans le domaine de la physique, ce qui s'apparente à un procédé de type dialectique ; mais d'autre part, il procède à une « parfaite division dichotomique qui ne néglige aucune possibilité et les embrasse toutes » nous explique E. Berti.<sup>209</sup> L'origine dialectique de cette « division dichotomique » ne fait, pour le commentateur, aucun doute, car elle représente le paradigme d'un procédé typiquement dialectique donnant lieu à une « véritable démonstration », c'est-à-dire une démonstration scientifique.

Aristote s'engage ensuite dans une réfutation des doctrines éléatiques. L'éléatisme et ses représentants, Parménide et Mélissos, niaient non le mouvement tel que nous le percevons, mais le fait qu'il « soit » ; le fait que nous puissions dire « le mouvement est ». Dans les fragments restitués de son *Poème*, Parménide écrit : « Ce qui peut être dit et pensé se doit d'être : car l'être est en effet et le néant n'est pas. » Et plus loin : « En effet, l'être embrasse au plus près l'être. Or il est *immobile*, pris dans les limites de formidables liens ; il est sans commencement et il est sans fin, car la génération comme la destruction, ont été écartées loin de lui, [...] »<sup>210</sup> L'examen de cette doctrine niant le mouvement et la plurivocité de l'être a, pour Aristote, un « intérêt philosophique » (I.2, 185a21).<sup>211</sup> Mais pour quelle raison ? Rémi Brague, dans un article intitulé « Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III. 1-3) »<sup>212</sup> a particulièrement bien mis en lumière le rapport entre la *réfutation* des doctrines éléatiques sur le mouvement au livre I, et la *définition* dudit mouvement au livre III en tant qu'elle en constitue le *verso*. Selon R. Brague, la définition qu'Aristote établit du mouvement en *Physique* « serait le versant positif de ce qu'établissait négativement la réfutation de l'éléatisme menée au livre I de la *Physique* (ch.3), et, par là, elle en constitue la réfutation définitive. »<sup>213</sup> Il y a un corrélat entre la définition du mouvement en *Physique*, III,

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, 185b15 et suivantes.

<sup>209</sup> « E. Berti, « Les méthodes d'argumentation dans la *Physique* », in Berti, *op. cit.* p. 99

<sup>210</sup> Fragments restitués ligne 1-2 puis 25-31 in *Les Présocratiques*, ed. Jean-Paul Dumont, Gallimard, NRF, Paris, 1988, p. 260

<sup>211</sup> Nous reviendrons ultérieurement sur cet « intérêt philosophique » de l'examen des thèses éléatiques.

<sup>212</sup> Brague, Rémi, « Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3) » in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Colloque organisé par le séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, actes édités par François de Gandt et Pierre Souffrin, Vrin, Paris, 1991, pp.107-120

<sup>213</sup> *Ibid.* p. 109

et la réfutation des Eléates en *Physique*. I : ce corrélat consiste en la nécessité de faire du mouvement un être. En effet, les Eléates ne nient pas tant l'existence empirique du mouvement que la prétention du mouvement à être un Être, à accéder « au statut » d'Être. Dès lors, il faut qu'Aristote donne une « consistance ontologique » au mouvement : « Il lui faut bien plutôt montrer que le mouvement a une dignité telle qu'il mérite que l'on parle de lui en employant le verbe "être" »<sup>214</sup> écrit R. Brague. Ce serait là tout l'enjeu de sa définition du mouvement au livre III. Mais *a fortiori*, la réfutation du livre I est la réfutation d'une négation ontologique du mouvement. Si Aristote cherche à réfuter les Eléates au livre I de la *Physique*, c'est parce qu'il semble impossible de fonder la science physique sur des principes qui n'ont pas la dignité d'être. En effet, « on ne peut savoir que ce qui est, écrit encore R. Brague. Or, ce qui est dans la nature se meut. Si donc ce qui se meut, ou le trait fondamental de ce qui se meut – le mouvement – n'est pas, il n'y a pas de savoir de la nature. »<sup>215</sup> Réfutation des Eléates et définition du mouvement sont donc le *recto* et le *verso* de la même stratégie : établir une ontologie du mouvement. Ainsi, la réfutation des thèses éléatiques est, pour Aristote, une nécessité. Il semble falloir, pour pouvoir fonder un savoir de la nature, démontrer l'existence ontologique du mouvement, chose que niaient les Eléates par leur thèse : « l'Être est un et immobile ».

Son procédé argumentatif est-il dès lors dialectique ? Premièrement, Aristote comprend que l'examen des thèses éléatiques ne relève pas du domaine de la physique, mais d'une autre science. Et l'analogie qu'il mentionne en 185a1 pour étayer son propos est particulièrement éclairante pour comprendre le procédé utilisé dans la réfutation des thèses éléatiques, qui nient les principes physiques. Cette réfutation ne peut se faire que par cette « science commune à toutes » :

De même, en effet, que le géomètre n'a lui non plus aucun argument contre celui qui supprime les principes de la géométrie – mais cela est l'affaire d'une autre science ou du moins d'une science commune à toutes –, de même en est-il pour celui qui s'occupe des principes.<sup>216</sup>

Cette science commune à toutes les autres, non tenue à l'incommunicabilité des genres et qui permet de réfuter celui qui supprime les principes de la géométrie comme de la physique (ici les Eléates), n'est-elle pas la dialectique ? Ce point a fait énormément débat dans l'histoire des études aristotéliennes. Selon P. Pellegrin, en effet, cette science « commune à toutes » serait pour D. Ross la métaphysique et pour Simplicius, déjà, la dialectique. Cependant, Aristote définit bien, dans les *Seconds analytiques* I. 11, la dialectique comme l'activité qui « communique avec toutes les sciences » (77a26) et n'est la science « d'aucun genre

---

<sup>214</sup> *Ibid.* p.108-109

<sup>215</sup> *Ibid.* p. 109-110

<sup>216</sup> *Physique*, I. 2, 185a1-4

déterminé » (77b32.)<sup>217</sup> Dès lors, il appert que le seul moyen mentionné par Aristote dans sa *Physique* pour réfuter les thèses niant les principes physiques comme celles niant les principes de toutes les autres sciences, est bien la dialectique.

Deuxièmement, pour réfuter les thèses éléatiques, Aristote use de la division des sens des mots « être » et « un ». Or, la division ou la « dissociation » des divers sens des termes est justement l'un des instruments principaux de la dialectique. En *Topiques*, I. 13, Aristote pose quatre « instruments grâce auxquels nous ne serons jamais à court d'arguments déductifs », dont le deuxième mentionné consiste « à savoir dissocier les différents sens d'un terme. »<sup>218</sup> Et c'est en effet à partir des différents sens de l'être qu'il réfute les thèses éléatiques :

Mais le point de départ le plus approprié de tous [pour réfuter], c'est de voir, puisque l'étant se dit de plusieurs manières, ce que veulent dire ceux qui disent que toutes les choses sont une : est-ce qu'ils veulent dire que toutes les choses sont substance, ou des quantités, ou des qualités, et, nouvelle question, est-ce que toutes choses sont une substance unique, comme l'est un homme unique, ou un cheval unique, comme l'est blanc ou chaud ou l'une des choses de cette sorte ?<sup>219</sup>

Aristote use à nouveau de ce procédé dialectique de la division des sens de l'un :

De plus, puisque l'un se dit de plusieurs manières tout comme l'étant, il faut examiner de quelle manière ils entendent que le tout est un. Or, on appelle un soit le continu, soit l'indivisible, soit les choses dont la formule de l'être essentiel est la même et unique, comme jus de treille et vin.<sup>220</sup>

La division des sens d'un terme est en effet un procédé proprement dialectique, d'une part parce qu'il constitue, nous l'avons dit, un instrument de la dialectique, mais d'autre part parce que cette division s'inscrit dans une analyse du langage commun, du sens commun « des choses dites », c'est-à-dire des λεγόμενα dans lesquels sont compris les ἔνδοξα et qui constituent l'un des deux sens de φαivόμενον selon G. E. L. Owen. Or, cette réfutation dialectique procédant par la division des sens d'un termes est pour Aristote, selon E. Berti, « une réfutation rigoureuse et parfaitement valable ».<sup>221</sup> Donc, non seulement la réfutation est bien dialectique, mais elle est aussi, pour E. Berti, fondée, c'est-à-dire *scientifiquement* valable.

Cependant, nous n'avons abordé pour l'instant que la réfutation des Eléates, non la détermination effective des principes physiques. Or, selon E. Berti, réfutation des Eléates ou des « Anciens qui viennent ensuite » et détermination des principes de la physique sont intimement liées car dérivant d'un seul et même procédé dialectique. Selon le commentateur, la recherche véritablement physique commence avec la détermination du nombre de

<sup>217</sup> Ce que d'ailleurs confirme P. Pellegrin dans sa note 1, p. ??? la *Physique* aux éditions GF Flammarion.

<sup>218</sup> A partir de 105a21.

<sup>219</sup> 185b21 et suivantes.

<sup>220</sup> 185b6-9

<sup>221</sup> E. Berti, « Les méthodes d'argumentation dans la *Physiques* », in Berti. *op. cit.*, p. 100

principes, à partir du chapitre 4 du livre I, et s'achève au début du livre II. Or, pour E. Berti, toute cette recherche physique des principes découle d'un procédé dialectique qui prend plusieurs formes :

[Ce procédé] est imposé par la distinction dichotomique entre les différentes possibilités concernant les principes [185b15], deuxièmement, il a comme objet les opinions des autres physiciens [à partir de 187a12], c'est-à-dire des interlocuteurs d'Aristote, avec lesquels il semble avoir engagé une espèce de grande discussion : troisièmement, il se sert d'un instrument typiquement dialectique, l'analyse du langage humain.<sup>222</sup>

Premièrement, E. Berti considère cette recherche du nombre et de la nature des principes physiques comme une « grande discussion », comme un véritable échange, un « entretien dialectique » entre Aristote et ses prédécesseurs sur un problème précis, ce qui lui permet *grosso modo* de rattraper l'aspect « collectif » de la dialectique telle qu'elle est décrite dans les *Topiques*. Et en effet, Aristote discute les thèses de ses prédécesseurs : celles des Eléates, nous l'avons dit, puis celles des physiciens (à partir de I.4) Anaxagore, Empédocle, Anaximandre, des atomistes comme Démocrite, et enfin celles des platoniciens (I.9). C'est de cette discussion qu'émane le nombre et la nature des principes. En effet, Aristote comprend que les principes sont contraires car « tous, en fait, posent des contraires comme principes ».<sup>223</sup> Tout se passe comme si Aristote inscrivait le nombre et la nature de ses principes dans la continuité de ses prédécesseurs, comme si l'autorité de ces derniers venait confirmer la détermination des principes physiques.

Mais E. Berti est aussi attentif à l'objet direct de l'analyse d'Aristote dans le livre I de la *Physique*, c'est-à-dire les « expressions linguistiques communes », les « choses dites », les « légomènes » phénoménaux qui parsèment le texte de *Physique* I. Cet objet linguistique est symbolisé, selon E. Berti, par les nombreuses expressions du Stagirite faisant référence au champ lexical du langage. Ce dernier est particulièrement présent, bien que de manière sporadique en *Physique* I ; nous avons relevé, non exhaustivement, 185b27-186a, 186b18-24, ou encore 187a1-6. Autant d'extraits où la recherche de la signification des mots chez les prédécesseurs d'Aristote ou dans le langage commun est d'une importance capitale : « on appelle..., on dit que..., tous ceux qui disent que »... sont en effet des syntagmes récurrents en *Physique*. I, et suffisent, selon E. Berti, à justifier, d'une part la présence de la dialectique dans ledit livre I, et d'autre part la valeur épistémologique de cette dernière. Par exemple, à propos de la génération, dont il faut établir les principes, Aristote raisonne, selon E. Berti, « sur la manière correcte ou incorrecte par laquelle le langage humain exprime ce phénomène. »<sup>224</sup> Et c'est justement ce procédé qui permettrait à Aristote d'aboutir à une

<sup>222</sup> *Ibidem*. p.102

<sup>223</sup> *Physique*, I, 5, 188a19

<sup>224</sup> E. Berti, « Les méthodes d'argumentation dans la *Physiques* », in Berti. *op. cit.*, p. 100

première conclusion sur le nombre des principes de la physique en I. 7, 191a20-22, et donc d'établir une première conclusion véritablement scientifique : « Mais que les principes soient trois, et comment ils sont trois et de quelle manière ils sont principes, c'est clair. » Conclusion éliminant les autres possibilités, soit, pour E. Berti, une véritable démonstration.

De plus, toutes les autres distinctions dont Aristote se sert en *Physique* I, à savoir la distinction par soi / par accident, ou celle de l'acte et de la puissance, distinctions grâce auxquelles Aristote résout les apories des Eléates et qui permettent de découvrir les principes de la physique, sont, pour E. Berti, éminemment dialectiques en ce qu'elles font référence au livre Δ de la *Métaphysique*, « consacré – comme on le sait – aux différentes significations des mots, et où la distinction « par soi » et par « par accident » revient continuellement. »<sup>225</sup> Ainsi, en élargissant son étude à l'ensemble de la *Physique*, et encore plus largement à l'ensemble des traités physiques du corpus aristotélicien (le *De Caelo*, le *De generatione et corruptione*, les *Météorologiques*, le *De anima* ou encore les traités biologiques), E. Berti conclut son article en réaffirmant une valeur épistémologique incontestable de la dialectique :

Les procédés dont [la science physique] se sert sont dans la plupart des cas des arguments dialectiques, c'est-à-dire des analyses du langage ou bien des discussions des opinions d'autrui, ce qui n'empêche pas qu'ils puissent être aussi de véritables démonstrations scientifiques, c'est-à-dire doués de nécessité, capables d'obliger à l'assentiment. [...]. Il ne s'agit pas, certes, de démonstrations « physiques » au sens moderne du terme, mais plutôt de démonstrations « logiques » [c'est-à-dire pour E. Berti, « dialectiques »] ; cependant, leur valeur de vérité n'est pour cela aucunement diminuée.<sup>226</sup>

Ainsi, à la question de savoir si le livre I de la *Physique* permet de soutenir une valeur épistémologique de la dialectique, E. Berti répond par l'affirmative. C'est d'ailleurs selon le commentateur en *Physique* I que s'illustre le mieux l'application de la méthode dialectique dans la recherche des principes des sciences.

Nonobstant, nous pourrions reprocher à E. Berti de confondre la *présence effective de la dialectique* en *Physique* I, et la *valeur épistémologique* de cette dernière. Certes, la dialectique est présente dans ce livre I de la *Physique*, comme dans la plupart des traités scientifiques du Stagirite. Mais a-t-elle véritablement pour fonction de fonder les principes des sciences ? C'est-à-dire ici de découvrir les principes premiers de la physique : le mouvement, le repos et le substrat à ce couple de contraires ? Rien n'est moins sûr, car, et c'est là l'une des critiques que lui fait R. Bolton<sup>227</sup>, Aristote explique bien que le mouvement, principe de la science physique, est connu par le savant « par l'induction » : « ἡμῖν

---

<sup>225</sup> *Ibid.* p. 103

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 113

<sup>227</sup> Bolton, Robert, « La méthode d'Aristote dans les sciences de la nature : *Physique*, I », in R. Bolton, *Science, Dialectique et éthique chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, pp. 223-255



δ'ὕποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἓνια κινούμενα εἶναι. δῆλον δ'ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. »<sup>228</sup> Cette ἐπαγωγή qui est largement admise comme étant le processus d'apprentissage et d'appréhension des principes procédant κατὰ τὴν αἴσθησιν, c'est-à-dire par un processus compris dans la méthode empirico-analytique. Et immédiatement après avoir affirmé que le principe mouvement de la physique est connu par l'induction, Aristote explique pourquoi il convient non de tout réfuter, mais de réfuter seulement « ce qu'on démontre faussement à partir des principes ». (185a15-16) Il faut donc faire une claire distinction entre le travail du savant qui connaît les principes par induction et selon la méthode empirico-analytique, et l'écriture du texte aristotélicien qui semble en effet suivre la méthode dialectique. La dialectique, effectivement présente en *Physique* I, a peut-être moins pour but de fonder les principes de la physique que de réfuter les mauvaises démonstrations, les démonstrations éristiques. Or, il appert que les thèses soutenues par les Eléates sont considérées par Aristote comme éristiques :

En réalité, examiner si l'étant est un de cette manière [à la manière des Eléates] est comparable au fait d'argumenter *contre n'importe quelle autre thèse de ceux qui parlent pour parler* [...] ou au fait de résoudre une argumentation éristique, ce qu'offrent précisément les deux raisonnements, celui de Méliossos et celui de Parménide.<sup>229</sup>

Certes, P. Pellegrin mentionne très justement le caractère dialectique de cet examen par la référence à la *thésis*,<sup>230</sup> mais il n'en demeure pas moins que la fonction de la dialectique dans la réfutation des thèses éléatiques est moins de fonder les principes de la physique que de réfuter des thèses présentées par Aristote comme éristiques. D'ailleurs, Aristote insiste sur le caractère éristique des thèses éléatiques :

Tous les deux, Méliossos et Parménide, en effet, font des syllogismes éristiques ; en effet, à la fois ils prennent de fausses prémisses et leurs raisonnements ne sont pas concluants.<sup>231</sup>

Encore, à propos de Parménide, « ses prémisses sont fausses » et sa « conclusion n'est pas valide. » [186a23-24]. Or, quelle est donc la fonction de la dialectique face aux arguments éristiques tels que ceux de Méliossos et de Parménide ?

Tout d'abord, être rompu à la dialectique offre la compétence de pouvoir mettre à jour ce genre d'argumentation. En effet, en *Topiques*, I.1, à propos des « idées admises », Aristote écrit :

Il ne faut pas croire, en effet, que tout ce qui se présente comme une idée admise en soit véritablement une ; car les expressions d'idées admises ne manifestent jamais, à toute première vue, leur véritable caractère, comme il arrive que le fassent les principes

---

<sup>228</sup> 185a12-14

<sup>229</sup> 185a6-9

<sup>230</sup> Aristote, *Physique*, trad. P. Pellegrin, *op. cit.* Note 2 p. 74

<sup>231</sup> 186a6-8

des raisonnements éristiques ; au sein de ces raisonnements, en effet, la nature exacte du subterfuge est immédiatement et presque toujours évidente *pour ceux qui sont capables d'apercevoir les finesses*.<sup>232</sup>

Les prémisses des arguments éristiques *se donnent comme idées admises*, prennent l'apparence d'opinions faisant autorité. Mais puisque le « premier instrument » de la dialectique est la collecte des prémisses, c'est-à-dire des vrais ἔνδοξα, il appert que seul l'entraînement et la pratique dialectique, c'est-à-dire l'habitude de raisonner à partir de *véritables* idées admises, peut permettre de mettre à jour les prétendus mais néanmoins faux ἔνδοξα utilisés dans les arguments éristiques. Et il semble bien que ce soit cette fonction de la dialectique (utiliser cette méthode pour réfuter des arguments qu'Aristote comprend comme éristiques puisque rompu à l'exercice dialectique et qui sont bien, selon les *Réfutations sophistiques*, « ceux qui déduisent une contradiction à partir de ce qui *paraît être des opinions qui font autorité* mais n'en est pas, ou qui déduisent en apparence une contradiction) qui est à l'œuvre en *Physique I*. »<sup>233</sup>

Quand E. Berti comprend que la dialectique sert la science en faisant découvrir le vrai du faux par le développement d'apories issues d'idées admises, il semble omettre un point de détail pourtant fort utile pour accorder ou refuser une valeur épistémologique à la dialectique. Car il appuie finalement sa réflexion sur les *Topiques*, qui mentionnent que « lorsque nous serons capables de développer une aporie dans l'un ou l'autre sens, nous serons mieux à même de discerner, en chaque matière, le vrai du faux. »<sup>234</sup> Cependant, le texte des *Topiques* n'est-il pas ici *lacunaire* par rapport, notamment, à ce qu'en dit Aristote dans la *Rhétorique*, à savoir que la dialectique y sert à découvrir non pas abstraitement « le vrai et le faux », ce qui lui conférerait indéniablement une valeur épistémologique, mais bien plutôt à découvrir le *sylogisme vrai* et le *sylogisme faux*, c'est-à-dire le sylogisme scientifique du sylogisme éristique ou sophistique ? En effet, Aristote précise la fonction de la dialectique alors même qu'il aborde cette dernière à travers l'usage de la rhétorique :

En outre, il est manifeste que la rhétorique sert également à découvrir le persuasif vrai du persuasif apparent [τὸ φαινόμενον πιθανόν], tout comme la dialectique le sylogisme vrai et le sylogisme apparent [τὸ φαινόμενον συλλογισμόν]<sup>235</sup>

Or, immédiatement après la mention de ce φαινόμενον συλλογισμόν, ce sylogisme faux, apparent, Aristote mentionne le caractère de la sophistique : « car ce qui fait la sophistique, ce n'est pas la faculté mais l'intention ; [...] »<sup>236</sup> c'est-à-dire l'intention de faire un φαινόμενον

<sup>232</sup> 100b26-101a1, nous soulignons.

<sup>233</sup> 2. 165b7-8, nous soulignons.

<sup>234</sup> 101a34-3

<sup>235</sup> 1355b15-17

<sup>236</sup> 1355b17-18

συλλογισμὸν et de prendre appui sur de fausses idées admises que seule la dialectique permet de mettre à jour. Dès lors, il appert que l'usage de la dialectique en *Physique I* est moins celui de découvrir des principes qui, eux, sont « clairs par induction », que de réfuter des thèses éristiques que nous sommes à même de considérer tels *grâce* à la dialectique.

Mais alors une question se pose : si les argumentations éristiques s'enracinent dans de fausses idées admises et procèdent de faux syllogismes, n'ont-elles pas *de facto*, aux yeux d'Aristote et *dans une perspective véritablement scientifique*, une valeur somme toute très relative, voire inexistante ? En effet, selon les *Réfutations sophistiques*, les cinq types d'objets visés par les échanges éristiques ne sont que « la réfutation, le faux, le paradoxe, le solécisme, et en cinquième lieu, contraindre l'interlocuteur au verbiage »<sup>237</sup> ; ils ne sont donc les projets que de ceux qui veulent « parler pour parler »,<sup>238</sup> à l'instar de Mélissos et de Parménide, selon Aristote. Dès lors, pourquoi le scientifique ou le savant doit-il les prendre en considération et s'attacher à les réfuter ? Pour quelle raison s'attacher à réfuter ce qui, aux yeux d'Aristote, n'a qu'une valeur particulièrement insignifiante « pour nous »,<sup>239</sup> savants : nous qui savons les principes par induction ? Aristote aurait très bien pu, dans sa *Physique*, ignorer les arguments éristiques ; pourquoi donc fait-il le choix de les réfuter ? Quel est l'intérêt d'une telle réfutation dialectique des arguments éristiques ainsi que d'une discussion avec ses prédécesseurs ?

Les différentes réponses que Robert Bolton propose à cette question sont parfois contradictoires, du moins elles ne sont pas systématiques. J. Brunschwиг a d'ailleurs particulièrement bien montré à quel point les thèses de R. Bolton sont difficiles à soutenir, allant même jusqu'à mettre en avant ses contradictions<sup>240</sup>. Cependant, R. Bolton s'engouffre dans cette distinction à établir entre la recherche du savant et l'écriture d'Aristote. Ainsi, il nuance véritablement la valeur épistémologique de la dialectique aristotélicienne en *Physique*, mais aussi dans d'autres traités scientifiques. Selon lui, en effet, la dialectique a plusieurs utilités dans les traités scientifiques : premièrement, Aristote use de la dialectique contre les thèses éléatiques parce qu'il y est contraint, deuxièmement l'utilisation de la dialectique dans la détermination des principes ne s'apparente finalement qu'à une *procédure de justification* des thèses scientifiques produites par la méthode empirico-analytique, et troisièmement, la dialectique permet de proposer des solutions à certaines apories, elle peut servir de « pis-aller » en science. Pour le commentateur, la méthode préconisée dans les sciences naturelles reste, chez Aristote et à l'instar de *Physique I*, la méthode scientifique procédant *κατὰ τὴν αἴσθησιν*. En effet, dans son article intitulé « La méthode d'Aristote dans

---

<sup>237</sup> 165b14-16

<sup>238</sup> *Physique*, I, 186a7

<sup>239</sup> 185a12

<sup>240</sup> J. Brunschwиг, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, op. cit. p. 237-262

les sciences de la nature : *Physique* I. », <sup>241</sup> R. Bolton commence par apprécier le souci d'Aristote pour la méthode et comprend que ce dernier réactive en *Physique* la doctrine des *Analytiques*. En effet, selon lui, la méthode d'Aristote en *Physique* n'est pas la dialectique, car le point de départ de cette méthode n'est pas le bon. « Des données de l'expérience peuvent être des ἐνδοξα, écrit R. Bolton, *mais elle n'ont pas besoin de l'être* ». Car l'important dans les sciences, c'est que les points de départ de la recherche « viennent d'une expérience appropriée, et non pas des gens qui l'acceptent. » <sup>242</sup> R. Bolton refuse de comprendre le Stagirite comme un analyste du langage, même en partie. Il regimbe à considérer l'usage de la dialectique en science comme la méthode scientifique par excellence. Selon lui, la méthode du savant est une méthode scientifique telle que nous la comprenons, c'est-à-dire une méthode basée sur l'observation et l'analyse des *phénomènes sensibles*. Les études aristotéliennes modernes et notamment les interprètes du *dialectic turn* ont, selon le commentateur, accordé beaucoup trop d'importance à la dialectique et à cette idée d'un *a priori* structurel et conceptuel issu du langage qu'il faut analyser pour inférer les principes des sciences, à l'instar de G. E. L Owen, de E. Berti, de M. Nussbaum, etc. En conclusion de son étude sur le chapitre I de la *Physique*, R. Bolton écrit :

Ainsi, la méthode du naturaliste aristotélien, telle qu'Aristote la décrit et l'emploie dans le livre initial de la *Physique*, n'est pas une méthode *a priori* ou une méthode appropriée à la philosophie en tant qu'elle est opposée à la science [c'est-à-dire la méthode dialectique]. Quelque fruste que soit la description ou l'usage de cette méthode [cette fois-ci celle du savant], son entreprise appartient, par son esprit, à la famille de celles que nous considérons aujourd'hui comme scientifiques. <sup>243</sup>

Aristote resterait donc un empiriste. Les procédures dialectiques sont hors concours, en *Physique* I, pour la recherche des principes puisqu'il est admis que le savant vient à connaître les principes par induction, cette fameuse « procédure pour apprendre ». Et R. Bolton prend soin d'analyser le passage de *Physique* I.2 dans lequel Aristote affirme que « quant à nous », l'existence des choses nues, « c'est clair par induction. » <sup>244</sup> Pour R. Bolton, ce « quant à nous », « ἡμῖν » pose la distinction nette entre un « nous les savants » qui connaissons les principes des sciences par induction, κατὰ τὴν αἴσθησιν ; nous les savants qui évoluons dans le domaine de la physique, qui parlons la langue de la physique, et une autre entité en présence dans le texte d'Aristote qui se charge de réfuter les Eléates dans une autre langue, sur un autre domaine : par voie dialectique. L'argument de R. Bolton consiste donc bien à distinguer deux « instances », deux « temporalités » du texte aristotélien. Il y a d'une part le temps de la recherche scientifique et de la méthode empirico-analytique : le temps de ce ἡμῖν

<sup>241</sup> R. Bolton, *Science, Dialectique et éthiques chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, p. 223-255

<sup>242</sup> *Ibid.* p. 235, nous soulignons.

<sup>243</sup> *Ibid.* p. 255

<sup>244</sup> 185a14

de *Physique* 185a12. Et il y a d'autre part le temps de l'*expositio* et de la *disputatio* proprement aristotélicienne qui procède dialectiquement et n'engage en rien une remise en question de la méthode empirique et analytique. R. Bolton met l'accent sur cette dualité d'instances qui affleure en *Physique* I.2 et qui permet de séparer clairement ce qui relève du domaine de la science et ce qui relève de la dialectique. Mais, dès lors, pourquoi recourir à la dialectique en *Physique* I ? Pourquoi Aristote ne contredit-il pas les Eléates par la simple induction en les renvoyant à leur perception ?

R. Bolton comprend que ce recours à l'induction, donc *a fortiori* à la perception, dans la réfutation des Eléates est impossible parce que ce serait faire une *pétition de principe*, principe que les Eléates refusent par ailleurs. Les Eléates ne peuvent pas accepter n'importe quelle prémisse : ainsi, un syllogisme sous la forme « les oiseaux volent, voler est un mouvement, donc le mouvement est », syllogisme basé sur l'induction d'un particulier perçu à un universel conçu, ne fonctionnera pas pour les réfuter, car les Eléates refusent la prémisse pour la simple raison que celle-ci contient en elle la conclusion « le mouvement est » ; or les Eléates refusent que le mouvement soit. Dès lors, les réfuter en ayant recours à l'induction, ce serait poser comme prémisse l'existence du mouvement (les oiseaux volent) pour conclure l'existence du mouvement (le mouvement est), la conclusion étant comprise dans la prémisse. Aristote refusant la pétition de principe et comprenant qu'un tel syllogisme ne serait d'aucun effet contre les Eléates, la réfutation se fera par une autre voie : elle se fera dialectiquement. Finalement, R. Bolton comprend qu'il n'y a tout simplement pas de preuve adéquate, de démonstration syllogistique pour démontrer que la nature existe et qu'elle est en mouvement, puisque les principes sont connus « par eux-même », soit qu'aucune médiation quelconque d'un moyen terme n'est requise pour les appréhender. Ce qui est connu par induction est connu « par soi ». Et R. Bolton pose que même l'établissement des principes contraires et la preuve du troisième principe (le substrat) dans le livre I de la *Physique*, qui pourtant semble découler d'une discussion dialectique avec les prédécesseurs d'Aristote, sont établis par induction. La dialectique est un adjuvant à la science, elle lui permet de dialoguer et de convaincre ses détracteurs les plus radicaux.

Un extrait du *De Caelo* permet peut-être de mieux rendre compte de cet usage précis de la dialectique dans la *Physique*. En 298b17, Aristote mentionne Mélissos et Parménide, et écrit à leur propos :

Mais même si leurs autres thèses sont correctes, on ne peut admettre que ces gens parlent en physiciens [ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν] : l'existence d'êtres inengendrés et absolument immobiles intéresse une science différente de la physique et supérieure à elle.<sup>245</sup>

Peu nous importe ici de savoir quelle est cette science supérieure. Ce qui est surtout

<sup>245</sup> Aristote, *De Caelo*, op. cit., 298a17-20

intéressant de constater dans cet extrait, c'est que, selon Aristote, les Eléates *ne parlent pas la langue du physicien* puisqu'il refusent les conditions de possibilité mêmes de tout savoir sur la nature et que la dialectique semble avoir justement le rôle, en *Physique* I, de réussir à parler la même langue que Mélissos et Parménide, pour pouvoir les réfuter *dans leur langue*. Une science ne peut pas, selon les *Analytiques* démontrer ses propres principes : R. Bolton considère la réfutation des Eléates en *Physique* I comme la parfaite illustration de ce dogme de l'aristotélisme. Il faut passer par une autre procédure pour démontrer les principes d'une science. Mais ces principes sont connus en amont de cette démonstration par la voie empirique.

Dès lors, la dialectique est utile aux « connaissances à caractère philosophique » (*Topiques*, I. 2) parce qu'elle doit « aider », selon R. Bolton, la procédure inductive. Elle se pense plus comme un adjuvant aux sciences que comme la méthode pour en découvrir les principes. En effet, dans son article intitulé « Le fondement épistémologique de la dialectique aristotélicienne »,<sup>246</sup> R. Bolton maintient sa thèse selon laquelle « la dialectique ne suffit pas pour garantir qu'une définition adaptée à des objectifs scientifiques ait été découverte »,<sup>247</sup> le phénomène perceptif primant toujours en dernière instance car détenant la « vérité ». Il explique en outre qu'« Aristote pense qu'il est nécessaire de trouver des théories scientifiques qui soient compatibles avec les ἔνδοξα [...] tout autant qu'avec les phénomènes perceptifs. »<sup>248</sup> L'adéquation des théories scientifiques aux ἔνδοξα serait une sorte de *test*. Les idées admises entreraient donc dans le processus scientifique en conclusion de ce dernier, et comme en soutien pour justifier les théories scientifiques issues de l'induction. C'est en cela, *grosso modo*, que R. Bolton envisage la manière dont la dialectique peut rendre un service qui « intéresse les notions premières de chaque science ».<sup>249</sup> Et s'il comprend que la peirastique est la forme de la dialectique « la plus scientifique » en tant que fondée « sur ce qui est le plus *endoxon* », c'est justement parce qu'elle est cette dialectique qui éprouve, qui « met à l'épreuve », à la différence d'une dialectique « au sens strict » qui n'est que « gymnastique intellectuelle ». Si la dialectique peirastique entre dans le processus de justification des principes seulement pour tester, eu égard aux ἔνδοξα, les théories scientifiques comprises empiriquement, alors elle est en effet la « dialectique la plus scientifique » puisque sa fonction est de « mettre à l'épreuve », bien que la valeur épistémologique de la dialectique soit donc à nuancer, voire à relativiser complètement. Certes, le scientifique *peut* fonder ce qu'il dit sur ce que tout le monde admet ou, à défaut, sur

---

<sup>246</sup> Bolton, Robert, « Le fondement épistémologique de la dialectique aristotélicienne », in Bolton, *Science, Dialectique et éthique chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, pp. 11-77.

<sup>247</sup> *Ibid.* p.21

<sup>248</sup> *Ibid.* p.23

<sup>249</sup> *Topiques*, I. 2, 101a38

ce que pense la majorité dominante ou la majorité des experts, ou encore certains d'entre eux. Mais cette fondation a surtout pour but, selon R. Bolton, de « produire une conviction avec un maximum d'effet lorsqu'elle est utilisée avec les gens en général »<sup>250</sup> ; ce qui n'est pas l'objectif premier du scientifique, ce dernier étant surtout d'établir le vrai et de fonder le discours sur des principes premiers. La dialectique est donc *secondaire* en science, elle semble surtout pouvoir permettre une « communication » entre le philosophe et le non philosophe, le scientifique et le non scientifique, plus que fonder les principes des sciences.

Au mieux, le recours à la dialectique en science est un « pis-aller » auquel Aristote se résoudrait faute de *data* sensibles. En effet, dans un article paru en 2009 intitulé « *Two Standards for inquiry in Aristotle's De Caelo* », R. Bolton comprend qu'il y a, dans le *De Caelo*, deux méthodes de recherche bien distinctes : l'une repose sur la perception sensible (visible en II.13, II.14, III.7) l'autre sur le recours massif d'Aristote à l'εὔλογος (ce qu'il est raisonnable de comprendre, d'admettre) et que R. Bolton interprète comme *la trace* de la méthode dialectique dans les recherches astronomiques. Or, comment soutenir cette dualité méthodologique ? La réponse de R. Bolton est sans équivoque : la dialectique est un « *standard for inquiry* » non véritablement scientifique car ayant pour rôle de pallier, dans le *De Caelo*, l'insuffisance de la méthode empirique dans le cas où des *data* viendraient à manquer. La procédure issue de l'εὔλογος est *moins fiable* que la procédure κατὰ τὴν αἴσθησιν, mais elle vaut mieux que rien et semble se poser « dans l'attente » d'une infirmation ou d'une confirmation ultérieure rendue possible grâce à la découverte de nouvelles données sensibles, grâce à de nouvelles observations. La dialectique ne servirait donc, dans le *De Caelo*, qu'à la recherche de résultats crédibles, et R. Bolton interprète le recours massif à l'εὔλογος, dans le contexte précis du *De Caelo*, comme une difficulté évidente qu'aurait Aristote à observer les phénomènes astronomiques trop lointains – à la différence de la recherche en biologie par exemple, où les phénomènes sont plus proches de nous, plus facilement observables.

Le commentateur corrobore en outre sa conception de la dialectique comme un « pis-aller » par l'étude du chapitre II.12 du *De Caelo*. Celui-ci s'ouvre sur la mention de deux apories auxquelles il faut essayer de donner, selon Aristote, une μικρὰς εὐπορίας, « une petite réponse », que P. Moraux traduit par « réponse plausible » : « Il y a deux questions embarrassantes à propos desquelles on risque, et non sans raison, de se trouver en difficulté, écrit Aristote. Nous devons tenter d'y apporter une réponse plausible [μικρὰς εὐπορίας]. »<sup>251</sup> Aristote formule alors cette embarrassante aporie :

[...] : pour quelle raison les astres ne sont-ils pas mus de mouvements toujours plus nombreux à mesure qu'ils se trouvent plus loin de la translation première, mais sont-ce

<sup>250</sup> R. Bolton, *Ibid*, p. 46

<sup>251</sup> Aristote, *De Caelo*, trad. P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 1968, p. 80, 291b24-27

les mouvements de la région médiane qui sont les plus nombreux ? Puisque le corps premier se meut d'un mouvement unique, il semblerait logique que le corps le plus proche de lui fût animé des mouvements les moins nombreux, qu'il en eût deux, par exemple, et le suivant trois, ou que l'on trouvât quelque autre disposition de ce genre. Or en réalité c'est le contraire qui se passe. Le soleil et la lune sont mus de mouvements moins nombreux que ceux de certains astres errants.<sup>252</sup>

Or l'embarras de ce problème est dû, justement, au fait « que nous ne disposons que de moyens d'investigation très limités et qu'une distance énorme nous sépare des phénomènes de la région astrale. » (292b15-17) Et pour résoudre cette aporie, Aristote propose une solution étonnante : il faut considérer les astres comme s'ils étaient animés du même mouvement que les vivants, comme s'ils partageaient avec les vivants *πράξεως καὶ ζωῆς*, « l'action et la vie » (292a21). Ainsi compris, le nombre de leurs mouvements dépend de leur nature plus ou moins apte à atteindre la perfection. De la même manière qu'un être humain a besoin d'une simple marche digestive pour être en santé, c'est-à-dire pour être dans un certain état de perfection physique et mentale, et qu'un autre a besoin d'une multitude d'exercices pour atteindre le même état ; de la même manière certains astres ont besoin de mouvements plus nombreux pour atteindre leur perfection. C'est seulement en considérant les astres comme s'ils étaient vivants que nous pourrions sortir de cette aporie. Or, pour R. Bolton, lisant ce texte en comparaison avec un extrait des *Parties des animaux*, 644b-645a, cette « petite réponse » fait partie d'une « *εὐλόγως procedure* » (donc, selon lui, d'une procédure dialectique). Procédure qu'Aristote considérerait comme « inférieure » par rapport à la procédure scientifique procédant *κατὰ τὴν αἴσθησιν* :

De plus, il est aussi évident dès les premières lignes du *De Caelo* 2, 12, 291b24 *ss.*, qu'Aristote considère la démarche issue de l'*εὐλόγως* comme incontestablement inférieure à l'autre niveau de démarche plus scientifique. Il la décrit comme une « petite réponse » (*μικρὰς εὐπορίας*, 291b27). Il s'agit d'une thèse qu'Aristote soutient également, dans des termes similaires, dans d'autres textes, par exemple *Les Parties des animaux*, 1.5, 644b22 *ss.* dans sa célèbre défense de l'étude de la biologie. Aristote y porte particulièrement son attention sur les limites de notre capacité à développer notre connaissance en astronomie, limites dues à l'extrême insuffisance de *data* sensibles appropriés. Il expose une nette distinction entre ce constat et notre situation en biologie, où les *data* sensibles pertinents sont plus aisément obtenus ; par conséquent, il pose que nous connaissons *plus* et *mieux* dans le domaine de la biologie que dans celui de l'astronomie (645a1 *ss.*)<sup>253</sup>

<sup>252</sup> 291b29-292a1

<sup>253</sup> « In addition, it is also clear from the opening lines of *De Caelo* 2,12, 291b24 *ff.* that Aristotle regards *εὐλόγως procedure* as distinctly inferior to the alternate more scientific level of procedure. He describes it as a "little advance" (*μικρὰς εὐπορίας*, 291b27). This a point that Aristotle also makes in similar terms elsewhere, for instance in *De Part. an.* 1.5, 644b22 *ff.*, in his famous defense of the study of biology. There Aristotle again draw a particular attention to the limits on our ability to advance our knowledge in astronomy due to the extreme paucity of appropriate perceptual data. He sharply contrasts this with our situation in biology where



L'*εὐλόγως procedure* ne serait donc que le palliatif à un manque de données sensibles, un pis-aller en attendant une meilleure réponse à un problème donné.

La lecture de R. Bolton dans cet article de 2009 se trouve bien résumée par la citation des *Politiques* d'Aristote que le commentateur donne en épigraphe à son article : « car il ne faut pas rechercher la même exactitude dans les recherches menées par le raisonnement et dans celles qui concernent les données des sens. »<sup>254</sup> Il faut donc, semble-t-il, établir une distinction entre deux niveaux de recherche plus ou moins scientifiques. Or, les recherches menées par le raisonnement sont, pour R. Bolton, dans le *De Caelo*, les recherches « eulogiques », c'est-à-dire dialectiques. Et il ne faut pas rechercher en elles la même exactitude que dans les recherches véritablement scientifiques procédant *κατὰ τὴν αἴσθησιν*. Car, toujours selon Aristote, « le mouvement en avant est plus noble que le mouvement vers l'arrière » (*De Caelo*, II.5, 288a5-6). Or, si Aristote appelle « devant » « le côté où se trouvent les sens » (II.2 284b30), alors peut-être considère-t-il aussi la méthode empirico-analytique, procédant depuis la perception, comme une méthode *plus* « noble », plus exacte, plus scientifique que la méthode dialectique, par exemple.

Les thèses de R. Bolton nuancent ainsi considérablement la valeur épistémologique de la dialectique développée par une branche radicale du *dialectic turn*. R. Bolton parvient à rendre compte de l'usage de la dialectique dans les recherches scientifiques tout en comprenant la méthode développée dans les *Analytiques* comme le canon de la science. Dans le débat contemporain à propos de la méthode d'Aristote en science, Robert Bolton représente une sorte de « troisième voie », plus synthétique et plus nuancée que les deux perspectives considérant tour à tour la méthode empirico-analytique et la méthode dialectique comme la méthode scientifique par excellence. Celui-ci considère la méthode empirico-analytique comme la véritable méthode scientifique, tout en réussissant à prendre en charge l'usage qu'Aristote fait de la méthode dialectique : soit une manière de réfuter des thèses éristiques, soit une méthode de justification des thèses scientifiques, soit un pis-aller pour proposer une solution temporaire à un problème scientifique que l'observation sensible ne permet pas de résoudre.

Cependant, ce qui ressort néanmoins de tout notre développement sur la valeur épistémologique prétendue de la dialectique, c'est qu'une telle valeur est difficile à soutenir. Il semble véritablement complexe, même eu égard à la probabilité des *ἔνδοξα*, à la distinction entre plusieurs sortes de dialectiques, et grâce à l'étude d'un cas précis qu'est *Physique I*, de pouvoir soutenir que la dialectique est la méthode aristotélicienne pour découvrir les

---

*the relevant perceptual data are easily obtained; and thus, he says, we know more and we know better in biology than we do in astronomy (645a1 ff.)* », Robert Bolton, « Two standards of inquiry in Aristotle's *De Caelo*, » in A. C. Bowen and C. Wilberg, *New perspectives on Aristotle's De Caelo*, Brill, London, 2009, p. 68

<sup>254</sup> Aristote, *Politiques*, trad. P. Pellegrin, VII.7, 1328a19-21, p. 472. Cette distinction se retrouve dans l'*Éthique à Nicomaque*, I.11094b11.

principes des sciences. Et ce que l'analyse du livre I de la *Physique* ainsi que les thèses de R. Bolton nous permettent de poser, c'est une distinction claire entre le temps, ou l'instance de la recherche scientifique qui procède selon la méthode empirico-analytique, et le temps ou l'instance de l'exposition proprement aristotélicienne qui, elle, procède dialectiquement. Il appert que la méthode scientifique reste la méthode empirico-analytique ; cependant, R. Bolton n'épuise pas tout l'enjeu, dans les traités scientifiques et philosophiques, de la présence de la dialectique. Car celle-ci semble prendre en charge le souci pédagogique nécessaire à la théorie scientifique aristotélicienne.

\*  
\* \*

Dans un premier temps nous avons donc établi, historiquement, qu'une lecture trop radicalement empiriste de la méthode d'Aristote en science peut difficilement rendre compte, ou au prix d'une dévaluation contestable, de la *présence* et de la *valeur* de la dialectique dans les traités scientifiques et philosophiques. Dans un deuxième temps, nous nous sommes proposés – puisque l'aristotélisme classique avait exclu la dialectique de la citadelle de la science, se rendant de fait sourd à son usage dans les traités scientifiques et philosophiques ainsi qu'aux problèmes méthodologiques du corpus – de considérer la dialectique comme le candidat idéal pour rendre raison de la méthode d'Aristote dans lesdits traités en essayant de donner crédit aux thèses les plus fortes du *dialectic turn* ; thèses qui attribuent à la dialectique une valeur épistémologique et qui prétendent pouvoir rendre compte de l'apparente contradiction méthodologique du corpus aristotélicien. Cependant, grâce à l'étude du cas bien particulier de *Physique I*, il semble que cette valeur épistémologique de la dialectique, qui peut être fondée sur la dualité phénoménale développée par G. E. L. Owen, sur la probabilité endoxale défendue par E. Berti, sur la distinction entre plusieurs « types » de dialectiques dont la plus épistémologiquement forte est utilisée dans les ouvrages scientifiques du Stagirite, ou encore sur le troisième service prétendument rendu par la dialectique aux sciences selon les *Topiques*, soit finalement bien discutabile.

En effet, il apparaît qu'Aristote use de la dialectique dans une autre perspective que la seule découverte des principes des sciences. Et R. Bolton est l'un de ces commentateurs contemporains d'Aristote proposant de nuancer et de relativiser la valeur épistémologique de la dialectique en *Physique I*, comme dans l'ensemble des traités, en permettant notamment de dégager deux moments du texte aristotélicien, deux instances dans la composition même du texte : d'une part le moment, ou l'instance de la recherche propre du savant qui procède en effet *κατὰ τὴν αἴσθησιν* et selon la méthode empirico-analytique puisque les principes sont clairs « par l'induction »<sup>255</sup> ; et d'autre part le moment ou l'instance de la rédaction du texte durant lequel Aristote use effectivement de dialectique *comme d'un adjuvant à la science*, c'est-à-dire dans une autre perspective que celle de découvrir les principes des sciences (soit, selon R. Bolton, pour réfuter ses plus radicaux contradicteurs, soit pour justifier *a posteriori* les thèses scientifiques, soit encore pour proposer les solutions les moins mauvaises possibles à un problème donné en attente d'une infirmation ou d'une confirmation proprement empirique et scientifique que l'état actuel du savoir et de la science est incapable de produire). Il y a donc un véritable décalage entre la recherche proprement scientifique et l'écriture du texte. Ainsi, si la dialectique « intéresse les notions premières de chaque science » selon *Topiques I.2*<sup>256</sup>, ce n'est pas tant, selon R. Bolton, parce qu'elle permet de découvrir les

<sup>255</sup> *Physique*, I.2, 185a13

<sup>256</sup> 101a38

principes des sciences, mais parce qu'elle vient « aider » les thèses scientifiques par ses multiples atouts.

Cependant, même si les analyses de R. Bolton sont d'un très grand intérêt dans cette étude – car elles permettent de nuancer la valeur épistémologique prétendue de la dialectique –, d'une part le commentateur continue de maintenir un certain clivage, de la même manière que les tenants les plus radicaux du *dialectic turn*, entre deux méthodes bien distinctes, l'une strictement dialectique, l'autre strictement scientifique. Or, il est sans doute beaucoup moins évident de dessiner précisément dans les traités scientifiques et philosophiques deux « aires », l'une dialectique et l'autre empirique, bien définies. Et d'autre part, R. Bolton ne définit pas ce qu'il entend précisément par « dialectique ». Notre approche de la dialectique s'est construite surtout grâce à ce qui en est dit dans les *Topiques*. Cependant, quand Aristote use de dialectique dans ses traités, s'agit-il de la dialectique des *Topiques* ? Et si le procédé utilisé par le Stagirite dans ses traités est différents de la dialectique des *Topiques*, peut-on alors encore concevoir jusqu'à la présence même de la dialectique dans les traités ? C'est une question à laquelle il nous faut absolument répondre si nous voulons apporter un éclairage nouveau sur les problèmes de méthode dans le corpus aristotélicien. Et enfin, même si R. Bolton distingue, grâce à l'analyse qu'il donne de *Physique* 185a12, le moment de la recherche scientifique (méthode empirico-analytique) et celui de l'écriture du texte (méthode dialectique), épuise-t-il toutes l'enjeu de la réfutation des thèses éléatiques en *Physique* I ?

Ainsi, pour répondre à ces questions, nous nous proposons dans les pages qui suivent de développer et tester l'hypothèse d'une valeur *pédagogique* de la dialectique. Et si la *forme* du texte, issue de la méthode dialectique suivie par le Stagirite, non en science, mais dans la *rédaction* de ses travaux, pouvaient être comprise comme la prise en charge du souci pédagogique du Philosophe ? Cette hypothèse s'appuie d'une part sur le contexte même de l'écriture d'Aristote, contexte scolaire permettant de comprendre la dialectique aristotélicienne comme *unique* mais *polyvalente*, et d'autre part sur de multiples indices laissés par Aristote dans son corpus. De plus, l'hypothèse d'une valeur pédagogique de la dialectique rend compte de la « nécessité » de son utilisation effective dans les traités scientifiques et philosophiques. Dès lors, si la dialectique a une valeur pédagogique, elle ne regimbe pas pour autant à endosser une certaine charge épistémologique puisque, comprise dans la théorie aristotélicienne du savoir scientifique, la pratique de la dialectique apparaît, par sa seule utilisation dans les traités scientifiques, comme un état *pré-scientifique*. État pendant lequel la recherche scientifique est stimulée, ou encore pendant lequel l'élève dialecticien apprend, grâce aux « instruments » de la dialectique, à découvrir des différences, à percevoir des similitudes, à dissocier le sens des termes : autant d'instruments nécessaires au savant qui ne sont appris, d'après les *Topiques*, qu'en jouant à la dialectique et qui sont

nécessaires à la pratique scientifique.

\*

Certains commentateurs ont critiqué R. Bolton pour sa lecture peut-être trop rapide et trop imprécise de la dialectique aristotélicienne. J. Brunschwig lui reproche de tomber dans l'écueil suivant : en voulant fonder l'hypothèse d'une justification peirastique des thèses scientifiques, ou d'une utilisation de la dialectique comme un « pis-aller » à la science, R. Bolton oublie un aspect fondamental de la dialectique, à savoir l'aspect *dialogique* rendu nécessaire par le rapport questionneur/répondant de la dialectique qui structure l'organisation des *Topiques* et qui, en effet, est absent des traités dans lesquels R. Bolton considère pourtant la méthode dialectique à l'œuvre (*Physique* et *De Caelo* notamment). Or, si nous posons l'hypothèse d'une valeur pédagogique de la dialectique, alors il semble que nous sortions de l'écueil relevé par J. Brunschwig et que nous puissions admettre une seule dialectique chez Aristote, celle effectivement présentée dans les *Topiques*.

Tout bien analysé, il n'est peut-être pas si facile de distinguer précisément ce qui, dans les traités, relève strictement de la méthode dialectique et ce qui relève tout aussi strictement de la méthode empirico-analytique : souvent Aristote procède, en effet, par un certain « mélange » méthodologique rendant particulièrement nébuleuses les frontières entre ces deux méthodes. C'est notamment le cas du syllogisme « peu orthodoxe » que nous avons déjà mentionné, qui porte sur la perfection du corps, utilisant à la fois l'ἔνδοξον pythagoricien et l'observation des phénomènes sensibles, en ouverture du livre I du *De Caelo*.<sup>257</sup> Dans un article paru en février 2015 intitulé « *The scientific role of eulogos in Aristotle's Cael II .12* », Andrea Falcon et Mariska Leunissen critiquent la lecture trop rapide de l'εὐλόγως *procedure* faite par R. Bolton dans son étude du *De Caelo*. En effet, R. Bolton considère les différents appels à l'εὐλογος parsemant le texte comme la « trace » de la procédure dialectique en science, ce qui lui permet de soutenir l'idée selon laquelle la dialectique offre une réponse en « pis-aller » à un problème scientifique temporairement impossible à résoudre. Pour A. Falcon et M. Leunissen, au contraire, les appels d'Aristote à ce qui est « raisonnable de penser », à l'εὐλογος, dans les recherches scientifiques ne doivent pas être interprétés comme indiquant la méthode dialectique. *A contrario*, ces appels font intégralement partie de la méthode scientifique d'Aristote, qui est une méthode selon eux « flexible et multiple »<sup>258</sup>. Or, nous n'avons pour l'instant abordé les problèmes de méthode qui parsèment le corpus des œuvres d'Aristote qu'au travers d'un paradigme *rigide* issu du débat contemporain opposant, ou du moins distinguant clairement, la dialectique de la méthode empirico-analytique. La

---

<sup>257</sup> Cité en page 32

<sup>258</sup> Traduction personnelle de « *flexible and manifold* », Falcon, Andea et Leunissen, Mariska, « *The scientific role of eulogos in Aristotle's Cael II.12* », in *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, ed. by D. Ebrey, Cambridge University Press, 2015, p. 218

lecture d'A. Falcon et M. Leunissen a le mérite de bouleverser ce paradigme : les commentateurs rendent en effet plus incertaine la désormais traditionnelle distinction entre ce qui relève de la méthode scientifique et ce qui relève de la dialectique – partage clairement effectué par les études aristotéliennes au moins depuis les années 1960 et les travaux de G. E. L. Owen. En effet, leur but dans cet article est d'offrir :

[...] un portrait alternatif à la tendance des études aristotéliennes à caractériser les recherches [d'Aristote] en sciences naturelles soit comme totalement dialectiques dans leur méthode, soit comme suivant simplement (et strictement) les méthodes scientifiques introduites dans les *Seconds analytiques*.<sup>259</sup>

Il y aurait, selon eux, non une rupture nette et précise entre la méthode dialectique et la méthode scientifique, rupture que maintient R. Bolton, mais au contraire une continuité, un cumul finalement assez flou, un mélange qui se fait jour dans les traités scientifiques, entre les deux aspects plus ou moins bien définis d'une même méthode. A travers une étude du chapitre II. 12 du *De Caelo*, chapitre dans lequel R. Bolton comprenait justement le recours à l'*εὐλόγως procedure* et à la dialectique comme un pis-aller à la science, A. Falcon et M. Leunissen comprennent la célèbre analogie entre les êtres vivants et les astres, analogie que R. Bolton considère relever de la méthode dialectique, comme faisant entièrement partie de la méthode « flexible et multiple », mais pourtant bien *scientifique*, du Stagirite. Les deux commentateurs ne considèrent pas le recours à l'*εὐλόγως procedure* comme une alternative à la méthode empirique, mais comme l'autre visage de la recherche scientifique. L'enjeu de leur propos est de redessiner le cadre du problème de la méthode d'Aristote en science. Et si tout simplement il n'y avait pas deux méthodes opposées ou alternatives (tel que le soutient R. Bolton dans la continuité de certaines études issues du *dialectic turn*), mais bien une seule méthode dont la nature polymorphe, *manifold*, rend difficile la définition et permet d'entendre un certain *jeu* entre ce qui est dit « théoriquement » dans les traités de l'*Organon* – que ce soit les *Analytiques* ou les *Topiques* – et ce qui est fait « en pratique » dans les traités scientifiques et philosophiques ? Aristote ne semble pas appliquer « au pied de la lettre » ni l'une ni l'autre méthode, mais bien une sorte de méthode flexible qui n'en est pas moins scientifique.

Ainsi, A. Falcon et M. Leunissen nous permettent peut-être d'entrevoir une porte de sortie au débat contemporain de l'aristotélisme sur les problèmes de méthodes. Et si finalement la méthode d'Aristote dans ses traités scientifiques et philosophiques n'était ni la méthode empirico-analytique développée par les *Analytiques*, ni la dialectique présentée dans les *Topiques*, mais un mélange plutôt souple de ces deux méthodes qui n'en a pas moins une valeur scientifique pour le Stagirite ? Il faudrait donc réussir à aborder les problèmes de

---

<sup>259</sup> Traduction personnelle : « *an alternative picture to the tendency in the scholarship on Aristotle to characterize his natural treatises as being either entirely dialectical in method or as simply following the (exact same) scientific methods introduced in the Posterior Analytics.* » *Ibidem*.

méthode chez Aristote avec une certaine souplesse. Car la critique qu'A. Falcon et M. Leunissen entreprennent des thèses de R. Bolton repose finalement sur une question : quand on affirme, comme le fait R. Bolton mais aussi à cet égard G. E. L Owen, qu'il y a la présence de la méthode dialectique dans les traités scientifiques, de quelle dialectique parle-t-on précisément ? Car il appert que nulle part dans le *De Caelo*, entre autres, Aristote n'utilise de la dialectique « comme indiqué précisément dans les *Topiques* »<sup>260</sup>. Dès lors, peut-on considérer qu'Aristote emploie véritablement et strictement la dialectique en science ? Et si oui, de quelle nature est cette dialectique ? Est-elle la même que celle présentée dans les *Topiques* ?

C'est un problème que soulève déjà J. Brunschwig dans son article-réponse à R. Bolton intitulé « Remarques sur la communication de Robert Bolton ».<sup>261</sup> En effet, dans son article « *The Epistemological Basics of Aristotelian Dialectic* », R. Bolton entrevoit l'idée de la procédure peirastique comme « une procédure de justification » des thèses scientifiques tout en maintenant la priorité des *data* de l'expérience sensible, donc de la méthode empirico-analytique en science :

La justification dialectique peirastique, pour Aristote, en tant que simple justification en science, nous révèle qu'il faut accorder une priorité spéciale (l'opinion n'ayant pas la même priorité) à la preuve issue de l'expérience.<sup>262</sup>

Or le principal (mais non le seul) reproche que J. Brunschwig formule à l'encontre des thèses de R. Bolton procède du fait que ce dernier ne définit pas précisément la dialectique et que, surtout, il la simplifie faisant dès lors violence à la dialectique telle qu'elle se dessine dans les *Topiques*. En effet, selon J. Brunschwig :

[...] : il n'est pas évident, ni hors de toute contestation, que les procédures qui, dans les traités scientifiques et philosophiques d'Aristote, peuvent être qualifiées de « dialectiques » relèvent toutes d'une seule et même « méthode dialectique » ; il n'est pas évident non plus que cette « méthode dialectique », au cas où l'on en admettrait l'unicité, soit identique à celle qui est présente théoriquement, et enseignée pratiquement, dans les *Topiques*.<sup>263</sup>

Ce que dit J. Brunschwig ici est adressé à R. Bolton, mais aussi plus généralement aux thèses du *dialectic turn*, car déjà G. E. L Owen soutenait cette présence de la dialectique dans les traités. Il faut donc faire particulièrement attention à cet écueil quand nous posons qu'Aristote use de dialectique dans ses traités scientifiques, et peu importe pour l'instant quelle valeur effective celle-ci peut avoir pour le Philosophe, car encore faut-il admettre qu'Aristote use

<sup>260</sup> Traduction personnelle de « *as outlined in the Topics* », *Ibid.* p. 217

<sup>261</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, *op. cit.* p. 237-262

<sup>262</sup> Traduction personnelle de « *Peirastic dialectical justification, for Aristotle, like justification in science simply, turns out to give special priority (though not precisely the same priority) to the evidence of experience.* » R. Bolton, « *The Epistemological Basics of Aristotelian Dialectic* » in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, *op. cit.* p. 236

<sup>263</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », p. 238-239

bien de dialectique. Ainsi, ce que J. Brunschwig reproche à R. Bolton, c'est un certain manque de précision assumé. Pour J. Brunschwig, en effet, la caractéristique absolument essentielle à la dialectique aristotélicienne que révèlent tant la description que l'on peut faire de la dialectique d'après les *Topiques* que l'organisation même du traité, est l'articulation des rôles questionneur/répondant et l'aspect dialogique de la dialectique. Or, toujours selon J. Brunschwig, R. Bolton :

[...] estime utile pour résoudre les questions qu'il vient de soulever [...] de "simplifier quelque peu sa description de la dialectique". Cette simplification consiste à ne plus tenir compte de l'aspect dialogique de la dialectique aristotélicienne, [...].<sup>264</sup>

Comment est-il possible de considérer une quelconque utilisation dialectique, que ce soit pour justifier des théories scientifiques, pour réfuter des thèses éristiques, ou enfin *a minima* pour proposer une réponse la moins mauvaise possible à une aporie donnée, si l'aspect fondamental de la dialectique exposée dans les *Topiques* disparaît des traités scientifiques ? Faut-il comprendre qu'il y a chez Aristote différentes dialectiques à l'œuvre dans le corpus, l'une propre aux *Topiques*, l'autre aux traités de science et de philosophie ? Nous avons déjà montré que les tenants du *dialectic turn*, notamment T.H Irwin mais aussi R. Bolton lui-même, ont procédé ainsi alors qu'une telle distinction ne va pas de soi. Au risque de voir la remarque adressée par J. Brunschwig à R. Bolton à propos de la fonction de justification de la dialectique s'élargir à la seule prétention de considérer un usage quelconque de la dialectique dans les traités scientifiques, faut-il abandonner l'hypothèse selon laquelle la dialectique serait le candidat idéal pour répondre aux problèmes de méthode du corpus ? La ligne argumentative de J. Brunschwig est simple : il y a un *hiatus* entre la dialectique des *Topiques* et la prétendue « dialectique » employée, selon R. Bolton, par Aristote en *Physique*, ou dans le *De Caelo* par exemple, et à laquelle ont attribué une valeur épistémologique. Or Aristote ne fait guère mention précise de plusieurs types de dialectiques, et la distinction entre peirastique et dialectique est elle-même si nébuleuse qu'il est difficile de considérer ces deux entités comme deux dialectiques distinctes. J. Brunschwig atteint véritablement, en pointant du doigt cet écueil, la limite d'une valeur épistémologique de la dialectique, voire même de la seule présence, dans les traités scientifiques, de la dialectique telle qu'elle est décrite dans les *Topiques* puisque son aspect fondamentalement dialogique se perd dans les traités.

Comment dès lors court-circuiter ce hiatus ? Comment parvenir à soutenir la présence et l'unicité de la dialectique dans les traités scientifiques et philosophiques d'Aristote ? J. Brunschwig propose une alternative entre deux attitudes possibles :

[...] ou bien l'on considère que ce traité [les *Topiques*] contient les éléments pertinents qui permettent de répondre aux questions que pose l'emploi des procédures de justification dialectique dans les traités de science et de philosophie, et dans ce cas l'on

---

<sup>264</sup> *Ibidem.* p.243



est conduit à minimiser ou à neutraliser l'essentiel du rapport dialectique questionneur/répondant dans la méthode dont traitent les *Topiques* ; c'est ce que fait dans l'ensemble Robert Bolton, qui remarque avec bon sens qu'après tout, lorsque Aristote procède « dialectiquement » dans ses traités, il fait lui-même les demandes et les réponses ; *ou bien* l'on considère (comme j'ai plutôt tendance à le faire) que les *Topiques* sont écrits, pour l'essentiel, dans la perspective d'un dialogue scolairement codifié entre questionneur et répondant, et l'on est alors conduit à penser qu'ils ne livrent pas immédiatement (même en tenant compte de quelques indications qu'ils contiennent sur les fonctions philosophiques de la méthode) les éléments nécessaires à la compréhension du statut épistémologique de la méthode dialectique dans les traités de science et de philosophie.<sup>265</sup>

L'alternative est simple, mais elle semble négliger un aspect important du corpus des œuvres d'Aristote. Soit la dialectique des *Topiques* est effectivement utilisée dans les traités scientifiques, mais alors il faut négliger l'aspect peut-être le plus fondamental de la dialectique, à savoir son caractère dialogique qui disparaît en effet des traités, car on ne peut y trouver les rôles bien précis de questionneur et de répondant ; soit la dialectique n'est pas le candidat idéal pour répondre des problèmes de méthode dans les traités et pour admettre une valeur épistémologique à cette méthode puisque les *Topiques*, qui contiennent la description la plus précise de la dialectique, ont été écrits, non dans la perspective de fonder le savoir scientifique et philosophique, mais dans la « perspective d'un dialogue scolairement codifié. »

Nonobstant, premièrement A. Falcon et M. Leunissen nous permettent d'apprécier la méthode d'Aristote en science dans ce qu'elle a de mélangé, de *manifold*. Dès lors, peut-être qu'en théorie la dialectique comprend nécessairement un aspect dialogique mais que cet aspect n'est pas nécessaire en pratique et que la méthode dont use Aristote est bien la dialectique des *Topiques*, mais utilisée de manière plus « souple ». Certes, il semble difficile de lire dans la *Physique*, le *De Anima*, le *De Caelo* et l'ensemble des traités scientifiques et philosophiques, la même structure questionneur/répondant de la dialectique que nous décrivent les *Topiques*. Et J. Brunschwиг a tout à fait raison de reprocher à R. Bolton la perte de cet aspect absolument fondamental dans une lecture qui pose une valeur épistémologique même minimale de la dialectique. Cependant, nous pouvons apprécier une certaine souplesse de la méthode d'Aristote en science et d'une part embrasser l'idée que la méthode dialectique est peut-être plus souple en pratique que ne le laissent entendre les *Topiques*, et d'autre part nuancer le rapport dit « fondamental » de la dialectique à cette structure questionneur/répondant. En effet, cette structure questionneur/répondant est sans doute plus fondamentale au traité des *Topiques* en lui-même, puisqu'elle en structure l'organisation et en motive les différents conseils (le livre VIII est l'exemple d'une organisation formelle du traité

---

<sup>265</sup> J. Brunschwиг, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », *op. cit.* p. 241-242

en fonction de cette structure questionneur/répondant), qu'à la dialectique proprement dite. Ou du moins, le rapport questionneur/répondant semble être aussi essentiel au traité des *Topiques* que ne l'est *l'aspect public, commun* à la dialectique.

L'essentiel de la dialectique aristotélicienne n'est pas tant de mettre en présence *physique* un *seul* « protagoniste » dont la mission stricte est d'être seulement questionneur, et un *seul* « deutéragoniste » dont la mission stricte est d'être seulement répondant ; cela est surtout mis en avant et rendu nécessaire par la méthode topique proprement aristotélicienne dans le traité éponyme. L'aspect essentiel de la dialectique en elle-même est sans doute bien plus d'être, nous l'avons mentionné, une « œuvre commune », c'est-à-dire une activité qui s'inscrit dans un contexte *public* et *collectif*. Et peut-être pouvons-nous comprendre la dialectique aristotélicienne non comme structurée essentiellement autour des rôles de questionneur et de répondant, mais de manière peut-être un peu moins précise comme un organe, comme un outil de *publicité* qui accompagne, ou plutôt qui véhicule les thèses et écrits scientifiques des prédécesseurs d'Aristote dans ses traités. La dialectique semble donc bien plutôt être l'outil de diffusion proprement aristotélicien des thèses scientifiques.

Mais nous ne pouvons comprendre la dialectique comme un outil de diffusion des thèses scientifiques que si nous réinscrivons les textes d'Aristote dans leur contexte scolaire. Les études aristotéliciennes semblent se mettre d'accord sur un point précis. Aristote aurait écrit deux sortes de textes, les uns exotériques, destinés à un large public et considérés comme perdus dans leur quasi-totalité ; les autres ésotériques, ceux que nous lisons aujourd'hui et qui étaient destinés à un public bien particulier : un public d'élèves informés, ceux du Lycée.<sup>266</sup> Les écrits d'Aristote qui nous ont été transmis par la tradition étaient donc destinés à un public *scolaire* et s'inscrivaient de fait dans une « perspective d'un dialogue scolairement codifié », pour reprendre les mots de J. Brunschwig. Or, si d'une part nous comprenons que la dialectique est cette activité essentiellement collective, du moins qui s'inscrit dans un contexte public, qui n'est pas une activité solitaire, qu'elle est « tournée vers l'autre » et si d'autre part nous comprenons que les traités d'Aristote sont véritablement des notes de cours, sinon des cours en eux-mêmes et qu'ils ont été écrits pour être lus et exposés à un public, voire même qu'ils ont été élaborés et construits *pendant* le professorat d'Aristote, alors le hiatus entre la dialectique des *Topiques* et la dialectique des traités scientifiques et philosophiques s'émousse. Ainsi, il est peut-être possible de comprendre que la dialectique dont use Aristote dans les traités scientifiques et philosophiques est la même que celle décrite

<sup>266</sup> Citons de manière non exhaustive, D. Ross, *Aristotle, op. cit.*, p. 9 et ss, J. Brunschwig, « Qu'est-ce que la *Physique* d'Aristote », in De Grant, Souffrin, *la Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, 1991, pp. 11-40. Jean Brun, *Aristote et le Lycée*, Presses Universitaires de France, « Que sais-je », Paris, 2004, p. 6, M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote, le philosophe et les savoir*, *op. cit.* p. 29 et ss. Pierre-Marie Morel, *Aristote, une philosophie de l'activité*, *op. cit.*, p. 17 et ss. Tous soutiennent que les écrits d'Aristote se réfèrent « à des activités de recherche et d'enseignement en cours », selon M. Crubellier et P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 32

dans les *Topiques*, à la différence que dans les traités, l'aspect dialogique de la dialectique (c'est-à-dire les rôles de questionneur et de répondant) disparaît au profit de son aspect scolaire, et déjà peut-être pédagogique. Ce qui fait lien entre les *Topiques* et les traités scientifiques et philosophiques du corpus aristotélicien c'est un seul et même contexte : Aristote n'écrit ni pour des savants, ni pour des philosophes, ni pour des érudits, ni même pour lui-même à la manière de « mémoires » ou de notes de recherches personnelles. Aristote écrit pour un *public d'élèves*. Si nous comprenons cela, alors l'aspect collectif de la dialectique en présence dans ses écrits scientifiques ne pose plus de problèmes et devient même évident. Les différentes doxographies, les développements des apories, les argumentations proprement dialectiques, le recours « nécessaire » aux *ἔνδοξα*, la division des sens des termes, etc., sont autant de procédés dialectiques présents dans les textes philosophiques et scientifiques qui s'apparentent peut-être tout simplement à différents *vecteurs* rendus nécessaires par le contexte scolaire de l'écriture aristotélicienne. Autant d'éléments qui sont véritablement chargés de cet aspect pédagogique selon nous fondamental de la dialectique qui ne se comprend que si et seulement si nous contextualisons systématiquement les marges d'écriture du Stagirite : le *hors texte*, le *contexte scolaire* de ses écrits. Ce contexte scolaire de l'écriture des traités physiques, métaphysiques, psychologiques, astronomiques, politiques et éthiques entre en résonance avec une dialectique que J. Brunschwig lui-même comprend justement comme « un dialogue scolairement codifié », et il détermine l'écriture d'Aristote. La dialectique semble être le candidat idéal pour répondre des contradictions méthodologiques du corpus car ces contradictions raisonnent avec le contexte même d'écriture du Stagirite. Peut-être Aristote use de dialectique dans ses traités simplement parce que la dialectique est la méthode, l'activité, la *mieux adaptée à son public* pour diffuser un savoir scientifique.

Ainsi, comment justifier de la présence de la dialectique dans les traités scientifiques toute en justifiant en même temps de la disparition problématique d'un aspect fondamental de la dialectique telle qu'elle est décrite dans les *Topiques* ? Comment *a fortiori* réussir à sortir des contradictions d'Aristote sur la dialectique tout en parvenant à maintenir l'unité de cette pratique ? Premièrement en abordant les problèmes méthodologiques du corpus avec une certaine souplesse, deuxièmement en posant l'hypothèse d'une dialectique qui traduit le contexte scolaire des écrits d'Aristote.

C'est une solution que J. Brunschwig entrevoit d'ailleurs clairement, mais sans l'approfondir. En effet, la dernière remarque à laquelle procède le commentateur sur la communication de Robert Bolton porte sur l'interprétation que ce dernier tire des différents usages de la dialectique. J. Brunschwig écrit :

Dans la logique de son interprétation, Robert Bolton est tout naturellement conduit à

faire coïncider l'opposition « gymnastique vs. non-gymnastique » avec l'opposition « dialectique *ex endoxôn* vs. dialectique *ex endoxotatôn*.<sup>267</sup>

C'est en effet de cette coïncidence que R. Bolton distingue différents types de dialectiques, dont chacun aurait un intérêt différent selon les *Topiques* I.2. J. Brunschwig refuse la constitution de deux dialectiques distinctes en fonction des usages gymnastiques et non gymnastiques, car selon lui Aristote ne conçoit pas diverses dialectiques mais bien divers usages de la même dialectique, et de fait, il faut plutôt distinguer la dialectique de ses voisines « extra-dialectiques », que J. Brunschwig considère être la didactique et l'agonistique. Mais c'est dans la conclusion de son article qu'il entrevoit la valeur pédagogique de la dialectique. Pour le commentateur, le fond du débat entre R. Bolton et lui se situe « au niveau des rapports entre l'utilité gymnastique de la méthode des *Topiques*, et son utilité philosophique et scientifique. »<sup>268</sup> Et il clôt son article sur le célèbre conseil que donne Parménide à Socrate dans le *Parménide* de Platon :

Mais exerce-toi, pendant que tu es encore jeune, et entraîne-toi à fond en te livrant à ces exercices qui, aux yeux du grand nombre, paraissent être une perte de temps et qui sont par lui qualifiées de « bavardages ». Sinon, la vérité se dérobera à tes prises.<sup>269</sup>

Or, J. Brunschwig explique que « tous les exégètes, depuis Alexandre d'Aphrodise, ont rapproché non sans raison [cet extrait du *Parménide*] des *Topiques* aristotéliens ». <sup>270</sup> Dès lors, peut-être J. Brunschwig entrevoit-il ici la solution d'une dialectique pédagogique pour accorder les différents services que rend le traité des *Topiques* : celui d'être un « entraînement intellectuel » et celui de s'intéresser « aux connaissances à caractère philosophique ». <sup>271</sup> Ces deux services apparemment contradictoires, puisque l'un n'est qu'un entraînement, une gymnastique mentale permettant d'argumenter « sur les sujets qui se présentent », <sup>272</sup> alors que l'autre semble nous rendre capable premièrement de « discerner en chaque matière, le vrai du faux » <sup>273</sup> et deuxièmement de « s'intéresser aux notions premières de chaque science », <sup>274</sup> semblent retrouver une certaine harmonie, une certaine concorde si nous attribuons à la dialectique une valeur pédagogique.

Si l'entretien dialectique dans les *Topiques* et l'organisation dudit traité se structurent bien autour des rôles du questionneur et du répondant, c'est simplement parce que le *Topiques* ont pour fonction de former d'efficaces questionneurs et d'efficaces répondants, de proposer

<sup>267</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *op. cit.*, p. 256

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 262

<sup>269</sup> 135d, traduction de Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 2011

<sup>270</sup> J. Brunschwig, *op. cit.*, p. 262

<sup>271</sup> *Topiques*, 101a27-28

<sup>272</sup> 101a30

<sup>273</sup> 101a36

<sup>274</sup> 101a38, traduction modifiée

une méthode pour exceller au jeu dialectique. Mais, en soi, la dialectique peut être utilisée comme méthode pour diffuser, publiciser, *enseigner* un savoir scientifique. Et c'est seulement si nous *contextualisons* l'écriture d'Aristote que nous pouvons entrevoir, d'une part, que la dialectique n'est pas la topique, et d'autre part que la dialectique des *Topiques* est la même que la dialectique des traités scientifiques car l'essentiel de la dialectique est d'être une activité collective ; Aristote s'adressant à un public, cet aspect est conservé dans les traités malgré l'absence des rôles de questionneur et de répondant. Enfin, cette hypothèse permet de comprendre que si Aristote use en effet de la dialectique dans ses traités, c'est justement parce qu'elle est *scolairement* codifiée et qu'il lui attribue une valeur *pédagogique*.

\*

Cependant, l'hypothèse d'une dialectique pédagogique posée pour tenter d'unifier la dialectique des *Topiques* et son utilisation dans les traités scientifiques et philosophiques ne nous indique pas en quelle mesure cette méthode à l'œuvre peut effectivement se charger d'une importante valeur pédagogique. Comment et pourquoi la dialectique peut-elle être comprise comme une sorte « d'éducation » à la science, à la philosophie, au « savoir vrai » ? Il nous faut, pour répondre à cette question, prendre un peu de recul par rapport aux problèmes de méthode qui traversent le corpus aristotélicien.

Il appert que faire de la dialectique la méthode d'Aristote pour découvrir les principes des sciences, ou bien encore considérer l'ἔνδοξον comme « semblable au vrai » et donc poser les bases d'une valeur seulement épistémologique de la dialectique est, nous l'avons vu, difficilement soutenable. Car une telle lecture repose finalement sur un certain optimisme. Un optimisme, certes latent, qu'un texte comme l'ouverture du livre *α* de la *Métaphysique* semble permettre. En effet, Aristote y explique que nous avons *tous* en nous la capacité de savoir et d'atteindre le vrai, et surtout que nul ne manque complètement la vérité. Dès lors, la vérité pour le Philosophe peut se comprendre comme un travail collectif auquel chacun participe en apportant « sa pierre à l'édifice » du savoir :

L'étude de la vérité est d'un côté difficile, de l'autre facile. Preuve en est que nul ne peut l'atteindre comme il convient ni tous la manquer, mais que chacun dit quelque chose sur la nature et, seul, n'ajoute rien ou peu à la vérité, tandis que de tous ensemble naît une œuvre d'importance. Par conséquent, s'il en va, semble-t-il, comme quand précisément nous citons le proverbe « qui manquera la porte ? », de cette manière l'étude serait facile ; mais posséder le tout sans pouvoir en posséder une partie montre la difficulté de cette étude. Peut-être aussi, la difficulté étant de deux sortes, la cause en est-elle non dans les choses, mais en nous. En effet, le rapport des yeux des chauves-souris à la lumière du jour est le même que celui de l'intelligence de notre âme aux choses les plus manifestes de toutes natures. Non seulement il est juste d'être reconnaissant envers ceux dont on peut partager les opinions, mais même envers ceux

qui expriment des avis plus superficiels, car eux aussi ont apporté une contribution, puisqu'ils ont exercé avant nous leur compétence.<sup>275</sup>

Dès lors, puisque, selon Aristote, chacun d'entre nous, êtres humains, c'est-à-dire *a fortiori* aussi les propres prédécesseurs d'Aristote, vise le vrai sans pour autant l'atteindre ni le manquer complètement, puisque chacun d'entre nous participe collectivement à l'étude de la vérité, alors la dialectique, qui s'engage par la collecte des idées admises pourrait s'apparenter *de facto* à une étude prenant en charge des objets, lesdites idées admises, qui partagent quelque chose de la vérité.

Cependant, cet optimisme prétendu d'Aristote, fondé sur cette participation collective de chacun à la vérité, est lui-même difficilement soutenable, car si chacun d'entre nous participe de la vérité, aussi participe-t-il de l'erreur. En effet, la cause première de la difficulté dans l'étude de la vérité est, selon Aristote, *en nous* : nous sommes susceptibles de commettre des erreurs. Ainsi, *de facto*, les ἔνδοξα qui émanent des esprits humains peuvent participer, si nous comprenons correctement *Métaphysique α*, du vrai *comme du faux*. C'est d'ailleurs ce qu'explique très bien Aristote dans les *Seconds analytiques* quand il mentionne l'opinion vraie et l'opinion fausse :

Mais il n'y a pas d'identité complète de l'objet de l'opinion et de celui de la science, mais de même qu'il y a d'une certaine manière opinion vraie et opinion fausse de la même chose [ὅσπερ καὶ ψευδῆς καὶ ἀληθῆς τοῦ αὐτοῦ τρόπου τινά], de même il y a science et opinion de la même chose.<sup>276</sup>

La dialectique peut donc difficilement avoir une simple valeur épistémologique puisqu'elle raisonne à partir d'idées admises dont les tenants sont capables, en tant qu'êtres humains, de vérité comme d'erreur. Ainsi, Aristote semble admettre dès lors la possibilité d'une fausseté endoxale qui exclut la dialectique du champ strictement scientifique. La seule méthode véritablement épistémologique, c'est-à-dire la méthode permettant de découvrir les principes des sciences et de fonder le discours, est une méthode qui ne peut traiter que du vrai.

Ainsi, il faut relativiser ce prétendu optimisme d'Aristote : tout ce qui est dit n'est pas vrai ou probable, tout « legomène » n'est pas « phénomène » duquel nous pouvons induire les principes des sciences. Poser une valeur épistémologique des ἔνδοξα, soit faire des opinions les plus partagées, les mieux admises comme autorité par le plus grand nombre, des entités « semblables au vrai », ou « vraies dans la plupart des cas », ne va absolument pas de soi puisqu'il y a en chacun de nous une *propension à l'erreur*. Il est dans notre nature, par rapport à la vérité, comme les yeux des chauves-souris par rapport à la lumière du jour, d'être aveuglés par le vrai, donc de nous tromper.

Cependant, plutôt que de lire dans ce passage de *Métaphysique α* un optimisme

<sup>275</sup> *Métaphysique, α*, 993a30-993b14. L'authenticité des textes « problématiques » n'est pas en question dans notre propos.

<sup>276</sup> *Seconds analytiques*, I, 33, 89a23

quelconque et loin d'être évident, il semble surtout qu'une question se pose et qu'une difficulté soit soulevée. Si, premièrement, Aristote, en théoricien du savoir scientifique propose une méthode pour connaître le vrai, pour chercher la vérité et pour *fonder* le discours scientifique ; si deuxièmement, il considère ce savoir scientifique comme l'aboutissement d'une *progression du sujet apprenant* à travers différents états ; et si troisièmement, il y a en la nature de l'être humain une propension à l'erreur qui risque de nuire au développement de nos « capacités » intellectuelles, de constituer un frein au *progrès* de l'individu apprenant à travers les différents états du savoir, c'est-à-dire un frein à la réalisation de sa propre nature, puisqu'il est, selon *Métaphysique A*, 981a21, dans la nature des hommes de « désirer savoir » ; alors est-il seulement possible qu'Aristote n'ait jamais prêté aucune attention à cette propension naturelle à l'erreur ? Or, si l'homme se trompe, de fait il ignore : il rate l'actualisation de la capacité à connaître qui est naturellement en lui. N'y-a-t-il nulle part dans le corpus aristotélicien la volonté de « prendre en charge » la nature humaine pour *corriger* cette propension à l'erreur ? Une prise en charge véritablement *pédagogique*, sensée montrer, au sens le plus strict, « le chemin du vrai aux enfants » ?

La méthode empirico-analytique, la science et la philosophie ne prennent pas en charge l'erreur, car leur « domaine exclusif » est celui de la vérité.<sup>277</sup> Dès lors, pour comprendre la valeur véritable de la dialectique, il faut dans un premier temps l'exclure du champ proprement scientifique. Et Aristote semble permettre cette exclusion. En effet, il écrit, à propos des trois sortes, physiques, logiques et éthiques, de prémisses dialectiques que ces questions (le monde est-il éternel ou non ?, par exemple) doivent être traités « au niveau philosophique selon la vérité, mais dialectiquement au niveau de l'opinion. »<sup>278</sup> J. Brunschwig est tout à fait fondé à traduire les syntagmes  $\mu\epsilon\nu$  et  $\delta\acute{\epsilon}$  qui structurent cette phrase par un connecteur logique d'opposition (« mais »), opposant ainsi dialectique et philosophie comme s'opposent vérité et opinion : la philosophie s'oppose à la dialectique puisque l'une procède  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$  alors que l'autre procède  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$ . Ainsi, nous pouvons affirmer, avec R. Bolton, et dans la droite ligne d'un aristotélisme classique, que la méthode pour connaître les principes des sciences, la méthode scientifique et philosophique pour connaître la vérité, reste effectivement la méthode empirico-analytique exposée essentiellement dans les *Analytiques* et en *Physique* I.1 : celle procédant  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\tau\eta\nu$   $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\nu$ . Mais quelle est donc cette méthode qui prend *en charge l'erreur* sinon justement la dialectique ? De plus, si philosophie et dialectique s'opposent car l'une touche à la vérité et l'autre non, cela ne signifie en rien que la dialectique n'ait aucun rapport avec la science et la philosophie, ou qu'elle ne lui soit d'aucune utilité. Car puisque la dialectique procède de l'opinion, et que nous avons admis que les  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\alpha$  pouvaient être faux, ne peut-elle pas avoir une valeur pédagogique en ce qu'elle

<sup>277</sup> *Métaphysique a*, 993b19-20 : la philosophie est « science de la vérité ».

<sup>278</sup> *Topiques*, I, 14, 105b30-31

« traite » véritablement la cause de l'erreur qui est en nous ? Si la philosophie et la science cherchent le vrai, la dialectique traite de l'erreur. R. Bolton a donc bien pressenti cette dualité du texte aristotélicien qui procède en deux temps : le temps de la recherche scientifique et le temps de l'exposition de la recherche. Cependant, il continue de voir en la dialectique une valeur épistémologique minimale qui en fait un adjuvant aux sciences, alors que la véritable fonction de la dialectique est peut-être plus celle de prendre en charge la propension naturelle à l'erreur qui est en chaque être humain. Ce qu'Aristote semble faire dans ses recherches, la raison pour laquelle il use de dialectique, c'est justement en fonction de cette valeur pédagogique.

Et, en effet, dans son corpus, le Stagirite laisse de manière sporadique plusieurs indices nous permettant de fonder cette valeur, de comprendre la dialectique comme une éducation, une culture, un entraînement nécessaire au savoir. L'un de ces principaux indices est l'aspect « universel » de la dialectique et le parallèle à effectuer entre la dialectique et « l'éducation » dont le Stagirite parle dans l'incipit des *Parties des animaux*. En effet, Aristote comprend la dialectique comme une activité qui communique avec toutes les sciences et qui n'est pas tenue à l'incommunicabilité des genres. Selon les *Seconds analytiques*, elle ne porte pas, en effet, « sur un genre unique déterminé [οὐδὲ γένους τινὸς ἐνός] car alors elle ne serait pas interrogative [οὐ γὰρ ἄν ἠρώτα] ». <sup>279</sup> Ce qui fait de la dialectique une activité proprement non soumise à l'incommunicabilité des genres, ce qui lui permet autrement dit de « toucher à toutes les sciences », c'est qu'elle consiste principalement à interroger, à demander [ἐρωτάω-ω]. <sup>280</sup> Cette « polyvalence » qui est propre à la dialectique et qui consiste à poser des questions sur tous les domaines, dans tous les genres de toutes les sciences (Physique : « le monde est-il éternel ou non ? », Éthique : « doit-on obéissance à ses parents plutôt qu'aux lois, en cas de discordance ? », Logique : « les contraires relèvent-ils ou non du même savoir ? », pour reprendre des exemples aristotéliciens <sup>281</sup>) rejoint finalement le caractère universel de la dialectique dans le sens où *tous les êtres humains* pratiquent, avec plus ou moins d'art et de méthode, cette activité. Tous, en effet, se posent et posent des questions, de la prime enfance jusqu'au soir de la vie, et ainsi *examinent, critiquent*, essaient de « mettre à l'épreuve » [πειράω-ω] plus ou moins méthodiquement, des thèses à la lumière de « notions communes ». C'est en effet ce que répète le Stagirite au chapitre 11 des *Réfutations sophistiques* :

De sorte qu'il est évident que la peirastique n'est la science d'aucun objet déterminé. C'est pourquoi aussi elle s'applique à tout. En effet, tous les arts utilisent également certaines *notions communes*. C'est pourquoi tous les hommes, y compris les simples

<sup>279</sup> *Seconds analytiques*, I. 11, 77a32

<sup>280</sup> *Ibidem*.

<sup>281</sup> *Topiques* I. 14, 105b20-25



particuliers, font usage d'une certaine manière de la dialectique et de la peirastique, car tous, jusqu'à un certain point, tentent d'examiner ceux qui professent un art.<sup>282</sup>

Certes, Aristote parle ici de peirastique *et* de dialectique ; mais plutôt que de nous intéresser à ce qui pourrait séparer ces deux notions, intéressons nous surtout à ce qui les unit, le trait fondamental de l'une comme de l'autre : elles sont universelles. Tous les êtres humains les pratiquent dans le sens où tous se posent des questions et argumentent avec plus ou moins de méthode, et « mettent à l'épreuve » des thèses de manière plus ou moins efficace. Rappelons que les *Topiques* n'ont pour but, selon Aristote, non de théoriser et de définir la dialectique, mais bien de fournir une méthode pour exceller dans cette activité dialectique que tous les êtres humains semblent pratiquer plus ou moins bien. Cependant, que sont ces « notions communes » dont parle Aristote dans ce texte et que tous les arts, selon lui, utilisent ? Il semble que nous soyons fondés à rapprocher ici ces « notions communes » des ἔνδοξα. Cependant, R. Bolton a très bien mis en lumière le double sens du mot « commun » en *Réfutations sophistiques*, 172a. D'une part, est « commune » une proposition qui n'est pas attachée à un genre ni à une science en particulier, ce qui explique pourquoi tous les arts en usent. Et d'autre part est « commune » une proposition qui appartient à un savoir « du commun ».<sup>283</sup> Il est dès lors possible de distinguer la dialectique de la science, dans ce contexte des *Réfutations sophistiques* 11, car celle-ci s'inscrit dans un savoir qui n'est pas un savoir scientifique, mais un savoir *commun, collectif*. Savoir commun opposé au savoir scientifique en tant que ce dernier est « spécial » à un domaine, « attaché à un genre précis » et qu'il ne raisonne pas à partir de « notions communes » mais bien à partir de notions spéciales. La dialectique peut donc aussi se distinguer de la philosophie et de la métaphysique en ce que ces « sciences » ont bien un genre spécifique : l'être en mouvement pour la physique, l'être en tant qu'être pour la métaphysique. Il faut donc, dans la théorie aristotélicienne du savoir, admettre un savoir « du commun » propre à la dialectique, et un savoir scientifique, que nous pouvons considérer comme plus « spécialisé » à un domaine.

Or, cette distinction dialectique/scientifique fait écho à une autre distinction du corpus : celle qu'Aristote effectue entre la παιδεία et l'ἐπιστήμη dans l'incipit des *Parties des animaux*. En effet, pour Aristote :

Dans toute étude et toute recherche, la plus humble comme la plus noble, il semble bien y avoir deux sortes d'états [δύο φαίνονται τρόποι τῆς ἔξεως], dont l'un est à juste titre nommé « science de la chose » [τὴν μὲν ἐπιστήμην τοῦ πράγματος], et l'autre une certaine espèce de culture [τὴν δ'οἶον παιδείαν τινά].<sup>284</sup>

La traduction de P. Pellegrin est ici étonnante. En effet, ce dernier traduit « παιδείαν τινά »

<sup>282</sup> *Réfutations sophistiques*, 11, 172a27-32, nous soulignons.

<sup>283</sup> R. Bolton, « The Epistemologic Basis of Aristotelian Dialectic », in *Biologie, Logique et Métaphysique*, dir. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, 1990, p. 215.

<sup>284</sup> Aristote, *Parties des Animaux*, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2011, p. 89, 639a1-4

par une « espèce de culture ». Pourtant, le sens principal de παιδεία n'est pas « culture » mais bien plutôt « éducation ».<sup>285</sup> De plus, si nous nous reportons à *l'Index aristotelicus* de H. Bonitz, l'entrée παιδεία<sup>286</sup> référence surtout l'usage de ce syntagme dans le contexte des *Éthiques* et des *Politiques* et son sens est majoritairement celui d'« éducation », non de « culture ». Prenons par exemple l'une des références données par H. Bonitz à cette entrée, soit *Politiques*, II.5, où il est question de παιδεία : « Il faut que la cité soit une multiplicité, comme on l'a dit plus haut, dans laquelle l'éducation doit introduire communauté et unité. »<sup>287</sup> P. Pellegrin traduit alors παιδεία non par « culture » mais bien par « éducation ». Cependant, comment cette παιδεία des *Parties des animaux* peut-elle être rapprochée de la dialectique telle que la comprend Aristote, et *a fortiori* comment la distinction dialectique/science peut-elle être arraisonnée à cette distinction παιδεία/ ἐπιστήμη ?

Pour répondre à cette question, nous devons d'abord en poser une préliminaire : qu'est-ce qu'être « éduqué » ou « cultivé » dans ce contexte de l'incipit des *Parties des animaux* ? Aristote poursuit son explication des « deux sortes d'états » présents dans toute recherche en expliquant qu'il appartient à « l'homme cultivé [πεπαιδευμένου] » de pouvoir, « de manière appropriée, juger avec sagacité de ce qui est bien ou mal dit dans un discours. »<sup>288</sup> De plus, premièrement « le πε-παιδευ-μένος » est grammaticalement le participe parfait moyen-passif substantivé du verbe παιδεύω signifiant « élever un enfant », ou « donner une éducation à quelqu'un »<sup>289</sup>. Deuxièmement, le parfait indique proprement « l'état présent qui résulte d'un fait passé »<sup>290</sup> c'est-à-dire textuellement, ici, *celui qui a reçu une éducation* doit pouvoir, selon Aristote, « être seul capable de juger pour ainsi dire de tout »<sup>291</sup>. Dès lors, le πεπαιδευμένος se définit selon deux caractéristiques propres : premièrement, celle de juger des bons ou mauvais discours (le texte grec mentionne « τὸ δύνασθαι κρίναι » en 639a5, c'est-à-dire « la faculté de pouvoir critiquer »), et deuxièmement de pouvoir juger ou critiquer, certes, mais *de tout*, c'est-à-dire soit de se poser et poser des questions, soit d'exercer sa capacité d'analyse et de critique non dans un genre déterminé comme la Nature ou l'Éthique, mais dans absolument tous les domaines. Or, exercer cette « δύνασθαι κρίναι » d'une part, et qui plus est de manière « non tenue à l'incommunicabilité des genres » sont bien deux caractères qui appartiennent en propre à la dialectique ; car seule cette activité, dans le corpus aristotélicien, nous permet d'exercer notre « capacité critique », autrement dit *peirastique*, et ce « sur tous les sujets qui peuvent se présenter ».<sup>292</sup> Il semble

<sup>285</sup> *Le Grand Bailly*, p. 1438

<sup>286</sup> Herman Bonitz, *Index aristotelicus*, Berolini, 1870, p. 557, 30

<sup>287</sup> *Les Politiques*, II.5, 1263b36-37

<sup>288</sup> Aristote, *Parties des animaux*, 639a4-6

<sup>289</sup> *Le grand Bailly*, p. 1438

<sup>290</sup> A. Dain, J.-A de Foucault et P. Poulain, *Grammaire Grecque*, J. De Gigord, Paris, 1961, p.177

<sup>291</sup> 639a9

<sup>292</sup> *Topiques* I.1, 100a19-20

donc bien que nous soyons fondés à comprendre que la παιδεία reçue par le πεπαιδευμένος est une παιδεία dialectique, et ainsi, à rapprocher dialectique et éducation.

Dès lors, l'état du πεπαιδευμένος, qui est sensé pouvoir juger de ce qui est bien ou mal dit dans les discours et ce dans tous les domaines nous permet de comprendre comment la dialectique peut être une véritable παιδεία, c'est-à-dire comme une certaine éducation. De plus, en établissant ce parallèle entre la dialectique et cette παιδεία dont parle Aristote dans l'incipit des *Parties des animaux*, nous pouvons supposer qu'Aristote attribue une valeur pédagogique à la dialectique. Car il semble que c'est en pratiquant la dialectique, cette activité dont la *Rhétorique* nous apprend qu'elle sert à découvrir « le syllogisme vrai et le syllogisme apparent »<sup>293</sup> (à savoir juger de ce qui est bien ou mal dit dans un discours en jugeant des discours eux-mêmes) et dont les *Topiques*, aussi bien que les *Réfutations sophistiques* ou que les *Seconds analytiques*, insistent sur le fait qu'elle s'intéresse à tout et n'est tenue à aucun genre, que l'être humain devient le πεπαιδευμένος dont il est question dans l'incipit des *Parties des animaux*.

Nonobstant, le choix effectué par P. Pellegrin de traduire παιδεία par « culture » dans sa traduction des *Parties des animaux* n'obscurcit pas forcément la valeur pédagogique que nous pouvons lire dans la dialectique aristotélicienne. Au contraire, ce choix rend cette valeur plus intelligible. Cependant, il faut être conscient de ce que ce terme peut manifester dans son rapport à la dialectique. En effet, si nous comprenons la παιδεία comme une « culture », comme le fait P. Pellegrin au sens moderne d'une « culture générale bibliographique », celle consistant à « engranger le plus de connaissances possible », alors la dialectique est en effet une culture car l'activité dialectique s'engage par la « collecte des prémisses » et dépend d'une connaissance nécessaire de multiples idées admises par le plus grand nombre ou par les savants afin de les poser comme prémisses des raisonnements dialectiques. Dès lors, l'activité dialectique nécessite une « culture générale » et sa pratique semble offrir au dialecticien cette culture. Mais il faut aussi entendre « παιδεία » comme une « culture » au sens grec du terme, celui d'un véritable *travail* sur soi, d'une transformation du sujet qui, tel un « gymnaste », en pratiquant la dialectique et en exerçant son *esprit critique* à propos de n'importe quel sujet, accède à « l'état » éduqué que la valeur aspectuelle du parfait de « πεπαιδευμένος » traduit dans les premières lignes des *Parties des animaux*. Si la dialectique est une culture, c'est une culture générale, certes, mais aussi un véritable travail sur soi, une culture de l'esprit qui transforme véritablement le sujet apprenant.

Pierre Aubenque a d'ailleurs beaucoup insisté sur l'importance de ce texte des *Parties des animaux* pour comprendre la dialectique aristotélicienne. En effet, selon lui, « ce sont les premières lignes du *De Partibus animalium* qui nous éclairent le mieux sur la fonction et les

---

<sup>293</sup> 1355b16-17

limites de la dialectique selon Aristote. »<sup>294</sup> Cependant, d'une part P. Aubenque ne semble pas réceptif au sens grec de cette παιδεία et ne la considère que comme une « culture générale » avec tout l'aspect péjoratif que peut prendre ce terme face à la « science de la chose » ; et d'autre part, il prétend que, dans ce texte comme dans d'autres, Aristote fait « l'éloge de la culture générale [παιδεία] »<sup>295</sup> et que le Stagirite oppose la παιδεία à l'ἐπιστήμη : « A vrai dire, on a ici l'impression que la culture générale a moins une valeur par elle-même qu'elle ne se nourrit des insuffisances de la science de la chose. »<sup>296</sup> Et pour étayer son propos, P. Aubenque s'appuie, sans néanmoins le citer, sur un texte des *Politiques* III. 11 dans lequel selon lui, Aristote oppose encore « les hommes cultivés » à « ceux qui savent ». Pour P. Aubenque, « l'homme cultivé », le πεπαιδευμένος, s'oppose au savant, au σοφός en tant qu'homme de science. Aristote vanterait alors les mérites de l'un sur l'autre, de la culture générale sur la science. Pourtant, dans cet extrait des *Politiques* comme dans les premières lignes des *Parties des animaux*, Aristote n'oppose à aucun moment παιδεία et ἐπιστήμη ou πεπαιδευμένος et σοφός. *A contrario*, ces deux notions et ces deux « états » ne se pensent pas dans un rapport de conflictualité quelconque, mais bien dans un rapport de continuité. Premièrement, dans l'extrait des *Politiques* III. 11 que P. Aubenque utilise sans le citer, Aristote écrit :

Or un médecin ce peut être soit le praticien, soit le chef d'école, soit en troisième lieu celui qui possède une culture médicale, car il y a de tels gens cultivés pour ainsi dire dans tous les arts, et nous n'accordons pas moins le droit de juger aux gens cultivés qu'aux spécialistes.<sup>297</sup>

Il appert qu'ici, « gens cultivés » et « spécialistes » ne s'opposent absolument pas, mais qu'au contraire ils *partagent* l'un et l'autre « le droit de juger ». Ce « droit de juger » est sans doute à rapprocher ici du « δύνασθαι κρίναι » qui caractérise le πεπαιδευμένος dans l'incipit des *Parties des animaux*. Ainsi, à l'instar de P. Aubenque, il semble légitime de rapprocher ces deux textes. Cependant, contrairement à ce qu'avance ce dernier, πεπαιδευμένος et σοφός ne s'opposent pas. Mais, dès lors, comment comprendre le rapport du πεπαιδευμένος au σοφός, de la παιδεία à l'ἐπιστήμη, de la dialectique au savoir scientifique ? C'est justement l'incipit des *Parties des animaux* qui permet de proposer une alternative à la lecture de P. Aubenque et de considérer ces deux notions dans un rapport de *continuité*. Si nous lisons cet incipit avec à l'esprit les *Seconds analytiques* II.19 et *Métaphysique*, A.1, il appert qu'Aristote réactive ici la notion d'ἕξις, mentionnée dès la deuxième ligne du traité<sup>298</sup> et qui est fort importante en *Métaphysique* A et dans les *Seconds analytiques* II.19 puisqu'elle constitue la structure « en

<sup>294</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 282

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> *Politiques*, trad. P. Pellegrin, 1282a3-7

<sup>298</sup> *Les parties des animaux*, 639a2

étape » du *développement*, du *progrès* de nos capacités intellectuelles partant de la simple sensation pour arriver au savoir de la cause, au savoir scientifique :

A partir de la perception, donc, se produit le souvenir [ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίγνεται μνήμη], comme nous le disons, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique. A partir de l'expérience, autrement dit de l'universel tout entier au repose dans l'âme, de l'un à côté des choses multiples, qui est contenu un et le même en elles toutes, est produit un principe de l'art et de la science, de l'art si c'est à propos du devenir, de la science si c'est à propos de l'étant.<sup>299</sup>

Par nature donc, les animaux ont la sensation à la naissance ; mais pour les uns, de la sensation [ἐκ δὲ τῆς αἰσθήσεως] ne naît pas la mémoire, pour les autres elle naît. Et c'est pourquoi ces derniers sont plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui ne peuvent se souvenir [...]. Pour les humains, l'expérience naît de la mémoire : en effet, les souvenirs nombreux du même objet valent à la fin une seule expérience. Et même l'expérience paraît semblable à la science et à l'art ; pour les humains, la science et l'art résultent de l'expérience, car l'expérience a produit l'art, comme le dit Polos, l'inexpérience le hasard.<sup>300</sup>

Ces deux textes posent la sensation, la mémoire, l'art et la science comme différents états (« αἱ ἔξεις », selon les *Seconds analytiques*, II.19, 99b25) : états dont chacun procède du précédent [ἐκ + génitif] et dont nous avons en nous la puissance à la naissance. Un lecteur consciencieux peut-il feindre de ne pas voir un lien entre *Métaphysique A*, *Seconds analytiques* II. 19 et l'incipit des *Parties des animaux* ? Et si nous sommes attentif au sens grec que peut avoir le mot « culture » et que nous interprétons cette παιδεία dans le sens d'une véritable transformation de soi permise par la pratique de la dialectique et l'exercice d'un « esprit critique » jusqu'à atteindre un certain « état » effectif de la recherche scientifique, alors, *de facto*, Aristote semble vouloir introduire cette « παιδείαν τινά » dans la genèse du savoir scientifique, dans le développement de nos capacités intellectuelles vers l'ἐπίστασθαι qui constitue, selon D. Ross, « le plus haut produit de la civilisation ».<sup>301</sup> La notion d'ἔξεις présente jusque dans la grammaire du texte puisque résonnant avec le participe *parfait* de πεπαιδευμένος, ne peut pas être ici passée sous silence. Si d'une part dans toute recherche scientifique, selon les *Parties des animaux*, « il y a deux sortes d'états », l'un proprement scientifique, l'autre que nous pouvons peut-être nous risquer à nommer « paidétique » en tant qu'il est non scientifique car non tenu à l'incommunicabilité des genres, et si, d'autre part, Aristote permet le parallèle entre la dialectique et cet ἔξεις qu'est la παιδεία, alors peut-être que l'état du dialecticien, cet état d'un savoir du commun, cette παιδεία, cet « ἔξεις paidétique » que semble bien être la dialectique, constitue une étape intermédiaire avant l'ἐπίστασθαι : un

<sup>299</sup> *Seconds analytiques*, II. 19, 100a3-9

<sup>300</sup> *Métaphysique A*, 980a27-981a5

<sup>301</sup> D. Ross, *Aristote, op. cit.*, p. 215

ἔξις *pré-scientifique* qu'il faut réintroduire dans la genèse progressive de l'ἐπίστασθαι aristotélicien. La dialectique peut donc être comprise comme le moyen proposé par Aristote pour passer de l'état de l'expérience à l'état du savoir scientifique ; elle semble donc bien avoir une valeur fondamentalement pédagogique.

Nonobstant, P. Aubenque a lui-même entrevu cette valeur pédagogique de la dialectique aristotélicienne. En effet, celui-ci écrit :

La dialectique ne jouerait donc d'autre rôle que celui d'un adjuvant, pourrait-on dire, pédagogique à l'usage des esprits insuffisamment intuitifs. Si l'on admet que, de tous les hommes, le philosophe est celui qui a le plus de part à l'intuition, on admettrait aussi qu'il est celui qui se passe le mieux de la dialectique, bien plus, qu'en tant que philosophe, il échappe entièrement aux limitations qui rendraient nécessaire l'usage de la dialectique.<sup>302</sup>

Selon P. Aubenque, pour la philosophie et la science, pour le « Savoir véritable », la dialectique, qui est « du côté de l'opinion », n'est d'aucune utilité, à peine celle d'un « adjuvant pédagogique » dont le philosophe se passe aisément. Cependant, cette lecture ne se défend que si nous comprenons la dialectique et la philosophie (ou la science) dans un rapport d'opposition et attribuons à la dialectique une certaine vacuité par rapport à la valeur attribuée à la science et à la philosophie. C'est d'ailleurs ainsi que P. Aubenque, sans citer de texte précis, comprend la dialectique dont le discours, finalement « n'atteint l'universalité qu'au prix de la vacuité : on sait qu'Aristote associe souvent les idées de dialectique et de généralités vides. »<sup>303</sup> P. Aubenque semble véritablement prisonnier du paradigme d'un Aristote fondamentalement empiriste dans sa méthode, plaçant la science et la théorie du savoir des *Analytiques* au dessus de tout son « système » et donc au dessus de la dialectique. P. Aubenque est donc conduit à déprécier l'activité dialectique, même si dans sa lecture, le tragique de l'aristotélisme est de ne pas parvenir à dépasser la seule dialectique.

Cependant, il est faux de considérer que le philosophe (ou le savant) peut se passer de dialectique. Car si nous comprenons la dialectique non comme une activité vaine, ou à rapprocher de « généralités vides », mais comme un « état » (celui du πεπαιδευμένος), un ἔξις du développement de nos capacités intellectuelles, permis et entretenu par la pratique de la dialectique, alors cette dernière ne souffre d'aucune vacuité : *a contrario*, elle constitue semble-t-il une étape intermédiaire fondamentale avant l'ἔξις scientifique ou philosophique proprement dit. Dès lors, la dialectique est une étape sur le chemin du savoir scientifique et de la philosophie. Si donc le philosophe, selon P. Aubenque, peut se passer de la dialectique, son éducation à la philosophie ne semble pas, elle, pouvoir s'en passer. Et si Aristote use de dialectique dans ses traités, c'est sans doute parce qu'à ses yeux, la dialectique est le meilleur

<sup>302</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 296

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 260

moyen de « montrer le chemin du savoir aux enfants », c'est-à-dire qu'elle constitue bien un état passager en vue de la réalisation de notre nature humaine animée du « désir de savoir »<sup>304</sup> et qu'elle a une valeur pédagogique. Certes donc, la méthode empirico-analytique est bien pour Aristote la méthode des sciences, mais cette méthode empirico-analytique n'est pas celle qu'il utilise dans ses traités, parce qu'il fait moins œuvre de *scientifique* proprement dit ou de *philosophe*, qu'œuvre de *professeur* de philosophie et de théorie scientifique. C'est sans doute par l'accumulation d'un certain savoir « encyclopédique » qu'offre la collecte des idées admises, puis par l'exercice et le développement de « l'esprit critique » que la dialectique permet de faire le pont entre l'état de « l'être d'expérience » et l'état de « l'être de science ».

\*

Cependant, c'est une chose de comprendre le parallèle entre la dialectique et la παιδεία des *Parties des animaux*, et ainsi d'interpréter l'état du dialecticien comme un état « paidétique » infra-scientifique, précédant l'état du savant et de conférer une valeur pédagogique à la dialectique, c'en est une autre de comprendre comment la dialectique peut prendre effectivement en charge le souci pédagogique d'Aristote. Comment la dialectique peut-elle constituer cet « état » transitoire et « paidétique » permettant de conduire à l'état final du savoir scientifique et de la philosophie ? Nous avons beaucoup insisté précédemment sur la valeur épistémologique des ἔνδοξα et nous avons essayé de montrer à quel point leur prêter une telle valeur était difficile. Car il semble que les ἔνδοξα, constituant d'une part la base de l'activité dialectique en tant que celle-ci raisonne à partir d'eux, d'autre part la base des recherches aristotéliennes puisque Aristote procède presque systématiquement à une revue des opinions admises, aient moins une valeur épistémologique que la fonction de *stimuler*, de *provoquer* la recherche scientifique et philosophique.

Pourquoi Aristote considère-t-il à de nombreuses reprises l'analyse des ἔνδοξα comme une « nécessité » dans ses recherches ? Et en quelle mesure le fait de débattre les thèses endoxales peut-il avoir un quelconque « intérêt philosophique » selon le livre I de la *Physique*<sup>305</sup> ? Rappelons l'extrait du *De Anima* dans lequel Aristote pose en effet l'étude endoxale comme une nécessité :

Mais dans notre examen qui porte sur l'âme, tout en traitant de questions embarrassantes dont il faut venir à bout chemin faisant, nous devons nécessairement prendre en compte l'ensemble des opinions de tous ceux qui, antérieurement, ont professé une idée à son sujet, afin de recueillir ce qui est bien fondé dans leur propos et, le cas échéant, de nous mettre en garde devant ce qui ne l'est pas.<sup>306</sup>

Aristote propose donc de passer en revue les opinions admises par ses prédécesseurs, les ἔνδοξα, qui ont été proposées au sujet de l'âme. Le domaine dans lequel s'inscrit cet

<sup>304</sup> *Métaphysique*, A, 980a21, « Πάντες ἄνθρωποι τὸ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει ».

<sup>305</sup> *Physique*, I, 2, 185a20

<sup>306</sup> Trad. R. Bodéüs, I. 2, 403b20-24

« examen » est préétabli : il s'agit d'étudier l'âme. L'examen endoxal n'a donc pas ici pour but d'établir le genre de la recherche, mais bien de comprendre comment l'âme a été comprise historiquement. Et l'opinion générale rejoint au sujet de l'âme les idées des prédécesseurs d'Aristote :

L'opinion, donc, veut que l'animé, par rapport à l'inanimé, présente deux différences principales : le mouvement et le fait de sentir. Or, ce sont pratiquement là les deux traits que nous avons recueilli auprès de nos devanciers pour caractériser l'âme.<sup>307</sup>

Ainsi, la recherche s'engageant par une doxographie, elle peut donc être comprise, de manière assez souple, comme une véritable collecte des prémisses endoxales, premier pas d'un procédé typiquement compris comme dialectique selon les *Topiques*. Mais comment Aristote parvient-il à établir ce qui est « bien fondé » dans les propos de ses prédécesseurs traitant de l'âme, ou d'autres sujets ? Le *De Caelo* apporte une partie de la réponse à cette question. Face à une théorie, Aristote fait parfois intervenir ce qui est « εὔλογον ἂν δόξειεν », <sup>308</sup> littéralement, « ce qu'il serait plus raisonnable de croire ». Nous avons déjà mentionné l'importance de cette notion dans la discussion entre R. Bolton, A. Falcon, et M. Leunissen ; R. Bolton considérant le recours à ce qui est εὔλογον, ce qu'il nomme l'« εὐλόγως procedure »<sup>309</sup> du *De Caelo*, comme une procédure κατὰ τὴν δόξαν, donc une procédure dialectique ; Andrea Falcon et Mariska Leunissen lui reprochant cette réduction trop rapide de ce qui est εὔλογον dans le *De Caelo* à une procédure strictement dialectique<sup>310</sup> et donc non scientifique. Retenons que dans la recherche κατὰ τὴν δόξαν, Aristote pose un véritable *garde fou* : ce qui dans un cas précis, serait εὔλογον ἂν δόξειεν.

Toute opinion n'est donc pas raisonnable à soutenir et à croire sur un sujet donné. A propos de la sphéricité des astres, par exemple, dans le *De Caelo*, II. 11, Aristote écrit : « Quant à la configuration de chaque astre, c'est en l'imaginant sphérique que l'on se pliera le mieux aux exigences de la raison [ἂν τις εὐλόγως ὑπολάβοι]. » <sup>311</sup> Aristote ne se lance donc pas dans une revue des ἔνδοξα à propos d'un sujet à l'aveugle, il s'arme d'une sorte de garant : l'εὐλόγος, les « exigences de la raison », « ce qu'il serait plus raisonnable de croire ». L'εὐλόγος est-il issu de l'observation sensible tel que le pense P. Moraux dans sa note au chapitre II.12 du *De Caelo*,<sup>312</sup> ou bien fait-il intervenir une hiérarchie de ce qui est plus endoxal sur des thèses divergentes à l'opinion générale, au sens où ce qui serait le plus raisonnable de croire est l'opinion la plus partagée ? La réponse à cette question donne lieu à

<sup>307</sup> *De l'âme*, 403b26-28

<sup>308</sup> *Du ciel*, II.12, 291b31-32

<sup>309</sup> Bolton, Robert, « Two standards of inquiry in Aristotle's *De Caelo*, » in A. C. Bowen and C. Wilberg, *New perspectives on Aristotle's De Caelo*, Brill, London, 2009, p. 51

<sup>310</sup> Falcon, Andea et Leunissen, Mariska, « *The scientific role of eulogos in Aristotle's Cael II.12* », in *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, ed. by D. Ebrey, Cambridge University Press, 2015, pp. 217-240

<sup>311</sup> 291a11-12

<sup>312</sup> *Du Ciel*, note 1 p. 73



débat et dépasse le cadre de notre étude. Car ce qu'il semble intéressant de constater, c'est ce que la présence de l'εὔλογος trahit dans l'écriture des traités scientifiques et philosophiques : une certaine charge affective.

En effet, grâce à une étude poussée de l'εὔλογος chez Aristote, J. M. Le Blond comprend, dans son ouvrage *Εὔλογος et l'argument d'autorité chez Aristote*, que ce terme témoigne chez le Stagirite, dans la composition même de ses traités et dans son écriture, de la présence d'un certain « ordre » (numérique, logique, causal, etc.). Aristote ferait intervenir un certain « ordre des choses » constituant un argument d'autorité, que l'observation des phénomènes sensibles ou de l'opinion la plus générale permet, en *réaction* à des thèses peut-être trop subversives (telles les thèses éléatiques exposées et réfutées en *Physique I*). Mais que manifeste précisément ce recours à « l'ordre » et à l'εὔλογος chez Aristote ? Selon J. M. Le Blond :

Il semble que l'εὔλογος manifeste ce qu'on pourrait appeler la *réaction instinctive* d'Aristote en face de toute théorie et de toute constatation nouvelle ; il ne se contente pas de l'examiner en elle-même, de la mettre à l'épreuve du raisonnement serré, il consulte aussi, soit avant, soit après le travail scientifique, son instinct entre cette connaissance et l'ordre du monde, la conviction qu'il possède du travail intelligent sur la nature : moyen, non de démonstration proprement dite, mais de « jugement », au sens concret de ce mot.<sup>313</sup>

J. M. Le Blond semble considérer, comme le titre de son étude le signale, le recours d'Aristote à l'εὔλογος comme un « argument d'autorité » pour admettre ou refuser les thèses et opinions défendues par ses prédécesseurs. Il y aurait un « ordre du monde » à partir duquel Aristote jugerait les thèses et les opinions admises. Cependant, l'εὔλογος manifeste chez le Stagirite surtout un certain πάθος. Aristote a recours à ce qui est εὔλογος en *réaction* aux ἔνδοξα. Comme si l'ἔνδοξον se chargeait dans son esprit d'une forte valeur polémique dont le recours à « ce qui serait plus raisonnable de croire » constituerait une sorte de « réaction instinctive » pour reprendre les mots de J. M. Le Blond, et qui comme toute réaction est d'une certaine violence. Mais alors, si Aristote considère l'étude endoxale comme une nécessité, ne peut-on pas comprendre l'ἔνδοξον comme une stratégie ayant pour fonction de *provoquer* cette réaction chez son public ?

Que ce soit de manière offensive ou défensive, face à une théorie, face à un ἔνδοξον, Aristote *réagit* avec plus ou moins de verve, juge d'une thèse eu égard à « ce qui est plus raisonnable de croire ». Face aux thèses éléatiques, dans le livre I de la *Physique*, Aristote ne reste pas de marbre, car il semble que si les thèses éléatiques ne provoquaient pas chez lui la moindre réaction, il les ignorerait et ne les poserait pas comme adverses. *A contrario*, l'acharnement avec lequel il réfute les thèses de Parménide et de Mélissos sur le mouvement,

<sup>313</sup> J. M. Le Blond, *Εὔλογος et l'argument d'autorité chez Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 1938, p. 51

qu'il aurait pu très bien ne pas réfuter, atteste de la violence patente de sa réaction. Aristote n'hésitant pas à considérer ces arguments comme « éristiques », il convoque toute une stratégie argumentative et dialectique pour réagir contre, pour réfuter, Parménide et Méliossos. Et dans le *De Caelo* c'est surtout l'εὐλογος qui trahit cette part non négligeable d'affectivité du texte aristotélicien que l'ἔνδοξον semble provoquer.

De plus, J. M. Le Blond considère que l'εὐλογος provoque chez le Stagirite, cherchant sa légitimité et ne la trouvant que si les hypothèses résistent au travail scientifique, une véritable « joie » :

Nous avons dit, en commençant, que la considération qualifiée par l'εὐλογος ne constituait pas une étape des procédés véritablement scientifiques d'Aristote : nous pouvons conclure maintenant que l'étude de ce terme n'est cependant pas sans utilité pour réaliser les conditions intégrales de cette recherche, pour en saisir le début infra-scientifique, et le couronnement, au dessus de la science, dans la joie de connaître.<sup>314</sup>

Premièrement, J. M. Le Blond considère que l'εὐλογος ne fait pas partie du travail scientifique mais vient pourtant *aider* à la connaissance, ce qui, si nous considérons comme R. Bolton la procédure « eulogique » comme une procédure dialectique, permet de mettre à distance la dialectique de la science. Deuxièmement, pour le commentateur, l'εὐλογος trahit une charge *d'affectivité* dans l'écriture d'Aristote : dès lors, les textes scientifiques et philosophiques du Stagirite ne sont pas affectivement neutres, mais sont traversés d'un certain sentiment plus ou moins violent, d'une réaction quasi épidermique qui se fait jour en négatif par le recours à l'autorité de l'εὐλογος. La force autoritaire de l'εὐλογος trahit la violence de la réaction d'Aristote dans le cadre précis du *De Caelo*. Enfin, troisièmement, selon J. M. Le Blond, l'εὐλογος permet de réaliser les *conditions de la recherche scientifique* en tant qu'il en constitue le commencement *infra-scientifique*. Tout se passerait donc comme si la recherche scientifique s'enracinait dans un affect que le commentateur considère être la « joie de connaître », ce que la première ligne de *Métaphysique A* étaye par ailleurs<sup>315</sup>.

Dès lors, il est plus facile de comprendre pourquoi il est nécessaire d'étudier les ἔνδοξα, bien qu'ils provoquent une telle réaction chez « le maître de ceux qui savent ». Aristote réagit, certes, mais si nous gardons à l'esprit que le Stagirite écrit pour un public d'élèves et que le contexte de son écriture est un contexte scolaire, alors peut-être que l'exposition et la critique de divers ἔνδοξα entrent dans une stratégie : celle de vouloir provoquer une *réaction* chez les élèves. Et l'intérêt philosophique de l'étude des thèses éléatiques apparaît alors évident :

Néanmoins, puisqu'il se trouve que [Méliossos et Parménide] parlent de la nature, alors que les difficultés qu'ils abordent ne sont pas physiques, c'est peut-être une bonne

---

<sup>314</sup> *Ibid.* p. 52

<sup>315</sup> *Métaphysique A*, 980a21 : « Πάντες ἄνθρωποι τὸ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. »

chose que de débattre un peu à leur propos ; en effet cet examen a un intérêt philosophique.<sup>316</sup>

Quel peut bien être l'intérêt philosophique de thèses éristiques ? L'étude de thèses à ce point subversives pour la science physique, telles que celles de Parménide et de Mélissos en *Physique I* (c'est-à-dire des thèses chargées d'une haute valeur polémique qu'Aristote sait, de plus, fausses puisque pour le savant, les principes sont clairs par induction), est d'un « intérêt philosophique » justement parce qu'une telle étude provoque une *réaction* et semble mettre en branle la *volonté de savoir* qui est à la base de toute recherche scientifique. L'ἔνδοξον vient, semble-t-il, « stimuler » le désir de vérité, c'est pourquoi Aristote, semble-t-il, expose les opinions de ces prédécesseurs, il cherche à « recueillir ce qui est bien fondé »<sup>317</sup> dans ces opinions. Et la dialectique, qui s'engage par la collecte des prémisses endoxales et raisonne à partir d'elles, a peut-être pour fonction de provoquer chez celui qui la pratique cette réaction qui vient mettre en marche le désir de savoir. Entre des élèves dialecticiens qui cherchent à répondre à la question « le monde est-il éternel ou non ? », et un professeur, Aristote, qui réagit, notamment par le recours à l'εὐλογος, à des thèses ou des opinions admises ; entre l'activité proprement dialectique des *Topiques*, soit ce *jeu de société* qui s'ouvre par la collecte des ἔνδοξα et les doxographies des traités scientifiques d'Aristote, l'ἔνδοξον semble avoir la même fonction : *provoquer une réaction*, créer le désir de savoir.

Quelle est la différence entre l'être d'expérience et l'être de science ? Nous l'avons dit, l'être de science sait les principes, causes ou éléments des phénomènes. Mais comment en vient-il à *rechercher* ces principes, causes, ou éléments, si ce n'est en *réaction* à des opinions ou des thèses qui provoquent chez lui le désir de savoir ? Ce qui chez Aristote pouvait apparaître comme un « monde d'apparence à sauver » selon l'expression de M. Nussbaum, ce qui peut apparaître aussi comme un argument d'autorité fonctionnant comme la sape de thèses novatrices par le recours à un « ordre des choses » (l'εὐλογος pour J. M. Le Blond), apparaît encore une fois si nous contextualisons l'écriture d'Aristote moins comme une « bride » réactionnaire à l'innovation scientifique que comme une véritable *provocation* à la recherche. Les pythagoriciens soutiennent l'héliocentrisme, « ils disent qu'au centre de l'univers, il y a du feu, et que la terre étant un astre, produit, par sa révolution circulaire autour du centre, le jour et la nuit. »<sup>318</sup> Et bien cherchons ! Tout se passe comme si Aristote usait de l'ἔνδοξον pythagoricien pour provoquer le désir de savoir si la terre tourne ou non autour du soleil, si le mouvement existe ou non. Il nous exhorte ainsi à observer aussi bien ce que d'autres soutiennent que les phénomènes sensibles pour connaître les principes, causes ou éléments des phénomènes *par nous-mêmes*. La dialectique, par l'usage des ἔνδοξα, par le

---

<sup>316</sup> *Physique*, I.2, 185a18-21

<sup>317</sup> *De l'âme*, 403b23

<sup>318</sup> *Du Ciel*, II.13, 293a21-23

développement de notre « capacité d'analyse et de critique » n'est pas scientifique mais véritablement *infra-scientifique*. Elle n'a rien à voir avec une recherche du vrai, mais elle motive une telle recherche. La pratique de la dialectique fait le pont entre celui qui sait d'expérience que le soleil se lève à l'Est et celui qui cherche les principes de la « fille du matin ». Car l'ἔνδοξον, à l'instar de la réaction d'Aristote, semble bien avoir pour fonction de provoquer une réaction chez celui qui en prend connaissance. Quel est donc l'intérêt philosophique d'examiner des thèses éristiques dont les tenants ne parlent même pas « la même langue » que le physicien ? Peut-être tout simplement parce que ces thèses, ces idées paradoxales bien qu'admisses par certains, vont provoquer chez Aristote, mais aussi chez son lecteur ou son auditoire, une réaction qui sans doute le motivera à chercher par lui-même, à connaître par soi-même les causes des événements.

Cela rejoint le troisième intérêt du traité des *Topiques* proposé par Aristote et que ce dernier formule ainsi : « lorsque nous serons capables de développer une aporie en argumentant dans l'un et l'autre sens, nous serons mieux à même de discerner en chaque matière le vrai du faux. »<sup>319</sup> Nous avons déjà mentionné comment E. Berti interprète ce « développement d'une aporie ». Mais qu'est-ce précisément qu'être capable de « développer une aporie » ? Le texte grec mentionne le verbe « διαπορήσαι » en 101a35 que J. Brunschwig traduit par « être capable de développer une aporie » mais qui signifie plus précisément « se trouver dans le besoin », dans « l'embarras » ou « l'incertitude », ou encore « éprouver un doute à propos de quelque chose ». <sup>320</sup> Or, de nombreux commentateurs ont insisté sur le rapport entre le « développement d'une aporie » et la dialectique. Pour Christof Rapp, « il est clair qu'il y a une intime connexion entre la méthode dialectique et la formulation ou la « manipulation » des *aporiai*. »<sup>321</sup> E. Berti considère quant à lui le développement diaporétique comme le procédé « normal » de la dialectique permettant de trouver les principes des sciences.<sup>322</sup> Cependant, Pierre Aubenque, dans son article intitulé « Sur la notion aristotélicienne d'aporie » propose, avec Aristote, de distinguer trois moments « aporétiques » :

[...] l'*aporie* ou embarras initial dû à l'hésitation entre plusieurs thèses possibles ; la *diaporie*, qui conformément à l'étymologie du mot, semble désigner une exploration des différentes voies qui s'offrent à nous ; l'*euporie*, qui est expressément définie comme la solution des difficultés antérieures.<sup>323</sup>

Il semble bien que le « développement d'aporie » dont parle Aristote en *Topiques* I. 2

<sup>319</sup> 101a34-36

<sup>320</sup> *Le Grand Bailly*, p. 485

<sup>321</sup> Christof Rapp, *Aporia and Dialectic Methode in Aristotle*, Traduction personnelle de « it is clear that there is an intimate connection between the dialectical method and either the formulation or the handling of *aporiai*. » Ce brouillon (Draft) est disponible sur <https://lmu-munich.academia.edu/ChristofRapp> dans la rubrique « Draft ». Aucune publication ne semble avoir été produite de cet article. p.2

<sup>322</sup> E. Berti, « L'utilité de la dialectique pour les sciences », *op. cit.* p. 30-31

<sup>323</sup> P. Aubenque, « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », *op. cit.* p. 4

corresponde au second temps de ce triptyque proposé par P. Aubenque : il s'agit de développer, d'explorer les solutions à un problème embarrassant, *donc de provoquer, ou de nous maintenir un temps, dans cet embarras*. Cependant, l'aporie ou le développement de l'aporie n'est pas seulement un procédé de recherche, mais plus précisément « une situation existentielle, dans laquelle le philosophe se trouverait plongé ».<sup>324</sup> Selon P. Aubenque, ce sens rejoint le sens socratique selon lequel « *aporia, aporein* désignent l'embarras de l'âme, désemparée ou engourdie ».<sup>325</sup> Mais c'est C. Rapp qui a le plus insisté sur l'aporie comme un « état psychologique de perplexité ».<sup>326</sup> L'aporie est un état difficile à supporter – elle ressemble quelque peu à cette « eau profonde » dans laquelle est jeté Descartes au début de la seconde *Méditation*, après l'exercice du doute. Cependant, sans développer trop avant la comparaison, il semble qu'Aristote considère ce passage par l'aporie, par cet « état psychologique de perplexité », d'embarras et de doute, comme une *nécessité* posée avant la recherche scientifique. En effet, au début du livre B de la *Métaphysique*, livre dans lequel Aristote expose justement toute une série d'apories, ce dernier pose l'aporie comme une méthode et écrit : « *Il est nécessaire*, en vue de la science recherchée, que nous abordions d'abord les sujets sur lesquels on doit d'abord être en difficulté. »<sup>327</sup> Pourquoi ce passage par un état difficile, diaporétique, est-il considéré par Aristote comme nécessaire ? Quel peut bien être l'intérêt d'être plongé, ou de plonger ses élèves, dans cet état de perplexité ? Il semble que l'hypothèse d'une dialectique pédagogique permette de comprendre l'enjeu de cette nécessité. En effet, si le développement des apories, selon les *Topiques* I.2, fait partie du procédé dialectique et que la dialectique a une valeur pédagogique, alors peut-être que l'aporie a pour fonction, tout comme l'ἐνδοξον mais différemment, de *provoquer* la recherche de l'euporie, le troisième moment de l'aporie c'est-à-dire de stimuler le désir de sortir de l'aporie, de cet état d'embarras difficile, en recherchant une solution. L'individu dans l'aporie est un être « enchaîné » et c'est d'ailleurs justement, selon Aristote, le poids même de ses chaînes qui semble provoquer en lui le désir de s'en libérer :

Il est avantageux, à qui veut trouver une issue, de bien distinguer les difficultés, car l'issue ultérieure est solution des difficultés antérieures ; or il n'est pas possible de trouver une solution quand on ignore ce qui enchaîne, mais c'est la difficulté où se trouve la pensée sur la question qui le révèle.<sup>328</sup>

Dès lors, l'aporie, qui fait partie du processus dialectique, est un véritable *moteur* posé comme nécessaire pour sortir d'elle-même, pour résoudre les difficultés.

Partant, si donc la dialectique commence par la collecte des idées admises, et qu'elle

---

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 5

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> Traduction personnelle de « *psychological state of perplexity* », C. Rapp, *op. cit.*, p. 31

<sup>327</sup> 995a24-25

<sup>328</sup> 995a27-31

provoque d'abord cet état psychologique d'embarras duquel il faut sortir, peut-être a-t-elle cette faculté hors du commun de provoquer *l'intérêt*, le goût de la recherche, la curiosité, ou bien encore cet *étonnement* nécessaire à la recherche du savoir. Citons ce texte célèbre de *Métaphysique A* dans lequel Aristote explique que l'étonnement est au commencement de la philosophie :

C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher, d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand il avançaient peu à peu dans cette voie, en s'interrogeant aussi sur des sujets plus importants, par exemple sur les changements de la lune, sur ceux du soleil et des constellations et sur la naissance du Tout.<sup>329</sup>

L'être de l'expérience connaît en effet d'expérience la révolution du char d'Apollon autour de la Terre. Mais il ne s'étonne pas de son ignorance des principes réels de ce phénomène. C'est, semble-t-il, en apprenant que des « savants d'Italie »<sup>330</sup> nommés pythagoriciens posent que ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la Terre mais bien l'inverse, puis par l'expérience de cet embarras provoqué par la connaissance de thèses antinomiques qu'il faut explorer, que l'être d'expérience comprend son ignorance des principes et des causes des phénomènes ; il s'étonne d'être incapable de rendre compte d'un phénomène que la mythologie expliquait à sa place, il comprend le poids des chaînes de l'aporie, et comprend donc aussi qu'il ignore le pourquoi de la révolution du soleil autour de la Terre. Or, puisque selon *Métaphysique A*, l'être humain est animé du désir de savoir, face à la compréhension de son ignorance devant les thèses d'illustres prédécesseurs ou d'opinions admises sur un sujet, face à l'état insupportable dans lequel il est plongé devant la contradiction de certaines de ces thèses, l'être d'expérience *cherche à connaître*. Or, la dialectique est justement cet instrument de critique et de mise à disposition d'opinions divergentes, cet instrument « développant des apories », nous plaçant dans l'embarras sur certains sujets, permettant d'une part de s'étonner de notre ignorance et deuxièmement de « lancer » la recherche scientifique. Encore une fois, la dialectique, qui met à notre disposition des idées admises sur un sujet et nous plonge dans un certain embarras, n'est pas scientifique mais *pré-scientifique*.

\*

Le souci pédagogique d'Aristote est présent dès l'incipit de *Physique* I.1. En effet, après avoir reformulé la méthode empirico-analytique, Aristote ne donne pas un, mais bien deux exemples illustrant le « chemin naturel » qui va de ce qui est plus clair et mieux connu pour nous à ce qui est plus clair et mieux connu par nature :

Mais, d'une certaine manière, c'est la même chose que subissent aussi les noms par rapport à la définition. En effet, c'est une certaine totalité [τὸν λόγον ὅλον] qu'ils

---

<sup>329</sup> 982b13-17

<sup>330</sup> Selon Aristote dans le *De Caelo*, 293a20

signifient, et de manière indéterminée, par exemple, le cercle, alors que sa définition divise en ses composantes particulières. Et les enfants supposent d'abord que tous les hommes sont des pères et toutes les femmes des mères, mais ensuite ils opèrent des distinctions dans chacun des deux groupes. [Καὶ τὰ παῖδια τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον.]<sup>331</sup>

Nous avons déjà mentionné l'importance que pouvait avoir le premier exemple, celui du cercle, après les études de G. E. L Owen sur la dialectique et la lumière faite sur l'importance de la structure linguistique dans la méthode d'Aristote. Mais n'est-il pas étonnant de constater la présence de l'enfance dans l'incipit des écrits de *Physique*? Présence encore plus inattendue si l'on considère que ce chapitre inaugural de la *Physique* est un rappel de la méthode en science exposée dans les *Seconds analytiques*. Pourtant, cet exemple n'a guère résonné dans les études aristotéliennes sinon seulement comme ce qu'il est en apparence, c'est-à-dire un simple exemple. Pour Thomas d'Aquin, cet exemple n'a d'autre fonction que celle d'étayer le propos du chapitre 1 : « Et pareillement selon l'âge, l'enfant perçoit un homme avant de discerner Platon qui est son père. »<sup>332</sup> Exactement de la même manière, mais cependant bien plus tard, Barthélémy Saint-Hilaire dit de cette comparaison qu'elle est particulièrement claire pour comprendre « ce que l'auteur a voulu dire un peu plus haut par la totalité que donne d'abord la sensation ».<sup>333</sup> Enfin H. Bonitz ne fait même pas mention de ce syntagme (τὰ παῖδια) en *Physique* dans les entrées παῖς ou παῖδια de son *Index*.<sup>334</sup> Tout se passe comme si la présence de l'enfance passait sur cet incipit des écrits de *Physique* comme un épiphénomène, sans laisser la moindre trace, sans avoir d'importance notoire, comme une mineure du texte. Pourtant, en y regardant d'un peu plus près, cet exemple, sa fonction et sa place dans le corpus, sont révélateurs d'une part du souci pédagogique d'Aristote, et d'autre part du lien à établir entre « les enfants qui font *d'abord* [πρῶτον] des distinctions » et l'activité dialectique telle qu'elle nous est présentée dans les *Topiques*.

La place de ces exemples et donc la présence de l'enfance dans cet *incipit* des écrits de *Physique* prennent une valeur singulière si on les replace dans l'entreprise générale d'Aristote, mise en lumière par un texte tel que les *Météorologiques* I.1 puisque ce dernier dresse le bilan et propose le programme à venir de « toute l'entreprise qui est [celle d'Aristote] depuis le début ».<sup>335</sup> *Physique* I est le livre inaugural de la *Physique* mais aussi de toutes les études

<sup>331</sup> *Physique* I. 1, 184b10-14

<sup>332</sup> Thomas d'Aquin, *Physiques d'Aristote*, Leçon I.11, trad. Guy François Delaporte, l'Harmattan, Paris, 2008, p. 68

<sup>333</sup> Aristote, *Physique*, Trad. B. Saint-Hilaire, t.1, Librairie philosophique de Ladrangé, Paris, 1862, note 6, p. 432

<sup>334</sup> *Op. cit.*, p. 558

<sup>335</sup> *Météorologiques*, I.1, 339a9. Notons d'ailleurs que Jocelyn Groisard, dans sa note 1, p.97, pose que ce chapitre 1 des *Météorologiques* « embrasse l'ensemble du corpus physique » et qu'il correspond « à une mise au point de *professeur* au moment d'aborder un nouveau domaine d'étude ».

physiques d'Aristote, au moins jusqu'à la *Métaphysique*. Réinscrire ce chapitre inaugural de *Physique* I.1 dans son contexte bien plus large, celui d'être une ouverture aux traités scientifiques et philosophiques en général d'Aristote, permet donc de comprendre comment le corpus crée une sorte de « caisse de résonance » autour de ces deux exemples, leur offrant une portée et une importance considérables. Si, comme le laisse entendre ce texte des *Météorologiques* I.1, le corpus des travaux d'Aristote est organisé consciemment par ce dernier, alors la présence de l'enfance dans l'incipit de « toute l'entreprise » d'Aristote n'est pas un hasard, et sa valeur semble bien déborder, ou, du moins, prend une résonance différente de celle d'un simple exemple.

Les deux exemples de cette fin de chapitre fonctionnent de concorde, car ils sont écrits « en parallèle ». Cependant, ils ont des différences notoires et si nous les considérons comme écrits « en parallèle », c'est pour ne pas avoir à les qualifier « d'analogiques », puisque l'analogie entre le cercle et sa définition et le rapport du père et de la mère à l'homme et à la femme dans l'esprit de l'enfant semble difficile à soutenir. Le premier exemple est donc « linguistique ». Aristote explique que le mot « cercle » signifie d'abord un « certain ensemble confus » d'éléments que sa définition vient distinguer pour en préciser le sens et le rendre clair. Un « cercle », c'est d'abord, avant toute chose, *un mot flou*. Or, la définition de ce mot permet de lui conférer un sens précis. Ici, cercle : une ligne composée de points dont chacun est à égale distance du centre. La confusion que le mot cercle pouvait renfermer *a priori* est rendue caduque *a posteriori* par sa définition qui en distingue les divers éléments (ligne, points, centre, etc.) et par le principe ordonnateur (l'équidistance du centre). L'exemple mentionnant l'enfance est légèrement plus complexe que ce que Thomas d'Aquin ou B. Saint-Hilaire ont pu penser. Car ce second exemple, bien qu'il soit construit comme un parallèle au premier, se charge d'un certain aspect « psychologique » au sens où ce que cet exemple permet de mettre en avant, c'est le développement de nos capacités intellectuelles depuis l'enfance, à l'instar de ce passage de l'erreur première dans laquelle sont les enfants à une compréhension plus précise et moins erronée du monde.

« Τὰ παῖδια τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει ». Ici, le verbe προσαγορεύω peut prendre plusieurs sens : les enfants « appellent » (selon B. Saint-Hilaire), « nomment », ou encore « supposent » (selon P. Pellegrin). Mais le sens selon nous le plus signifiant ici est celui « d'attribuer » : les enfants *attribuent* d'abord à tous les hommes la « qualité » ou le « sens » de père et à toutes les femmes la « qualité » ou le « sens » de mère.<sup>336</sup> Il ne s'agit donc pas simplement de nommer ou d'appeler, mais d'attribuer une qualité ou un sens précis, et surtout *de s'attacher* dans un premier temps à cette attribution ; en l'occurrence le sens le plus immédiat pour un enfant, celui de père et de mère attribués aux hommes et aux femmes. Nous

<sup>336</sup> Ce sens est en effet permis par le *Grand Bailly*, p. 1653, 3



pourrions même aller un peu plus loin en disant que les enfants *croient* d'abord que tous les hommes sont des pères, etc., et qu'ils sont donc dans un rapport immédiat, mais cependant erroné au monde. Et c'est précisément dans cet « attachement » à une opinion première que se fait la séparation entre le premier et le second exemple de *Physique* I.1 ; car dans l'appréhension première que nous pouvons avoir de cet « ensemble confus » qu'est le mot cercle, Aristote n'insiste pas sur l'attribution d'un premier sens à ce mot. Cercle ne signifie rien de précis sinon une « certaine totalité », τὸν λόγον ὅλον.<sup>337</sup> Ce n'est que dans le second exemple qu'Aristote insiste sur cette attribution d'un sens précis, premier : sur cet attachement « psychologique » de l'enfant à une croyance première mais erronée.

Puis, les enfants comprennent que seulement certains hommes et certaines femmes sont des parents, et que seul un individu est leur père, et un autre leur mère. Mais comment s'opère cette compréhension ? La fin de la phrase est intéressante : « ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἐκάτερον. »<sup>338</sup> « ὕστερον » a ici son sens temporel signifiant que quelque chose se fait après, plus tard, qu'il y a un passage de quelque chose à quelque chose d'autre. Ce n'est *qu'après* que les enfants « διορίζει », qu'ils séparent, distinguent, mais aussi interrompent cet « attachement » à leur croyance première ; ce n'est que *plus tard* qu'ils définissent, qu'ils déterminent et qu'ils ordonnent « τούτων ἐκάτερον »,<sup>339</sup> c'est-à-dire qu'ils « opèrent des distinctions dans chacun des deux groupes », selon la traduction de P. Pellegrin. Les enfants distinguent en effet, *après, plus tard*, que toutes les femmes ne sont pas des mères, etc.

Il y a donc, dans cette exemple, deux moments que le mot « ὕστερον » permet de distinguer : le premier, celui de l'attribution immédiate d'une qualité à un être (père et mère attribués à homme et femme), puis celui de la distinction entre d'une part ce qui relève de la parentalité, et d'autre part ce qui relève du sexe. Mais ce *passage* du moment de l'erreur à celui d'une compréhension plus précise peut aussi se comprendre comme un passage d'un état à un autre : peut-être celui de la perception à celui de l'expérience ? Et si le second exemple de *Physique* I.1 peut se comprendre comme plus « psychologique » que le premier, c'est sans doute parce qu'il met en scène un changement *d'état intellectuel* ou *psychologique* chez l'enfant. Cependant, Aristote est singulièrement flou sur ce qui permet de passer du premier moment, ou du premier état, au second. Ce n'est qu'après que les enfants distinguent. Mais après quoi ? Quelle est l'instance, quel est « le gond » permettant aux enfants de passer de l'erreur puérile attribuant à tous les hommes la qualité de père et à toutes les femmes celle de mère, à l'état et au moment de la distinction sérieuse et de la compréhension véritable ? Et deuxièmement, ce passage se fait-il naturellement ou bien doit-il être provoqué ?

Cette structure duelle de l'exemple des enfants, mettant en présence deux moments

---

<sup>337</sup> *Physique*, I.1, 184b10-11

<sup>338</sup> 184b14

<sup>339</sup> Autant de sens compris dans le verbe διορίζω selon le *Grand Bailly*, p. 517

précis articulés autour d'une division, d'une distinction, est parallèle aux deux moments de l'exemple du cercle, et ainsi à la structure générale elle-même « duelle » des deux moments de la méthode scientifique selon Aristote. Le moment durant lequel « ce qui est d'abord évident et clair pour nous ce sont les ensembles confus »<sup>340</sup> est le moment où le mot cercle ne signifie « qu'une certaine totalité »<sup>341</sup> et celui où les enfants appellent « père » et « mère » tous les hommes et toutes les femmes. Ensuite, le moment où à partir de ces ensembles confus deviennent connus (« ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνῶριμα »),<sup>342</sup> *pour qui les divise* « διαρούσι τὰυτα »,<sup>343</sup> leurs éléments et leurs principes, « τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρκαὶ »,<sup>344</sup> est parallèle au moment où la définition du mot cercle permet d'attribuer à ce mot un sens précis et parallèle aussi au moment où les enfants comprennent les différences entre père et mère et hommes et femmes. Bref, il y a un parallélisme, pour ne pas dire une analogie, entre la méthode générale pour connaître scientifiquement la nature et les exemples du cercle et des enfants. Deux moments et deux états se distinguent clairement, celui d'une ignorance première et celui d'une compréhension plus précise : deux moments et deux états qui se structurent autour d'une division, d'une distinction.

Cependant, si nous comprenons que l'erreur fait partie de notre nature et que notre intellect est face à la vérité comme les yeux des chauves-souris face à la lumière du jour, selon *Métaphysique*, α, comment alors le passage d'un moment à l'autre – de celui de l'erreur de l'enfance parallèle à l'évidence des ensembles confus au moment de la distinction lui-même parallèle à la division de ces ensembles en éléments et en principes – peut-il se faire ? Il semble bien que ce passage doive être provoqué. Or la dialectique n'est-elle pas justement l'activité humaine universelle permettant, par un certain travail, par une pratique, le passage du premier temps au second en ce qu'elle permet de donner « aux enfants », ou plutôt aux élèves dialecticiens, les instruments pour « διορίζω », pour diviser, distinguer, détacher et se détacher, définir, déterminer et ordonner les principes ou éléments des ensembles confus ?

En effet, selon la traduction de J. Brunschwig, les instruments donnés par Aristote à partir de *Topiques* I.13 ne sont pas des instruments de la seule topique, mais bien des « instruments dialectiques ».<sup>345</sup> Ces « ὄργανα »<sup>346</sup> font partie intégrante de la dialectique et sont au nombre de quatre :

Le premier consiste à poser des prémisses ; le second, à savoir dissocier [διελεῖν, infinitif aoriste 2 de διαπέω-ῶ] les divers sens d'un terme ; le troisième, à découvrir les différences [τὰς διαφορὰς εὑρεῖν] ; le quatrième à la perception des similitudes [ἢ τοῦ

<sup>340</sup> *Physique* I.1, 184a21-22

<sup>341</sup> 184b10-11

<sup>342</sup> 184a22

<sup>343</sup> 184a23

<sup>344</sup> 184a22-23

<sup>345</sup> Aristote, *Topiques*, trad. J. Brunschwig, p.18

<sup>346</sup> *Topiques*, 105a21

Le premier instrument de la dialectique est donc la collecte des prémisses, et Aristote reconferme, dans le chapitre suivant, *Topiques*, I.14, consacré à cette collecte, que ces prémisses sont les idées endoxales, et que la collecte des prémisses est finalement la collecte des ἔνδοξα. Le premier instrument de la dialectique consiste donc à rendre disponible une certaine « culture générale » au dialecticien. Or, nous avons déjà mentionné comment l'ἔνδοξον pouvait, du simple fait d'exister et d'être appris, provoquer le désir de comprendre. Le deuxième instrument consiste à « diviser », à distinguer, διαιρέω-ω̃,<sup>348</sup> les différents sens des termes ainsi que d'essayer d'expliquer les raisons de cette diversité signifiante.<sup>349</sup> « Cercle » peut se dire, par exemple, d'une figure géométrique, mais aussi d'un raisonnement. Aristote use d'ailleurs beaucoup de cette division des sens des termes dans ses traités (*Métaphysique* Δ en est un exemple), et insiste considérablement, en *Topiques* I.15, sur les différentes manières de comprendre et de distinguer les sens des termes. Ce deuxième instrument « sert à clarifier le débat », écrit Aristote, et à « s'assurer que les raisonnements porteront sur les choses mêmes et non sur les mots ».<sup>350</sup> L'enjeu de cet instrument qui consiste en la division des sens des mots est donc *préparatoire* : il permet de diriger le propos non sur les mots mais bien sur le problème. Cet instrument *guide* le débat.

Le troisième instrument de la dialectique est particulièrement intéressant à questionner car il permet de comprendre plus précisément l'exemple de l'enfance en *Physique* I.1. J. Brunschwig traduit « Τὰς δὲ διαφορὰς », en *Topiques* I.16,<sup>351</sup> par « Touchant la mise en lumière des différences » afin de rendre ici le génitif pluriel. Certes, le sens de « ἡ διαφορὰ » peut en effet être celui de « différence ». Cependant, au regard de la suite du texte, il semble que les διαφοραὶ ont ici un autre sens. En effet, Aristote précise que ce troisième instrument de la dialectique consiste à :

[...] instituer des comparaisons aussi bien à l'intérieur même des genres [ἐν αὐτοῖς τε τοῖς γένεσι] (on se demandera par exemple quelle différence il y a entre justice et courage, entre sagesse et tempérance, toutes choses qui appartiennent effectivement au même genre) qu'en passant d'un genre à un autre, s'ils ne sont pas trop éloignés [...].<sup>352</sup>

La seule présence du champ lexical du « genre » semble induire le sens même de « ἡ διαφορὰ », qui dès lors peut signifier moins « différence » que « variété » ou encore « espèce ».<sup>353</sup> Au sein d'un même « genre » de connaissance, ou bien entre des genres proches, ce troisième instrument de la dialectique distingue des « espèces », des « variétés »,

<sup>347</sup> 105a22-25

<sup>348</sup> *Le Grand Bailly*, p. 470

<sup>349</sup> *Topiques*, I.15

<sup>350</sup> I.18, 108a18-21

<sup>351</sup> 107b40

<sup>352</sup> 107b40-108a6

<sup>353</sup> Sens permis par *Le Grand Bailly*, p. 497

des différences. De la même manière que, au sein du genre humain constitué d'hommes et de femmes, les enfants en *Physique* I.1 distinguent, *après* avoir pratiqué une certaine forme minimale de dialectique, certaines « variétés » d'hommes et de femmes (les pères et les mères), et plus précisément des individus différents dont un seul est leur père et un seul autre leur mère. Il semble bien que ce soit *après* une telle « découverte des différences », ou des « variétés », que les enfants de *Physique* I.1 sortent de leur état d'ignorance et de confusion liminaire.

Ce troisième instrument de la dialectique, qui rappelons-le est une activité pratiquée avec plus ou moins de méthode par tous les êtres humains, semble bien permettre de sortir d'une compréhension primaire et erronée du monde. En effet, Aristote explique, en *Topiques*, I. 18, que la « découverte des différences est utile pour faire des raisonnements sur des questions d'identité et de différence, et pour faire connaître l'essence des choses [καὶ πρὸς τὸ γνωρίζειν τί ἐστὶν ἕκαστον] », <sup>354</sup> car « nous utilisons couramment les différences caractéristiques d'une chose pour isoler ce qui est la formule propre de son essence. » <sup>355</sup> Dans la vie de tous les jours, nous utilisons cet instrument de la dialectique consistant à percevoir les « différences » ou les « variétés » des choses pour en isoler le propre et l'essence. Et avec ce troisième instrument, Aristote réussit à faire de la dialectique une activité que tout être humain pratique plus ou moins bien, une méthode pour progresser vers le savoir de l'essence. C'est en pratiquant la dialectique, et grâce aux instruments de celle-ci, que nous sommes capables de sortir de notre premier état de confusion ou de croyance au monde, à l'instar des enfants de *Physique* I.1, c'est-à-dire de *progresser* vers un savoir de l'essence.

Cependant, la dialectique ne fournit pas au dialecticien qu'un outil de division, de distinction. En effet, le quatrième instrument de la dialectique consiste en la « perception » ou en l'observation des « similitudes ». Il est le *verso* de la découverte des différences. Certes, le dialecticien est apte à découvrir des différences, des « variétés », des « espèces » au sein d'un même genre ou entre les genres, mais il est aussi capable de percevoir des similitudes dans les genres et entre des genres différents, « ἐν ἑτέροις γένεσιν », précise Aristote. <sup>356</sup> Cette perception des similitudes « intra » ou « extra-générique » se fait selon la formule : « ce que l'un est dans une chose, l'autre l'est dans autre chose [...] ». <sup>357</sup> Cette perception des similitudes est donc finalement le travail de *l'analogie* (Y est à Z ce que A est à B, par exemple). Travail auquel il faut s'entraîner, « γυμνάζεσθαι δεῖ », <sup>358</sup> selon Aristote, car la perception des similitudes a une triple utilité.

En effet, selon les *Topiques* I.18, cette perception des similitudes est utile, d'une part,

<sup>354</sup> 108a38-108b1, nous soulignons.

<sup>355</sup> 108b4-6

<sup>356</sup> *Topiques*, I.17, 108a7-8

<sup>357</sup> 108a10

<sup>358</sup> 108a13

« pour faire des raisonnements hypothétiques », [τοὺς ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοὺς],<sup>359</sup> c'est-à-dire pour proposer des démonstrations qui admettent, « sur plusieurs cas semblables, que ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre. »<sup>360</sup> Il est donc possible, pour répondre à un problème sur un sujet donné, d'aller chercher un argument en exposant un cas similaire, car « de fait, ayant posé par hypothèse que ce qui valait pour tel ou tel cas valait aussi du cas à l'étude, notre démonstration se trouve effectuée. »<sup>361</sup> L'observation des similitudes est également utile, d'autre part, pour « répondre aux questions de définition ».<sup>362</sup> En effet, « une fois en mesure d'apercevoir ce qu'il y a d'identique dans chacun des cas d'un ensemble, nous n'aurons plus d'embarras pour déterminer dans quel genre il faut placer ce que nous voulons définir ».<sup>363</sup> Mais l'observation des similitudes est aussi, et peut-être surtout, utile car elle nous permet de faire τοὺς ἐπακτικὸς λόγους, c'est-à-dire « des raisonnements par *induction* ».<sup>364</sup> En effet, « c'est par la production de cas individuels présentant une similitude que nous nous sentons autorisés à induire l'universel ; de fait, il n'est pas facile de faire une induction [ἐπάγειν<sup>365</sup>] sans connaître les cas semblables. »<sup>366</sup> Par la perception des similitudes, qui est un instrument de la dialectique, nous nous rendons capable d'induire un universel (τὸ καθόλου<sup>367</sup>). Premièrement, ce καθόλου des *Topiques* I.18 permis par le quatrième instrument de la dialectique est ce qui « est plus clair et mieux connu par nature » selon *Physique* I.1, soit le principe, la cause ou l'élément de phénomènes perçus à de nombreuses reprises et que seule la perception des similitudes permet d'induire, « d'ἐπάγειν ». Deuxièmement, si la dialectique entre en collusion avec la science, ce n'est pas tant parce qu'elle fonde les principes des sciences que parce qu'elle nous ouvre la possibilité de faire des inductions. G. E. L Owen considérait la dualité signifiante de l'induction comme si l'induction physique et l'induction dialectique pouvaient toutes deux trouver les principes des sciences :

Cependant, Ἐπαγωγή est aussi le nom de l'une des deux méthodes cardinales de la dialectique (*Top.* I. 12, 105a10-19) et en tant que telle, elle doit commencer par les ἔνδοξα, ce qui est accepté par tous, ou par la plupart des hommes ou des sages (*Top.* I.1, 100b21-3), et sous cette forme aussi, elle peut être utilisée pour trouver les principes des sciences (*Top.* I.2, 101a36b4).<sup>368</sup>

Cependant, la dialectique semble plus véritablement *permettre* l'induction que trouver les

<sup>359</sup> *Topiques* I. 18, 108b8

<sup>360</sup> 108b13-14

<sup>361</sup> 108b17-19

<sup>362</sup> 108b9

<sup>363</sup> 108b19-22

<sup>364</sup> 108b7-8, traduction de J. Brunschwig modifiée

<sup>365</sup> 108b11

<sup>366</sup> 108b10-12

<sup>367</sup> 108b10-11

<sup>368</sup> G. E. L Owen, *op. cit.*, traduction personnelle : « Yet Ἐπαγωγή is named as one of the two cardinal methods of dialectic (*Top.* I. 12, 105a10-19) and as such must begin from the ἔνδοξα, what is accepted by all or most men or by the wise (*Top.* I.1, 100b21-3); and in this form too it can be used to find the principles of the sciences (*Top.* I.2, 101a36b4) » .p. 87

principes des sciences par cette dernière. La dialectique nous rend aptes, par la perception des similitudes, à faire des inductions, donc à rechercher les principes des sciences, et notamment à sortir de cette état psychologique de perplexité qu'est l'aporie. La dialectique nous plonge donc dans l'aporie et nous donne en même temps les instruments pour en sortir.

En effet, quand Aristote propose la solution de la première aporie du *De Caelo* II, 12, n'est-ce pas justement cette perception des similitudes, cette analogie entre les astres et les vivants du sublunaire, qui lui permet d'induire le principe même du mouvement des astres, l'âme ? Nous pourrions croire, à l'instar de R. Bolton, qu'Aristote use ici de la dialectique pour donner une solution « temporaire » à un problème donné. Cependant, peu importe le statut épistémologique de cette réponse proposée par Aristote. Car au vu et au su de tout ce que nous avons dit de la dialectique et de l'hypothèse de sa valeur pédagogique, Aristote use ici de dialectique comme *pour mettre en pratique* son souci pédagogique d'une part parce qu'il s'adresse à un public d'élève et d'autre part parce qu'il use des instruments de la dialectique et de l'observation des phénomènes pour sortir de cette état embarrassant dans lequel il est plongé, et avec lui ses élèves. Ce qu'Aristote met en pratique ici, c'est la mouvement de sortie de l'aporie. Ce qui s'exprime dans ce chapitre du *De Caelo* II, 12, c'est le désir de savoir. Certes, A. Falcon et M. Leunissen nous mettent en garde sur cette analogie en insistant sur le fait que, dans ce passage, Aristote propose de faire *comme si* les astres et les vivants avaient l'âme en partage.<sup>369</sup> Cependant, c'est bien cette perception des similitudes entre le vivant et « l'astral », donc par la mise en œuvre dans le traité astronomique d'un instrument propre de la dialectique, qu'Aristote peut proposer une solution à cette « aporie ». Pourquoi les astres ne se meuvent-ils pas de manière ordonnée à la translation première ? Pourquoi leur mouvement ne suit-il pas une logique claire ? Pourquoi le soleil et la lune sont-ils « mus de mouvements moins nombreux que les astres errants »<sup>370</sup> ? Parce que :

Nous raisonnons sur les astres comme s'il s'agissait uniquement de corps et de monades, ordonnées sans doute, mais tout à fait dépourvues d'âme. Or il faut se mettre dans l'esprit qu'ils ont en partage l'action et la vie. Vus sous cet angle, les faits constatés cesseront de paraître illogiques.<sup>371</sup>

Ce n'est pas la dialectique qui fait l'induction ici, mais c'est le quatrième instrument de cette méthode qui rend Aristote capable de proposer une solution à une aporie, une induction : soit l'instrument même de la recherche scientifique et de la méthode empirico-analytique. C'est en observant les phénomènes sensibles, ici les astres et les vivants, tout en usant du quatrième instrument de la dialectique qu'est l'observation des similitudes, c'est donc par l'utilisation *a*

---

<sup>369</sup> Falcon, Andea et Leunissen, Mariska, « *The scientific role of eulogos in Aristotle's Cael II.12* », in *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, ed. by D. Ebrey, Cambridge University Press, 2015, pp. 217-240

<sup>370</sup> *De Caelo*, 291b35-292a1

<sup>371</sup> *De Caelo*, 292a18-22

*la fois* de la méthode empirico-analytique et de la méthode dialectique, qu'Aristote peut induire le principe de mouvement des astres, « qui est du même genre que celui des animaux et des plantes »<sup>372</sup> : l'âme.

Nonobstant, la conclusion même d'Aristote, celle proposant de considérer les astres comme animés par la vie, ne devient-elle pas elle-même, pour le public d'élève à qui est destiné son corpus, un ἔνδοξον ; ἔνδοξον qui a son tour pourrait venir provoquer le désir de savoir chez son public ? Le quatrième instrument de la dialectique semble bien nous « mettre sur la voie » de l'induction, nous « montrer le chemin » de l'ἐπαγωγή, de la « méthode » pour induire des principes généraux en science à partir de faits particuliers. Dès lors, pour pouvoir induire [ἐπάγειν] des principes et donc procéder à l'activité scientifique proprement dite, il faut être rompu à l'activité dialectique qui nous en donne les moyens. Ainsi, la dialectique, bien qu'ayant une valeur pédagogique, ne regimbe absolument pas à endosser une valeur aussi épistémologique, sans pour autant que celle-ci soit première. Il semble même que la dialectique, grâce à ce quatrième instrument tendent à rentrer dans le processus proprement scientifique. S'il est difficile d'établir une stricte distinction entre ce qui relève de la dialectique et ce qui relève de la méthode empirico-analytique, si les limites entre science et dialectique, entre la méthode proprement épistémologique et la méthode dialectique, sont si ténues, peut-être est-ce parce qu'en l'état du texte aristotélicien tel qu'il nous ait parvenu, dialectique et méthode empirico-analytique tendent à se confondre. Cependant, l'hypothèse d'une valeur pédagogique de la dialectique offre une perspective nouvelle dans le débat contemporain sur la contradiction méthodologique du corpus aristotélicien.

\*  
\* \*

---

<sup>372</sup> *De Caelo*, 292b1-2

Ce serait manquer de probité que de vouloir *conclure* à ce stade d'un travail qui se veut surtout *ouverture*. Le débat contemporain à propos de la contradiction méthodologique du corpus aristotélicien a eu pour effet de stimuler la recherche, de créer un intérêt nouveau pour les études aristotéliennes, et notamment pour le traité des *Topiques* et pour la dialectique. Après les études de G. E. L Owen, de P. Aubenque, d'E. Berti, de M. Nussbaum, de R. Bolton et du *dialectic turn* de la seconde moitié du XXe siècle, nous ne pouvons plus être sourds aux problèmes de méthode qui parsèment le corpus ni à l'utilisation effective de la dialectique dans les traités scientifiques et philosophiques. Or, à travers ce débat contemporain, nous avons tentés d'ouvrir une troisième voie entre deux perspectives bien rigides : l'une considérant la méthode empirico-analytique comme le canon de la méthode scientifique, l'autre comprenant la dialectique comme « le candidat idéal » pour répondre de la pratique réel d'Aristote en science.

Notre étude s'est attachée surtout à proposer un autre point de vue en essayant de déterminer la *valeur* de la dialectique en science pour Aristote. Ainsi, puisque la dialectique peut difficilement avoir une valeur seulement épistémologique, incontestable en elle-même, puisqu'il est difficile de faire de cette activité la méthode effective du Stagirite pour établir les principes des sciences, nous nous sommes proposés de la considérer comme ayant une valeur *pédagogique* pour le maître de « ceux qui savent ». Il y a en effet de multiples indices qui laissent entendre une telle valeur, mais le principal est sans doute le contexte d'écriture d'Aristote. Pourquoi le Stagirite n'applique pas *stricto sensu*, dans ses traités scientifiques et philosophiques, la théorie scientifique développée dans les *Analytiques* ? Peut-être parce qu'Aristote est avant tout un professeur et que son écriture elle-même est influencée par un souci pédagogique que seule la dialectique semble, à ses yeux, pouvoir prendre en charge. Cette activité partagée par tous les êtres humains en tant que tous posent, et se posent, des questions, critiquent, mettent à l'épreuve, mais qu'il faut cependant pratiquer *avec méthode* pour accéder à l'état de savant, est utilisée par le Philosophe pour accompagner son lecteur-élève sur le chemin du savoir. Car c'est seulement par une pratique assidue et méthodique, par un véritable travail sur soi, par le développement d'une culture générale encyclopédique et d'un esprit critique que l'apprenti savant peut se réaliser savant.

Peut-être la dialectique est-elle pour Aristote la meilleure méthode pour conduire ses élèves sur le chemin de la connaissance scientifique, pour les faire progresser d'un état de savoir à un autre, pour les amener à actualiser cette potentialité proprement humaine qu'est la connaissance des causes en proposant un « stimulus épistémologique », c'est-à-dire en provoquant en eux le désir de savoir par la mention et l'étude des « idées admises », ainsi qu'en leur offrant les outils, les instruments pour mener à bien leurs recherches des causes, principes ou éléments. A. Koyré avait particulièrement bien pressenti cet aspect pédagogique



de l'écriture d'Aristote en insistant sur ce qu'il nomme « la forme scolaire »<sup>373</sup> des écrits du Stagirite. Mais A. Koyré ne rend pas compte, dans son article de 1944, du rapport entre cette forme et la méthode dialectique qu'Aristote pratique dans ses écrits scientifiques et qui semble avoir donné naissance à une telle forme. Or, si comme le prétend le commentateur, la pensée est conçue par le Stagirite sur le modèle « d'une leçon »<sup>374</sup> mettant en présence un intellect agent et un intellect patient, alors il semble que l'ossature même de cette leçon soit constituée, au moins en partie, par la méthode dialectique. Ainsi, pouvons-nous nous risquer à dire que la pratique méthodique de la dialectique constitue, sinon en totalité du moins en ébauche, l'intellect agent, celui qui enseigne et celui qui donne, conduisant l'élève ignorant sur le chemin du savoir ?

---

<sup>373</sup> A. Koyré, « Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen-Age », in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Tel Gallimard, Paris, 1973, p. 30

<sup>374</sup> *Ibidem.* p. 47

## Bibliographie

### Principale

- Aristote, *De l'âme*, trad. Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 1993
- Aristote, *Du Ciel*, trad. Paul Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 2003
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean-Barthélémy Saint-Hilaire, Le Livre de Poche, Paris, 1992
- Aristote, *Métaphysique*, trad. Marie-Paul Duminil et Annick Jaulin, GF Flammarion, Paris, 2008
- Aristote, *Météorologiques*, trad. Jocelyn Groisard, GF Flammarion, Paris, 2008
- Aristote, *Parties des animaux*, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2011
- Aristote, *Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 1990
- Aristote, *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2002
- Aristote, *Premiers analytiques*, trad. Michel Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2014
- Aristote, *Rhétorique*, Tome 1, Livre I, trad. Médéric Dufour, Les Belles Lettres, Paris, 2011
- Aristote, *Seconds analytiques*, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2005
- Aristote, *Topiques*, Tome 1, Livre I à IV, trad. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 1967
- Aristote, *Topiques*, Tome 2, Livre V à VIII, trad. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 2007
- Aristote, *Réfutations Sophistiques*, trad. Myriam Hecquet, GF Flammarion, Paris, 2015
- Dante, *Divine comédie*, trad. Jacqueline Risset, GF Flammarion, Paris, 2010
- Platon, *Ménon*, trad. Monique Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 1991
- Platon, *Parménide*, trad. Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 2011

### Monographies

- Ambroise, Bruno et Laugier, Sandra, *Philosophie du langage*, t. I et II, Vrin, Paris, 2009 et 2011
- Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Quadrige, Ve édition, Paris, 2009
- Blond (Le), Jean-Marie, *Ἐλλογος et l'argument d'autorité chez Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 1938
- Brun, Jean, *Aristote et le Lycée*, Presses Universitaires de France, « Que sais-je », Paris, 2004

- Crubellier, Michel et Pellegrin, Pierre, *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Seuil Points Essai, Paris, 2002
- Dixsaut, Monique, *Platon, Le désir de comprendre*, Vrin, Paris, 2012
- Foucault, Michel, *L'herméneutique du Sujet*, Cour au Collège de France. 1981-1982, Gallimard Seuil, Hautes études, Paris, 2001
- Morel, Pierre-Marie, *Aristote, une philosophie de l'activité*, GF Flammarion, Paris, 2003
- Nussbaum, Marta, *The Fragility of Goodness, luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986
- *Les Présocratiques*, édition dirigée par Jean-Paul Dumon, Gallimard, Nouvelle Revue Française, Paris, 1988
- Ross, David, *Aristote*, trad. Jean Samuel, Éditions des archives contemporaines, Paris, 2000
- Thomas d'Aquin, *Physiques d'Aristote*, trad. Guy François Delaporte, l'Harmattan, Paris, 2008

#### Articles

- Aubenque, Pierre, « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », in *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au *Symposium Aristotelicum*, Publications universitaires de Louvain – Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1961, pp. 3-19
- Berti, Enrico, « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote », in revue *Rue Descartes*, N°1/2, *Des Grecs*, Avril 1991, pp. 33-55
- Berti, Enerico, « L'utilité de la dialectique pour les sciences », in E. Berti, *Dialectique, Physique et Métaphysique, études sur Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley-M.A, 2008, pp. 27-40
- Berti, Enrico, « Philosophie, dialectique et sophistique en *Métaphysique*, Γ.2 », in E. Berti *Dialectique, Physique et Métaphysique, études sur Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley-M.A, 2008, pp. 41-56
- Berti, Enerico, « La valeur épistémologique des *endoxa* chez Aristote », in E. Berti *Dialectique, Physique et Métaphysique, études sur Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley-M.A, 2008 , pp. 73-92

– Berti, Enerico, « Les méthodes d'argumentation dans la *Physique* », in E. Berti *Dialectique, Physique et Métaphysique, études sur Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley-M.A, 2008 , pp. 93-113

– Bolton, Robert, « La méthode d'Aristote dans les sciences de la nature : *Physique*, I », in R. Bolton, *Science, Dialectique et éthique chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, pp. 223-255

– Bolton, Robert, « Le fondement épistémologique de la dialectique aristotélicienne », in R. Bolton, *Science, Dialectique et éthique chez Aristote, essais d'épistémologie aristotélicienne*, trad. Pierre Pellegrin, Louvain-La-Neuve-Paris-Walpole, MA, 2010, pp. 11-77. Ainsi que le texte original en Anglais, « *The Epistemological Basics of Aristotelian Dialectic* » in Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du séminaire C.N.R.S, Oléron, 28 juin-3 juillet 1987, Éditions du centre nationale de la recherche scientifique, Paris, 1990, pp. 185-236

– Bolton, Robert, « Two standards of inquiry in Aristotle's *De Caelo* » in A. C Bowen and C. Wilberg, *New perspectives on Aristotle's De Caelo*, Brill, London, 2009, pp. 51-82

– Bregue, Rémi, « Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3) » in De Grandt, François et Souffrin, Pierre, *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Colloque organisé par le séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, Vrin, Paris, 1991, pp.107-120

– Brunschwig, Jacques, « *Aristotle on arguments without winner or loser* », in P. Wapnewski (ed.), *Wissenschaftskolleg Jahrbuch, 1984-1985*, Berlin, 1986, pp. 31-40

– Brunschwig, Jacques, « L'objet et la structure des *Seconds analytiques* selon Aristote », in E. Berti, Enerico, *Aristotle on science, the « Posterior Analytics »*, *Proceeding of eighth symposium Aristotelicum held in Padua from september 7 to 15, 1978*, Editrice antenore, Padoue, 1981, p. 61-96

– Brunschwig, Jacques, « Qu'est-ce que la *Physique* d'Aristote », in De Grandt, François et Souffrin, Pierre, *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*,

Colloque organisé par le séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, Vrin, Paris, 1991, pp. 11-40

– Brunscwhig, Jacques « Remarques sur la communication de Robert Bolton », in Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du séminaire C.N.R.S, Oléron, 28 juin-3 juillet 1987, Éditions du centre nationale de la recherche scientifique, Paris, 1990, pp. 237-262

– Caujolle-Zaslowsky, Françoise, « Aristote, G. E. Moore et G. Ryle : l'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise », in *Les études philosophiques*, N°1, Aristote et l'aristotélisme, Janvier-Mars 1978, pp. 41-64

– Caujolle-Zaslowsky, Françoise, « Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélien d'ἐπαγωγή », Devereux, Daniel et Pellegrin, Pierre, *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Éditions du centre nationale de la recherche scientifique, Paris, 1990, pp. 365-387

– Falcon, Andea et Leunissen, Mariska, « *The scientific role of eulogos in Aristotle's Cael II.12* », in *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, ed. by D. Ebrey, Cambridge University Press, 2015, pp. 217-240

– Koyré, Alexandre, « Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen-Age », in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Tel Gallimard, , Paris, 1973, pp. 24-49

– Mansion, Suzanne « Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote », in *Aristote et les problèmes de méthodes*, Communications au *Symposium Aristotelicum*, Publications universitaires de Louvain – Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1961, pp. 35-56

– Moreau, Joseph, « Aristote et la dialectique Platonicienne », in G. E. L Owen, *Aristotle on dialectic, the Topics*, Oxford University Press ,Oxford, 1968, pp. 80-91

– Moreau, Joseph, « Aristote et la vérité antéprédicative », in *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au *Symposium Aristotelicum*, Publications universitaires de Louvain – Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1961, pp. 21-33

– Moraux, Paul, «La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques », G. E. L. Owen, *Aristotle on dialectic, the Topics*, Oxford University Press ,Oxford, 1968, pp. 277-311

– Moraux, Paul, « La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel » in *Aristote et les problèmes de méthodes*, Communications présentées au *Symposium Aristotelicum*, Publications universitaires de Louvain – Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1961, pp. 173-194

– Owen, G. E. L, « *Thitenai ta phainomena* », in *Aristote et les problèmes de méthodes*, Communications présentées au *Symposium Aristotelicum*, Publications universitaires de Louvain – Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1961, pp. 83-103

– Rapp, Christof, « Aporia and Dialectical method on Aristotle », brouillon non publié disponible sur le site <https://lmu-munich.academia.edu/ChristofRapp>.

– Wlodarczyk, Marta « *Aristotelian dialectic and the discovery of truth* », in *Oxford studies in ancient philosophy*, ed. by David Sedley. Vol. XVIII, Oxford university press, 2000, pp.153-210

## Outils

– Bekker, Immanuel, *Aristotelis Opera*, t. 1 et 2, *Academia Regia Borussica*, Berolini, 1831

– Bonitz, Hermannus, *Index Aristotelicus, Typis et impensis georgii reimeri*, Berolini, 1870

– Dictionnaire Grec-Français, *Le Grand Bailly*, Hachette, Paris, 2000

– Lalande, André *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Quadrige, Paris, 2002

– Ragon, Eloi, *Grammaire Grecque*, J. De Gigord, Paris, 1961