

LAMBROS COULOUBARITSIS, Bruxelles

DIALECTIQUE ET PHILOSOPHIE CHEZ ARISTOTE

La prise de conscience de l'importance de la dialectique dans la philosophie d'Aristote est un phénomène relativement récent. Car, si l'on excepte une tentative isolée de Thurot au siècle passé¹, ce n'est qu'à la veille de la dernière guerre que des études plus approfondies ont été consacrées à la question², et depuis 1950, que ces études ont commencé à proliférer³. Mais comme on pouvait s'y attendre, ce développement a suscité des interprétations de la philosophie d'Aristote où la dialectique joue un rôle central. Les études sans doute les plus importantes qui ont paru dans ce contexte nouveau

1. C. Thurot, *Études sur Aristote: Politique, dialectique, rhétorique*, Paris 1860.

2. L. M. Regis, *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935; J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1939. Mais voir déjà J. de Blic, *Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne*, "Gregorianum" 1930, pp. 568-577.

3. Citons, entre autres, E. Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, "Rev. Métaph. Morale" 1951, pp. 283-315; J. Croissant, "La dialectique chez Aristote", Communication à la Soc. belge de Philos. du 12-5-1951 (résumé dans "Rev. Intern. Philos." 6 (1952) pp. 150-1); P. Wilpert, *Aristoteles und Dialektik*, "Kant-Studien" 1956-7, pp. 245-257; C. A. Viano, *La dialettica in Aristotele*, "Riv. di Filos." 49 (1958) pp. 154-178; L. Lugarini, *Dialettica e filosofia in Aristotele*, "Il pensiero" 4 (1959) pp. 48-69; P. Aubenque, *Science, culture et dialectique chez Aristote*, Actes du Congrès de l'Ass. Budé (Lyon 1958), Paris 1960, pp. 144-9; du même, *La dialectique chez Aristote*, dans "L'attualità della problematica Aristotelica" (Atti del convegno Franco-Italiano, Padova, 6-8 avril 1967), Padoue 1970, pp. 9-13 et *Evolution et constantes de la pensée dialectique*, "Études Philosophiques" Paris 1970, pp. 289-301; L. Sichirollo, *Giustificazioni della dialettica in Aristotele* (Ontologia, storia, politica), Urbino 1963; E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, dans "L'attualità della problematica Aristotelica...", pp. 33-80; Ch. Perelman, *Dialectique et dialogue*, "Hermeneutik und Dialektik", Tübingen, pp. 77-83, et plus anciennement sous le même titre, "Études Philosophiques" 1970, pp. 333-338. Notons ici que les études du Professeur Perelman ne sont pas étrangères à ce renouveau de l'intérêt à l'égard de la dialectique chez Aristote: voir notamment, *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en Philosophie*, Paris 1952, et *Traité de l'argumentation en Philosophie*, 2 vol., Paris 1958, publiés avec la collaboration de Madame L. Olbrechts-Tyteca. Signalons, enfin, l'excellente introduction de J. Brunschwig dans son édition des *Topiques* (vol. I) de la collection Budé (Paris 1967), les deux recueils de communications: *La Théorie de l'Argumentation* (Louvain 1963) et *Dialectics* ("Entretiens de Varna", 15-22 sept. 1973, La Haye 1975) où bien entendu Aristote n'est pas oublié, ainsi que l'étude récente de J. D. G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977.



sont, par ordre d'apparition, celles de Lugarini⁴, d'Aubenque⁵, de Wieland⁶, de Berti⁷ et de Leszl⁸. Si l'on excepte l'étude de Wieland qui se rapporte à la physique, ces travaux concernent principalement la métaphysique. Leur point commun est la mise en valeur du caractère problématique de la philosophie d'Aristote, même si chacune le présente et l'interprète à sa façon. Seul l'accent mis sur le rôle de la dialectique rend possible ce genre d'interprétation⁹. De sorte que l'on peut dire que dans les conditions actuelles des recherches sur la pensée d'Aristote, la clarification de la physique et de la métaphysique, pour ne pas dire de l'ensemble de sa pensée, dépend de l'élucidation préalable de la démarche dialectique et plus spécialement de son rapport avec la démarche philosophique. En fait, d'importants progrès ont été accomplis ces dernières années dans la compréhension de la dialectique d'Aristote; en revanche, en dépit de quelques tentatives pour éclaircir le rapport entre dialectique et philosophie dans sa pensée, il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine¹⁰. Aussi n'est-ce pas sans un certain

4. L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961, 1972².

5. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, 1966².

6. W. Wieland, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962.

7. E. Berti, *L'Unità del sapere in Aristotele*, Padoue 1965.

8. W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padoue 1970; *Aristotle's Conception of Ontology*, Padoue 1975.

9. Que deux pionniers, pour ainsi dire, de ce genre d'interprétation, à savoir Lugarini et Aubenque, aient fait précéder leur publication fondamentale par une étude sur la dialectique d'Aristote, et que Berti, à son tour, aient consacré une étude sur la même question (cfr n. 3), n'est certainement pas le fait du hasard. Pour ce qui est de Leszl, qui semble s'être le moins préoccupé de dialectique, il n'affirme pas moins, dans *Logic and Metaphysics in Aristotle*, que la science de l'être en tant qu'être est conçue par Aristote "comme une sorte de recherche dialectique" (p. 532).

10. Nous verrons, en effet, que dans *Aristotle's Concept of Dialectic* (Cambridge 1977), Evans propose une solution à ce problème, qui nous paraît cependant fort étroite, dans la mesure où il réduit le terme de "philosophie" à une sorte d' "ontologie scientifique". Ce qui le contraint à éluder toute la problématique aporétique, qui révèle un sens de "philosophie" plus méthodologique. Par contre, dans l'étude plus ancienne de Lugarini (*Dialettica e filosofia in Aristotele*, "Il Pensiero" 4, 1959), cette question est bien mise en évidence. Mais en concluant que "la méthode même de la philosophie" est la dialectique, en tant qu'elle exprime le moment diaporétique, elle ouvre néanmoins la voie à des difficultés, dont les conséquences les plus perceptibles peuvent être découvertes chez Aubenque (cfr *Le problème de l'être chez Aristote*) qui, trois ans plus tard, croit discerner, à travers pareille identification, l'échec d'Aristote d'instituer une science proprement dite de l'être. Nous aurons cependant l'occasion de constater que dans *Aristotele e l'idea della filosofia*, Lugarini présente une autocritique qui va nous autoriser à affirmer qu'il est le seul interprète d'Aristote à s'être rapproché de la solution que nous allons proposer.

paradoxe qu'on étudie encore aujourd'hui Aristote en éludant cette question essentielle et préliminaire du rapport entre dialectique et philosophie. Dans les lignes qui suivent, nous allons tenter, à notre tour, d'esquisser une solution nouvelle qui nous paraît, grâce à sa simplicité, mieux s'accorder au discours effectif d'Aristote.

1. Sens et portée de la dialectique.

Comme l'essentiel sur le dialectique d'Aristote a suffisamment été mis en valeur par les interprètes que nous venons de citer ci-dessus¹¹, nous nous contenterons ici de retenir les éléments qui nous paraissent importants pour la suite de l'exposé.

Rappelons tout d'abord ce fait important que, loin d'exprimer un discours dégradé, comme on le croyait jadis, la dialectique d'Aristote représente un discours rigoureux, aussi rigoureux que la discours scientifique (démonstratif). Son domaine d'action est du reste plus vaste que celui de la démonstration, qui, par la force des choses se limite à un objet déterminé, c'est-à-dire à l'objet scientifiquement connaissable. Comme la démonstration scientifique, la dialectique s'exprime généralement sous forme syllogistique¹². Mais ces deux activités se distinguent au moins sur deux points: la valeur des prémisses et le mode de manifestation. Les prémisses du syllogisme scientifique, en effet, sont "vraies", alors que celles du syllogisme dialectique sont "vraisemblables" ou "plausibles". Par prémisses "vraies" il faut entendre, dit Aristote, "les affirmations qui emportent la conviction, non pour une raison extérieures à elles, mais par elles-mêmes"¹³, et par prémisses "vraisemblables", "les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux considérés"¹⁴. Les prémisses "vraisemblables" (ἐνδοξα) sont donc des énoncés comportant quelque valeur, des considérations généralement admises,

11. Cfr note 3 ci-dessus. Encore qu'il faille noter que certaines questions sont encore obscures. Cette clarification est cependant suffisante pour notre propos.

12. Au sens large du terme, ce qui suppose à la fois les raisonnements déductifs et inductifs. Ces derniers sont toutefois moins contraignants que les premiers, au point qu'on doit utiliser, d'après Aristote, les raisonnements inductifs contre les débutants et les raisonnements déductifs contre un adversaire expérimenté (*Top.* VIII. 14, 164a12ss.). L'induction, en effet, est un procédé plus convaincant et plus éclairant, plus familier aussi, et donc à la portée de tous, alors que la déduction est un procédé plus contraignant et plus efficace pour affronter les contradicteurs (I 12, 105a 16-19).

13. *Top.* I 1, 100a30-b19 (tr. J. Brunschwig).

14. *Ibid.*, 100b21-23 (tr. Brunschwig, légèrement modifiée). Cfr *ibid.*, 104a8-11.

qui, de ce fait, peuvent être prises par des interlocuteurs comme des points d'appui pour leur discussion (ou leur réflexion)¹⁵. D'autre part, contrairement à la démonstration qui, chez Aristote, est foncièrement didactique¹⁶ et se manifeste, par conséquent, sur le mode du monologue, la dialectique se déploie sur le mode de l'interrogation (ἐρωτητική)¹⁷ et du dialogue¹⁸. Le caractère questionnant de la dialectique rend possible son caractère examinateur (ἐξεταστική) et critique (πειραστική)¹⁹. Or, il semble bien que cette fonction critique de la dialectique peut conduire à la mise en relief du sens et de la portée qui nous intéressent ici plus particulièrement: son caractère *réfutatif* et sa portée *universelle*.

En effet, il est souvent nécessaire, au cours d'une discussion, de contredire et de réfuter son interlocuteur²⁰. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit chez Aristote de la fonction critique de la dialectique, il convient de penser surtout à la réfutation²¹; car le raisonnement réfutatif est un syllogisme de la contradiction, ce qui veut dire aussi qu'il se présente comme un raisonnement

15. Sur l'ἔνδοξον, voir en particulier E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, op. cit., pp. 39-41. A l'encontre cependant de Berti et de l'ensemble des interprètes d'Aristote, nous traduisons *endoxon* par "énoncé comportant quelque valeur" pour mieux faire apparaître l'opposition entre ἔνδοξον et ἄδοξον ("énoncé qui comporte peu de valeur"), ou encore par "considération généralement admise", qui rend plus sensible encore la connivence entre cette expression et l'homme *bien considéré* (ἔνδοξος).

16. *Réf. soph.* 2, 165b1-3; *Anal. post.* I 1, 72a1ss.; *Top.* I 10, 104a30.

17. *Ibid.* 11, 172a15-18; *Anal. pr.* I 1, 24b1-3; *Top.* I 10, 104a8-11.

18. Cfr Ch. Perelman, *Dialectique et dialogue*, dans *Hermeneutik und Dialektik*, p. 80; P. Aubenque, *La dialectique chez Aristote*, op. cit., pp. 16-17.

19. Pour ce qui est du terme ἐξεταστική, voir *Top.* I 2, 101b3 (où il est plutôt question d'ἐξετάζειν); *Eth. Nic.* I 2, 1095a28; *Eth. Eud.* I 3, 1215a6; *Meta.*, N 3, 1091a19. A propos du terme de πειραστική, d'autre part, voir surtout *Meta.* Γ 2, 1004b25 (qui retiendra, dans la suite, plus particulièrement notre attention) et *Réf. soph.*, 8, 169b25; 11, 171b4; 34, 183a39 (où Aristote envisage la "critique" comme une forme, une partie de la dialectique). C'est cet aspect de la dialectique qui intéresse surtout notre étude — ce qui explique en même temps pourquoi nous n'avons pas cru nécessaire d'étudier l'ensemble de la conception aristotélicienne de la dialectique.

20. Sur la réfutation (ἔλεγχος), voir *Top.* I 1, 111a28ss.; *Anal. pr.* II 20, 66b6-15; *Réf. soph.* 5, 167a23ss.; 9, 170a37ss.; 11, 172a34ss. Cfr E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, op. cit., pp. 43-44. Sur la notion de réfutation, voir notamment L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, p. 136, n. 7.

21. Cfr *Top.* II 1, 109a9-10, où il est dit que "les dialecticiens ont plus ordinairement pour tâche d'effectuer des réfutations", ou plus exactement de démanteler, de détruire une affirmation (ἀνασκευάζειν). Cela signifie aussi que le dialecticien n'a pas seulement pour fonction de réfuter, mais aussi, lorsqu'il s'agit de thèses niées, d'établir ou de rétablir des propositions (cfr. *Top.* II 1). Bien plus, la dialectique a aussi pour fonction de défendre une thèse au moyen d'arguments aussi vraisemblables que possible (*Réf. soph.* 34, 183b5(6)).

dont la conclusion est la contradictoire d'un autre raisonnement²². D'autre part, comme la dialectique peut se manifester sous forme de réfutation, elle porte sur tous les problèmes. Aristote considère d'ailleurs que le but des *Topiques* est précisément "de découvrir une méthode qui nous rendra capables de raisonner sur tous les problèmes, en partant de considérations généralement admises"²³. Mais d'une façon plus générale, il admet que tous les hommes font des réfutations (ἐλέγχουσιν ἅπαντες)²⁴. Autrement dit, la dialectique, parce qu'elle peut se déployer sous le mode de la réfutation (ἐλεγχος), est un procédé d'épreuve (πειραστική) à la portée de tout le monde. Tous les hommes, dit-il, même les ignorants, en font usage: tous, en effet, essaient de mettre à l'épreuve ceux qui prétendent savoir²⁵. Mais cela n'implique pas nécessairement que le procédé dialectique tire son universalité du fait seulement qu'il peut être utilisé par tout le monde. Son universalité est aussi et surtout tributaire de son objet. L'objet principal de la dialectique (διαλεκτική) est le *problème* (πρόβλημα)²⁶. Celui-ci est toujours un sujet de conflit et d'embarras, une sorte d'*aporie* qui demande une réponse, une solution raisonnée. Il se présente sous forme d'une alternative qui met en valeur les quatre prédicables (définition, propre, genre et accident)²⁷. Toutefois, tout problème n'est pas dialectique, car personne de sensé, dit Aristote, ne poserait comme problème une question évidente ne soulevant aucun embarras (οὐκ ἔχει ἀπορίαν), ou encore une question dont la démonstration (ἢ ἀπόδειξις) serait immédiate²⁸. D'où il ressort que l'objet de la dialectique est universel aussi longtemps seulement qu'il exprime l'ensemble des problèmes suscitant un embarras réel, c'est-à-dire irréductible sans un examen préalable. Dès lors se pose d'emblée le rapport entre dialectique et aporétique; mais nous verrons plus loin qu'il ne s'impose que dans le cas particulier où la critique dialectique peut déboucher sur une analyse qui n'est plus à proprement parler dialectique.

22. *Anal. pr.* II 20, 66b11; *Réf. soph.* 9, 170b1-2.

23. *Top.* I 1, 100a18-20.

24. *Réf. soph.* 11, 172a23ss.

25. *Ibid.* 11, 172a23-32.

26. *Top.* I 4. "Un problème dialectique, écrit Brunschwig, peut se définir, conformément à l'étymologie du mot, comme ce qui doit être *jeté* dans le champ de l'affrontement dialectique pour en constituer le thème et l'enjeu" (*In Top.*, coll. Budé, p. XXV).

27. Voici deux exemples de cette sorte d'alternative: "est-ce qu'un animal terrestre bipède est la définition de l'homme ou non?" Ou encore "le monde est-il éternel ou non?" Ces questions peuvent être aussi exprimées par: "le *problème* est de savoir si...". Il est inutile d'indiquer ici, nous semble-t-il, que la *dialectique* transcendantale de Kant trouve sa source lointaine dans cet aspect de la pensée aristotélicienne.

28. *Top.* I 10, 104a3-8; 11, 105a3-9.

Quoi qu'il en soit, ce double aspect de la dialectique, c'est-à-dire la *réfutation*, par quoi elle se manifeste habituellement (διὰ τὸ μᾶλλον)²⁹, et l'*universalité*, par quoi elle s'exprime pleinement, est expressément articulé dans un passage fondamental de la *Métaph.* Γ 2 — qui va constituer le centre de gravité de toute cette étude, dans la mesure où il est le seul à expliquer clairement le statut respectif de la dialectique et de la philosophie. Ce passage dit ceci: "les dialecticiens et les sophistes prennent l'aspect extérieur du philosophe: la sophistique, en effet, n'est qu'une sagesse apparente; et pour ce qui est des dialecticiens, ils discutent toutes choses. Or, ce qui est commun à tout, c'est l'être (τὸ ὄν). Il est manifeste que si sophistes et dialecticiens discutent de ces matières, c'est parce que celles-ci constituent le domaine propre de la philosophie. Car le genre vers lequel se tournent la sophistique et la dialectique est le même que pour la philosophie, mais celle-ci diffère de la dialectique par la manière dont elle fait usage de la faculté raisonnante, et de la sophistique, par l'intention existentielle qui régit leur démarche respective. La dialectique est, en effet, un procédé d'épreuve (πειραστική) sur tous les problèmes où la philosophie établit une connaissance positive (γνωριστική), alors que la sophistique n'est pas une sagesse véritable, mais seulement apparente"³⁰.

En d'autres termes, le dialecticien et le sophiste, en s'occupant de tout, paraissent avoir le même objectif que le philosophe, puisque ce qui est commun à toutes les choses c'est l'être. Mais cet accord entre ces trois activités n'implique pas un accord de fond, ni de leur fonction respective. Car, pour ce qui est d'abord du rapport entre, d'une part, la dialectique et la sophistique, et, d'autre part, la sophistique et la philosophie, il va de soi qu'il ne peut être que négatif. On ne saurait confondre, en effet, philosophie et sophistique chez Aristote, sous peine de méconnaître son attachement le plus constant à toute la critique que l'Académie n'a cessé d'adresser à ces "chasseurs" d'argent et de gloire qu'étaient pour Platon les Sophistes, critique que lui-même poursuit à quelques endroits de son oeuvre. Le philosophe se distingue du sophiste par tout un mode de vie: celui-ci, en effet, ne règle son comportement que sur la recherche du profit, en dispensant notamment des recettes toutes faites, et non comme le philosophe, sur la vérité et sur la façon de la faire apparaître et connaître³¹. La sophistique est pour Aristote une sagesse apparente³². Quant au rapport, d'autre part,

29. *Ibid.* II 1, 109a8.

30. *Meta.* Γ 2, 2, 1004b17-26. Cfr aussi *Réf. soph.* 11, 172a28.

31. *Réf. soph.* 1, 165a20-22; 11, 171b27-33; mais surtout 34, 183a35ass.

32. *Réf. soph.* 1, 165a20; *Meta.* Γ 2, 1004b26, etc.

contre dialecticien et sophiste, il est certes, d'abord, d'ordre historique³³, mais aussi plus profondément d'ordre logique. Car, lorsqu'il se met à éprouver son adversaire, le sophiste ne le fait pas, comme le dialecticien, par une réfutation authentique, mais en usant des raisonnements éristiques, c'est-à-dire d'arguments qui ne sont concluants qu'en apparence³⁴. La sophistique ainsi mise à l'écart, qu'en est-il à présent du rapport, plus complexe, entre dialectique et philosophie? En vertu de ce qui vient d'être dit, on retiendra que ce qui rapproche dialectique et philosophie, c'est leur caractère universel, et ce qui les distingue, c'est le fait que la dialectique est critique, alors que la philosophie prétend à la connaissance positive. Comme dit d'ailleurs quelque part Aristote, les problèmes doivent être traités "au niveau de la philosophie selon la vérité, mais dialectiquement à l'égard de l'opinion"³⁵. Le sens du terme "philosophie" dans ces passages représente un mode de démarche bien déterminé: le mode de connaissance positive et selon la vérité. A ce titre, il ne faut pas le confondre avec le sens attaché à la métaphysique ou à la physique en tant que qualifiés respectivement, par Aristote, de "philosophie première" et de "philosophie seconde". Bien entendu, ces deux sens sont profondément liés, mais cela n'empêche pas de discerner les nuances qui les distinguent. En effet, le terme de "philosophie" comme philosophie première ou seconde exprime une science déterminée qui s'occupe d'un objet également déterminé (en l'occurrence, l'être en tant qu'être ou l'être dans son rapport au devenir), alors que dans son rapport à la dialectique, le terme de "philosophie" s'insère dans l'ordre méthodologique et exprime une démarche qui vise à établir une connaissance — que celle-ci soit connaissance métaphysique ou physique, voire éthique ou poïétique³⁶. Ce second

33. Voir notamment l'exposé d'Aristote dans *Réf. soph.*, 34. Mais aussi P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 251-279; G. Ryle, *Dialectic in Academy*, dans *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres 1965, pp. 39-68 et dans *Aristotle on Dialectic: The Topics*, ed. G. E. Owen, Oxford 1968, pp. 69-79; R. P. Mackeon, *Greek Dialectics*, dans *Dialectics*, pp. 1-25; S. Stasser, *Quelques considérations sur la dialectique à propos de la dialectique des Anciens grecs*, *ibid.*, pp. 26-35.

34. *Réf. soph.* 2, 165b7-9; 11, 171b34ss. L'éristique se sert des mêmes arguments que la dialectique, mais n'arrive pas aux mêmes conclusions du fait que son seul but est la victoire coûte (171b32). Cfr Ch. Perelman, *art. cit.*, p. 80.

35. *Top.* I 14, 195b30-31. On pourrait rapprocher ce passage consacré à la philosophie, à d'autres qui se rapportent plus spécialement à la science: *Anal. pr.* I 30, 46a8ss. et *Anal. post.* I 19, 81b18-23.

36. Sur ce sens de "philosophie" comme "philosophie première", voir, par exemple, *Meta.* Z 11, 1037a15; *De part. anim.* I 1, 641a36; II 7, 653a9 — où il est question de "philosophie seconde"; ou encore *Meta.* E 1, 1025b25ss., où le sens de philosophie est aussi attribué pour l'étude des sciences pratiques et poïétiques.

sens de "philosophie" est le seul que retient Aristote quand il associe dialectique et philosophie³⁷. Mais pour bien éclairer ce point important, il

37. Ce point nous semble avoir échappé aux interprètes d'Aristote. C'est pourquoi lorsqu'ils ont cherché une méthode pour la métaphysique, certains d'entre eux ont accordé cette prérogative à la seule dialectique. On remarquera cependant qu'Evans (*Aristotle's Conception of Dialectic*, pp. 9-30) échappe en partie à cette interprétation, puisqu'il distingue nettement entre dialectique et philosophie. Mais le sens univoque qu'il retient, en l'occurrence, pour le terme de "philosophie", en l'identifiant à ce qu'il appelle improprement "ontologie scientifique", —ce qui dans son esprit se réduit à l'étude de l'*ousia*—, dissimule toute la subtilité de l'analyse d'Aristote dans *Meta. B* et *Γ*. Sans nous attarder ici sur les difficultés qu'il y a chez Aristote à réduire l'universalité du savoir à la seule problématique de l'*ousia* (voir à ce propos les études de W. Leszl, citées ci-dessus n. 8), il faut néanmoins souligner que la complexité de la problématique métaphysique (comme ontologie, ousiologie et théologie) reflète en même temps la complexité des notions de philosophie et de philosophe. En fait, Aristote cherche, dans ces textes, à cerner, entre autres, le statut du philosophe en tant qu'il est celui qui est capable de spéculer sur toutes choses. A ce titre, l'activité propre au philosophe n'est pas tributaire seulement de l'*objet* de telle ou telle discipline philosophique, mais également de la *manière commune* d'aborder ces différentes perspectives. C'est cette manière (τρόπος τῆς δυνάμεως) qui est expressément mise en valeur dans le texte fondamental *Meta. Γ 2*, 1004b17-27, où se révèle la spécificité de la démarche philosophique comme γνωριστική. Mais cette démarche ne s'identifie pas avec ce qu'Aristote appelle "philosophie première", qui distingue sa recherche métaphysique des autres formes de la philosophie. Pour ne pas avoir discerné cette nuance, Evans échoue finalement à pénétrer le rapport profond existant entre philosophie et dialectique. Pourtant nombreux sont les points de son analyse qui devraient retenir l'attention, comme par exemple la distinction qu'il établit entre dialectique aristotélicienne et dialectique platonicienne, en relevant notamment le caractère scientifique de celle-ci et le caractère non scientifique, voire préscientifique de celle-là. Mieux, dans son déroulement même, son exposé se voit contraint d'affirmer qu'il existe, dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, un autre sens du terme "philosophie" (p. 34). N'ayant cependant pas, auparavant, appréhendé la portée de cet autre sens pour la *Métaphysique*, il le dissimule complètement, se contentant de retenir comme seul sens important celui qu'il rapporte à l'"ontologie scientifique". On notera d'ailleurs ici que les données qui soutiennent son argumentation à ce propos ne semblent pas toujours fondées. C'est ainsi que le passage de *Metaph. Γ 2*, 1004b8-10, où Aristote paraît faire allusion aux Sophistes, en affirmant qu'ils n'ont rien compris au sujet de la notion d'*ousia*, est rapporté par l'auteur aux platoniciens (pp. 12ss.) Or, on ne peut être qu'étonné de pareille interprétation lorsqu'on sait quel rôle Platon a joué pour introduire cette notion d'*ousia* contre les Sophistes. Du reste, même s'il y avait quelque doute à ce sujet, la prise en considération, quelques lignes plus bas, de la sophistique à côté de la dialectique et de la philosophie serait incompréhensible si Aristote n'avait pas fait auparavant allusion aux Sophistes. D'autre part, l'utilisation que fait l'auteur du passage, manifestement apocryphe, *Meta. K 3*, 1061b7-10 (cfr A. Mansion, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, "Revue phil. de Louvain" 56 (1958) pp. 165-221), affaiblit considérablement sa thèse selon laquelle le terme de "philosophie" signifie "ontologie scientifique".

convient de pénétrer davantage la portée de la dialectique, et plus particulièrement son usage.

2. L'usage de la dialectique.

Comme on le sait, Aristote dénombre expressément trois applications de la dialectique: méthode d'entraînement intellectuel, moyen efficace dans les rapports interhumains et, enfin, instrument³⁸ pour la philosophie ou, si l'on préfère, pour les sciences théoriques³⁹. Bien que la première de ces applications soit peu intéressante pour notre propos, il est cependant utile de rappeler que, dans la mesure où la dialectique est une "technique", on est d'autant plus apte à en faire l'usage qu'on s'exerce à la critique⁴⁰, ce qui signifie aussi que l'usage de la dialectique, à la fois dans les rapports interhumains et dans les sciences théoriques, implique nécessairement, et préalablement, une expérience pratique. Les deux autres usages de la dialectique que nous avons retenus ne sont pas sans importance pour notre propos.

Nous venons de voir que, sur le plan de la discussion, la dialectique se caractérise, sinon exclusivement, du moins habituellement, par son pouvoir réfutatif (ἔλεγχος), et y donc agit le plus souvent comme un procédé d'épreuve et de critique (πειραστική). Or, nous avons également relevé que cette fonction critique est celle que retient Aristote en *Métaph.* Γ 2, lorsqu'il rapproche et distingue dialectique et philosophie. Il semble donc bien que ce soit à ce niveau, par le caractère critique qui la caractérise, que la dialectique met en contact ses deux principaux usages, c'est-à-dire son usage dans le domaine de la communication et dans celui de la connaissance. A telle enseigne que l'on peut supposer que, si les *Réf. soph.*, où cette spécification critique est le plus clairement établie, sont effectivement, comme on le croit généralement, un appendice des *Topiques*, et datent par surcroît d'une époque assez proche, cette fonction concerne nécessairement la troisième de ses applications retenues dans *Top.* I 2, c'est-à-dire sa vocation "examinatrice" (ἐξεταστική) à propos de la science⁴¹. Ce contact possible

38. *Top.* VIII 14, 163b11.

39. Cfr. *Top.* I 2, 101a25ss. Dans la mesure où les Anciens ne distinguaient pas nettement entre science et philosophie, nous ne pensons pas qu'il faille s'attarder sur la question, comme le font Berti (*art. cit.*, pp. 48-49) et Aubenque (*art. cit.*, p. 20, n. 1). Nous verrons plus loin, cependant, que c'est ailleurs qu'il faut situer le sens de l'expression τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. Si bien que nous pouvons dire, dès à présent, que la traduction de cette expression par "sciences théoriques" est elle-même elliptique.

40. C'est d'ailleurs là le sens profond de toute l'analyse détaillée des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*.

41. *Top.* I 2, 101b3.

entre le plan de la communication et celui du savoir scientifique à travers la fonction critique de la dialectique, indique que la science peut faire usage, à un certain niveau, d'un procédé analogue à celui dont se sert la communication. Mais ce niveau, on s'en doute, n'est pas celui de la science démonstrative en tant que telle, où la démonstration se confond en effet avec la science. Mais s'il est exclu que la dialectique puisse fonctionner comme méthode de la science proprement dite, en tant que celle-ci s'affirme sur le mode de la démonstration, rien ne l'empêche d'agir sur un autre plan, comme procédé introductif à la science, et notamment comme méthode d'établissement, tout à la fois, des principes communs et propres de la science, des définitions et des prémisses⁴². Nous verrons dans quelques instants que tel est d'ailleurs l'esprit d'Aristote quand il analyse dans les *Top.* I 2, l'usage scientifique de la dialectique. Cependant, pour bien comprendre la possibilité de ce double usage de la dialectique, mais aussi la distinction qu'il requiert, il faut commencer par approfondir le double caractère que nous avons retenu ci-dessus pour la dialectique, à savoir son caractère universel et réfulatif.

Que la dialectique soit susceptible de présenter un usage varié n'est pas étranger au fait qu'elle est applicable par n'importe qui sur n'importe quel problème suscitant un embarras. Nous avons vu, en effet, que pour Aristote tous les hommes, même les ignorants, en font l'usage, en tant que tous s'efforcent de mettre à l'épreuve, dans une certaine mesure, ceux qui prétendent savoir⁴³. Mais il faut préciser ici que ce qui distingue le commun des hommes d'un vrai dialecticien, c'est que le premier fait sans art (*ἀτέχνως*) ce que le second accomplit avec art et méthode (*ἐντέχνως*)⁴⁴. D'où il ressort qu'en dépit du fait que la dialectique est à la portée de tout le monde, elle est cependant mieux servie par un homme plus doué et mieux informé sur la question. Partant d'une telle constatation, on a essayé de rapprocher le dialecticien de ce qu'Aristote appelle parfois "l'homme cultivé"⁴⁵: pour une "technique" (*τέχνη*) déterminée, l'homme cultivé est plus apte que le commun des hommes à juger au même titre que le connaisseur, ou du moins pas plus mal que lui⁴⁶. En vérité toutefois, rien n'autorise, à partir des textes du Stagirite, l'assimilation à une seule et même personne de l'homme cultivé et du dialecticien, bien qu'on puisse dire de l'homme cultivé qu'il est un dia-

42. Cfr Berti, *art. cit.*, pp. 56-59. Voir *infra*.

43. *Réf. soph.* 11, 172a33-36.

44. *Ibid.*, 152a33-36.

45. Cfr Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, chap. III.

46. *De part. anim.* I 1, 639a1-10; cfr *Pol.* III 11, 1282a2-7; *Eth. Nic.* I 1, 1094b23; 1095a1.

lecticien. Par ce biais se réalise un passage possible de l'usage de la dialectique sur le plan de la communication à son usage sur le plan de la connaissance. Ce passage est rendu possible par le fait que le savoir est la racine même de la dialectique, mais en tant que non-savoir, comme autre que le savoir. De telle sorte qu'une fois que la dialectique se voit attribuer une certaine valeur de technicité, elle ne saurait être totalement étrangère à une certaine compétence, même si celle-ci est de l'ordre de la critique et de la réfutation. Cette compétence est telle qu'elle peut assurer un sens, une orientation déterminée à la critique, au point que cette dernière devienne critique d'un certain savoir. Mais il ne faut pas surestimer, plus que les textes d'Aristote ne le permettent, cette capacité de l'homme cultivé et du dialecticien⁴⁷. L'homme cultivé, grâce à sa culture, et le dialecticien, grâce à sa technique, ont certes le pouvoir de juger avec pertinence des données scientifiques et des situations⁴⁸; mais aussi perspicaces qu'ils soient, ils ne sauraient jamais parvenir à constituer, pour chaque domaine particulier, un "double" du savant; ils peuvent, tout au plus, pour paraphraser ici Aristote lui-même, juger de quelque chose aussi bien ou, si l'on préfère, pas plus mal que le savant⁴⁹. Notons d'ailleurs que dans les *Réf. soph.*, le Stagirite souligne que l'examen des réfutations propres à chaque science relève de la compétence du savant, alors que les réfutations qui procèdent de principes communs, et qui ne sont le propre d'aucune "science" déterminée, sont du ressort du dialecticien⁵⁰. Il en résulte qu'on ne peut attribuer, à l'homme cultivé ou au dialecticien, au niveau de la science proprement dite, aucune compétence, même critique, qui ne soit d'abord accomplie par le savant

47. Comme le fait notamment Aubenque, qui souligne que c'est "à l'homme cultivé qu'il appartient d'assigner à chaque savant, plus généralement à chaque 'spécialiste' le genre de discours qui convient à son objet" (*op. cit.*, p. 285). Aubenque tire cette conclusion en partant d'un passage de l'*Eth. à Nicom.* que nous citons dans la note suivante. Mais comme on pourra le constater sans peine, il en déduit des conséquences que celui-ci ne semble pas autoriser.

48. *De part. anim.* I 1, 639a5. Voir aussi *Eth. Nic.* I 3, 1094b23-27: "c'est la marque d'un homme cultivé d'exiger seulement, pour tout genre d'étude, la précision que comporte la nature du sujet. Ce serait aussi absurde d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que de réclamer d'un rhéteur des démonstrations" (tr. P. Aubenque). Comme on peut donc le constater, ce passage n'implique pas, comme le soutient Aubenque, qu'il appartienne à l'homme cultivé d'assigner quoi que ce soit à chaque savant, mais tout simplement que l'homme cultivé doit être capable de comprendre que chaque savant doit adapter son étude en fonction de son objet.

49. Cfr note 46 ci-dessus.

50. *Réf. soph.* 9, 170a26-39. Notons qu'Aubenque qui cite ce passage, passe sous silence la première partie concernant la science (cfr *op. cit.*, p. 257 n. 5).

lui-même. Car le fait, pour un savant, d'avoir la science, ne le dispense pas d'être critique⁵¹. La différence entre le savant et l'homme cultivé à propos d'une "technique" ou d'une science déterminée, réside en ceci qu'en plus de sa capacité critique qu'il partage avec l'homme cultivé, le savant s'applique à la recherche positive de ce dont il est question⁵². Dans ces conditions, si l'homme cultivé présente le caractère sans conteste "merveilleux"⁵³ de pouvoir juger convenablement toutes choses, c'est parce qu'il puise cette capacité dans la seconde des trois applications possibles de la dialectique, à savoir celle qui concerne le dialogue et la discussion. Cet usage de la dialectique s'appuie au départ sur l'aptitude essentielle de l'homme de pouvoir juger et critiquer. Mais pour ce qui est plus spécialement de l'homme cultivé, cet usage s'accomplit tout à la fois avec art et méthode, et selon un certain savoir, une certaine culture. Ce savoir cependant indispensable à sa culture, ne le rend pas plus capable que l'homme du commun d'établir des prémisses et les principes de la science, ni même les principes en vertu desquels et à partir desquels il entreprend sa critique. Ainsi apparaît d'emblée un débordement au niveau des compétences, qui indique clairement qu'il appartient à d'autres qu'à l'homme cultivé d'établir les principes. Mais ici encore la

51. *De part. anim.* I 1, 639a8-10: "nous considérons, d'une part, dit Aristote, l'homme cultivé comme étant pour ainsi dire, à lui tout seul, un critique de toutes choses, tandis que nous considérons, d'autre part, le savant comme étant un critique seulement pour une 'nature' déterminée". Ce passage rejoint donc celui des *Réf. soph.* que nous venons de citer (voir note précédente). Cfr aussi *Eth. Nic.* I 3, 1094b27-28.

Notons, d'autre part, qu'Aubenque altère le sens de la dernière partie du texte, dans la mesure où il traduit: "tandis que l'autre n'est compétent que sur une nature déterminée" (nous soulignons). Cette traduction lui permet d'attribuer au *seul* homme cultivé la capacité de juger, ce qui ne va pas de soi. Il nous semble que P. Louis (coll. Budé) traduit assez bien la nuance. Certes, à première vue, il ne s'agit là que d'un simple détail. Il n'est pas moins vrai, toutefois, que ce détail entraîne des effets considérables dans la problématique d'Aubenque, qui partant de la constatation que "le discours de l'homme cultivé n'est pas le discours du savant", mais qu' "il en diffère en ce qu'il est critique" (*op. cit.*, p. 283), assure un pouvoir à nos yeux exorbitant à l'homme cultivé au détriment du philosophe proprement dit, qui n'est pas envisagé en tant que tel. Pareille position ne pouvait qu'aboutir à la thèse bien connue du philosophe français selon laquelle la philosophie comme étude de l'être, dans l'impossibilité de se constituer comme science, serait, chez Aristote, seulement simple dialectique.

52. Cfr *Pol.* III 11, 1082a4-5; *Eth. Nic.* I 3, 1094b28-1095a2. Si on voulait trouver à tout prix un certain avantage du côté de l'homme cultivé par rapport au savant, on pourrait dire que la spécificité de l'homme cultivé réside en ce qu'il peut se comporter de la même façon à l'égard, non seulement d'une "technique" ou d'une science, mais de toutes choses. Mais là encore, qu'est-ce qui empêcherait le savant d'être lui-même un homme cultivé?

53. Selon l'expression d'Aubenque.

dialectique joue son rôle: c'est le troisième usage possible de la dialectique retenu par Aristote.

En effet, le Stagirite montre dans les *Top.* I 2, que la dialectique peut servir "aux sciences théoriques" (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας), au moins à deux niveaux: 1^o au niveau de la constitution des prémisses scientifiques, dans la mesure où le développement d'une aporie (τὸ διαπορῆσαι) permet de mieux discerner le vrai du faux⁵⁴; 2^o au niveau de la découverte des principes premiers de chaque science (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην), c'est-à-dire des principes propres et indémontrables de chaque science⁵⁵, ainsi d'ailleurs que des principes communs, sans lesquels aucune science n'a de sens⁵⁶; car, dit Aristote, "il est impossible 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; et il est nécessaire, si l'on veut en traiter, de recourir à ce qui existe d'idées admises (ἔνδοξα)⁵⁷ à propos de chacun de ces principes. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement"⁵⁸. En d'autres termes, la dialectique peut intervenir dans les sciences théoriques sur deux plans différents: au niveau des prémisses et au niveau de l'ensemble des principes les concernant — c'est-à-dire sur deux plans qui ne sauraient, sans pétition de principe, faire l'objet d'une démonstration. Avec ces applications possibles de la dialectique, on passe donc à son usage proprement *philosophique*. Nous verrons, en effet, qu'il appartient au philosophe d'établir les principes fondamentaux des sciences, et plus spécialement tous les principes qui font l'objet de la métaphysique (en tant qu'elle est science universelle). Mais la question qui se pose est de savoir si pareille interprétation ne transgresse pas les affirmations d'Aristote qui paraissent, du moins à première vue, limiter l'usage de la dialectique aux sciences théoriques en tant que celles-ci sont des sciences particulières. En vérité il n'en est rien. Car, pour Aristote, la philosophie elle-même, telle qu'il cherche à l'établir dans le traité de *Métaph.*, —et ceci indépendamment du fait de savoir s'il parvient à réaliser ou non cette tâche⁵⁹—, est bien

54. *Top.* I 2, 101a34-36.

55. *Ibid.* 101a36-37.

56. Le problème est de savoir si Aristote inclut, dans cette expression "principes premiers de chaque science", les principes communs (axiomes). Bien que l'expression soit vague, elle est néanmoins suffisamment générale pour comprendre également ces principes, sans lesquels aucune science n'a de sens à ses yeux.

57. C'est-à-dire en partant de considérations ayant quelque valeur.

58. *Top.* I 2, 101a37-b3. Tr. J. Brunschwig.

59. Peu importe de savoir, en effet, si Aristote a réussi dans cette tâche ou si, au con-

elle-même une science théorique; elle est même la science théorique par excellence, en tant qu'elle aboutit à la théologie⁶⁰. Ce qui est donc dit de l'application *scientifique* de la dialectique dans les *Top.* I 2, est également valable pour son application philosophico-métaphysique. Rien n'autorise en l'occurrence une distinction entre science et philosophie sur le plan de l'activité dialectique⁶¹. Tout au plus peut-on y discerner une distinction dans l'ordre des compétences, les fondements de chaque science et les axiomes communs ressortant de la compétence du philosophe proprement dit, les principes de chaque science plutôt de la compétence du savant⁶². Toujours est-il que, dans les deux cas, l'usage de la dialectique fait son apparition sur un plan très élevé, où règne l'exigence de l'indémontrable (ἀναπόδεικτον)⁶³. A ce niveau donc, il est surtout question de science, non plus démonstrative, mais des principes⁶⁴, et la dialectique s'y présente comme un instrument de cette science supérieure qui présente un caractère foncièrement philosophique. C'est ce qui explique pourquoi Aristote parle, dans le passage en question des *Topiques*, de κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστῆμαι, c'est-à-dire de sciences qui sont en rapport avec la philosophie, ou plus exactement, qui sont *selon* la philosophie, *selon la méthode* philosophique. En d'autres termes, comme nous l'avons déjà signalé en note⁶⁵, la traduction de l'expression κατὰ φιλο-

traire, il a échoué, comme le soutient Aubenque dans son interprétation originale de la métaphysique d'Aristote. Ce problème ne peut être soulevé, en vérité, qu'une fois le problème de méthode éclairci et résolu.

60. Comme on le sait, le rapport entre théologie et science universelle soulève, chez Aristote, une antinomie essentielle, qui se résume dans la compatibilité ou l'incompatibilité entre science particulière et science universelle. Comme dans le cas précédent, nous croyons que ce problème ne trouvera une solution satisfaisante que lorsque le problème de la méthode d'Aristote sera résolu.

61. Et ceci contrairement à ce que soutient Berti (*La dialettica in Aristotele, op. cit.*, pp. 56ss.), à savoir que l'usage scientifique de la dialectique est seulement introductif, alors que son usage philosophique serait total. Nous verrons, en effet, que l'usage à la fois scientifique et philosophique de la dialectique est principalement introductif. Nous verrons que le seul à avoir rencontré le problème est Lugarini (*Aristotele e l'idea della filosofia*, pp. 157ss.).

62. Cfr *Meta.* E 1. Voir l'interprétation donnée par Berti, *Physique et métaphysique selon Aristote, Naturphilosophie bei Arist. und Theophrast*, Heidelberg 1966, pp. 18-31.

63. *Sec. anal.* I 3, 72b18-20.

64. Comme on le sait, il existe chez Aristote, à côté de l'application de la dialectique, un autre moyen d'appréhender les "principes", à savoir l'activité de l'intellect (νοῦς). Il est certain que l'existence de cette double activité soulève une importante difficulté, que nous n'aborderons pas dans cette étude, dans la mesure où l'activité de l'intellect ne concerne pas le rapport, qui seul est l'objet de cette étude, entre dialectique et philosophie.

65. Voir note 39 ci-dessus.

σοφίαν ἐπιστήμαι par “sciences proprement dites”⁶⁶ ou “sciences théoriques”⁶⁷, est certes correcte dans une première approximation, mais elle est néanmoins trop elliptique, puisque, chez Aristote, l’expression “science proprement dite” renvoie généralement à la démonstration⁶⁸, c’est-à-dire à une activité qui est ici expressément exclue. On pourrait même, le cas échéant, traduire cette expression par “sciences des principes”; mais nous préférons la traduction plus littérale par “sciences qui se rapportent à la méthode philosophique”, dans la mesure où, nous le verrons, elle correspond davantage à la pensée d’Aristote. Quoi qu’il en soit, il faut constater que dans le texte en question des *Topiques*, il s’agit de faire prévaloir l’usage de la dialectique au niveau des “sciences des principes”, ces principes pouvant être d’ordre proprement scientifique ou d’ordre métaphysique. Pour bien éclairer cette double perspective, il nous paraît utile d’aborder de plus près le problème de la science chez Aristote.

3. Application scientifique de la dialectique.

Les interprètes modernes d’Aristote n’ont pas manqué de souligner qu’il existe une discordance importante entre la théorie de la science exposée par le philosophe dans les *Sec. anal.*, et sa pratique de la science telle qu’il l’exerce dans son oeuvre scientifique, plus particulièrement dans sa métaphysique et ses oeuvres physiques. Nombreuses sont les explications qui ont été proposées à ce sujet⁶⁹, mais aucune ne semble encore avoir fait l’unanimité. Ces explications viennent d’ailleurs d’être critiquées avec perspica-

66. Selon l’expression de Berti.

67. Selon l’expression d’Aubenque.

68. *Anal. post.* I 2, 71b17-19: “Par démonstration, dit Aristote, j’entends l’inférence scientifique, et j’appelle scientifique une inférence dont la possession même constitue pour nous le savoir scientifique”.

69. Par exemple, F. Solmsen, *Die Entwicklung der arist. Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, pp. 254-293; M. Grene, *A portrait of Aristotle*, Chicago 1963, pp. 97-103; 192 n. 1; F. Dirlmeier, *In Magna Moralia*, Darmstadt 1966, pp. 155-6; 175. Ces auteurs soutiennent que les termes de syllogisme et de démonstration doivent être pris dans un sens plus souple dans la pratique que dans les *Sec. anal.* D’autres, par contre, comme par exemple W. Kullman, *Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles*, dans *Synousia* (numéro offert à W. Schadewaldt), 1965; plus anciennement, déjà G. Grote (*Aristotle*, 1880, p. 210) et H. Steinthal (*Geschichte des Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1890, I, p. 192) soutiennent avec beaucoup d’autres, que le domaine de l’application de la science démonstrative ne s’étend pas chez Aristote à toutes les sciences, mais seulement aux sciences mathématiques, les autres sciences requérant des méthodes moins rigoureuses, ce qui expliquerait l’absence de démonstration dans tous ces traités.

cité par Barnes dans une importante étude⁷⁰. Rendant plus évidentes certaines remarques dispersées⁷¹, cet auteur montre d'une façon très convaincante, que la démonstration scientifique chez Aristote ne porte que sur un savoir *achevé*. Par sa théorie de la démonstration, Aristote ne cherche pas à montrer au savant comment il devrait conduire sa recherche, mais donne seulement un mode didactique pour *reconstituer* le savoir scientifique. Cette approche didactique s'avère par surcroît comme étant aussi rigoureuse et plus vraie. Aussi apparaît-il que "la théorie de la démonstration offre une description formelle de la façon dont un corps achevé de connaissance devrait être présenté et enseigné"⁷². Ajoutons à cette thèse de Barnes, que chez Aristote la démonstration n'est pas seulement cela, mais aussi un mode de *preuve* du savoir achevé. Toujours est-il qu'en retenant de la sorte comme tâche essentielle de la démonstration la reconstitution formelle d'un savoir achevé, Barnes rend possible une distinction radicale entre l'intention des *Sec. anal.* et la pratique scientifique dans l'oeuvre d'Aristote. D'où il ressort clairement qu'il n'y a pas d'antinomie entre ces deux groupes d'écrits, puisque leur tâche respective est tout autre.

Mais si le philosophe britannique nous montre d'une façon remarquable quel est le statut de la science démonstrative des *Sec. anal.*, il ne dit rien à propos de la portée exacte de la pratique scientifique dans les traités d'Aristote à prétention scientifique, comme par exemple la *Phys.* Il faudrait donc aller plus loin qu'il ne le fait et chercher à mettre en évidence le statut de la pratique scientifique qui s'y déploie. Il va de soi que cette tâche ne peut être menée dans la présente étude. Nous donnerons néanmoins quelques indications à ce sujet, en vue notamment de rendre plus claire la suite de notre argumentation concernant le rapport entre dialectique et philosophie.

Il est d'abord utile de remarquer que le mode d'exposition d'Aristote pour l'ensemble de son oeuvre (ce qui vaut donc également pour l'*Organon*) est de l'ordre de la recherche, ou plus exactement de sa reconstitution retrospective. Or, de ce fait même, la dialectique joue un rôle important dans l'ensemble des traités. Par conséquent, on ne peut perdre de vue qu'au terme de son analyse sur l'usage de la dialectique dans les *Top.* I 2, Aristote souligne que, si la recherche des principes appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement, c'est parce que sa vocation examinatrice (ἐξεταστική) trace le chemin (ὁδὸν) vers les principes de

70. J. Barnes, *Aristotle's Theory of Demonstration*, "Phronesis" 14-15 (1969-70), pp. 123-152.

71. Notamment de G. Grote, H. Maier, E. Kapp, S. Mansion, E. Weil, P. Wilpert, W. Weiland, etc.

72. J. Barnes, *art. cit.*, pp. 143-147.

toutes les disciplines⁷³. Cette universalisation du rôle de la dialectique dans l'ordre du savoir, plus exactement du savoir en tant que recherche (ζήτησις), signifie non seulement que la dialectique concerne la science proprement dite, mais aussi l'éthique, la politique, la métaphysique, la méthodologie même, etc. Dans toutes ces disciplines, le rôle de la dialectique comme instrument fondamental d'*argumentation* est essentiel. Mais ce rôle, il faut bien le souligner, n'est pas exclusif⁷⁴, car la dialectique est habituellement un procédé réfutatif⁷⁵ qui se présente par surcroît d'une façon interrogative⁷⁶. Or, dans la démarche effective d'Aristote, ce procédé est toujours complété par une argumentation *positive* qui fait apparaître, au delà de la réfutation des différentes doctrines sur le problème posé (πρόβλημα), la pensée propre du philosophe. C'est là un point capital du mode d'exposition d'Aristote dans l'ensemble de son oeuvre et plus particulièrement dans ses ouvrages à caractère scientifique, qui ne semble pas avoir suffisamment attiré l'attention de ses interprètes⁷⁷. Cette démarche est d'autant plus importante qu'elle révèle la différence entre dialectique et philosophie. Mais pour commencer, illustrons ce point par deux exemples tirés du traité de *Physique* — dont l'exposé se situe par excellence sur le plan de la problématique des principes.

Dans *Phys. I*, où il est question de l'étude du "devenir", Aristote commence par parcourir et critiquer quelques unes des opinions de ses prédécesseurs sur la question (chap. 2-5), ce qui le conduit à soulever un certain nombre de problèmes, d'apories, et notamment une aporie fondamentale (ἀπορίαν ἔχει πολλήν) à propos du nombre des principes (chap. 6). Or, au cours de cette recherche, essentiellement critique, c'est-à-dire dialectique, il ne se contente pas de réfuter les thèses de ses prédécesseurs, mais il entre-

73. *Top.* I 2, 101b2-4.

74. *Ibid.* 101b2: τοῦτον... ἐστίν. 75. *Ibid.* II 1, 109a8-10: πρῶτον... ἀνασκευάζειν.

76. *Ibid.* I 10, 104a8-11: ἔστι... ἔνδοξος.

77. Certes, les anciens commentateurs d'Aristote ont souvent paraphrasé son exposé de telle manière que certaines de ses thèses ont été présentées sous une forme sinon démonstrative, du moins déductive. Mais en procédant de cette façon, ils ont certainement dépassé, non sans ingéniosité il est vrai, à la fois la lettre et l'esprit des textes d'Aristote (cfr W. Wieland, *Die arist. Physik*, p. 59 n. 1; J. Barnes, *art. cit.*, p. 125). Par contre, certains interprètes modernes ont bien discerné l'existence d'un raisonnement autre que dialectique dans l'oeuvre du Stagirite, mais n'ont pas saisi néanmoins la portée exacte de ce procédé, puisqu'ils se sont contentés d'y voir seulement un raisonnement déductif (cfr F. Solmsen, *Dialectic without the Forms*, dans *Aristotle on Dialectic*, Oxford 1968, p. 53, n. 1; A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain, pp. 206-225; 210; I. Düring, *Aristotle Protrepticus*, Göteborg 1961, pp. 198-9. Nous verrons tout de suite (cfr note 79) que seul Lugarini a senti le problème tel qu'il se pose réellement chez Aristote.

prend de développer les apories et même d'entamer une critique manifestement constructive, au cours de laquelle il interprète, disons même en quelque sorte "récupère" le discours de ses prédécesseurs dans le contexte de sa propre pensée. Il montre, par exemple, que certains de ses devanciers avaient déjà reconnu la nécessité d'un substrat (ὕποκειμενον) pour le devenir (chap. 6, 189b1ss.). Mais ce moment positif, constructif de son analyse, n'est en vérité que la préparation à une argumentation exclusivement positive, qui apparaît au chap. 7, où le philosophe expose sa propre conception du devenir. Cette analyse, qui n'a plus rien à voir avec la dialectique, exprime le moment du dénouement, de l'euporie sur le nombre et la nature des principes du devenir, et n'est en fait rien d'autre qu'une argumentation constructive. S'il est vrai qu'Aristote ne parle nulle part *ex professo* de cette argumentation (à l'exception de quelques indications en *Métaph.* B 1), alors qu'il s'emploie longuement à établir les règles de la dialectique, il n'en demeure pas moins que celle-ci rentre dans ce mode d'exposition, fréquent dans son oeuvre, qu'on appelle habituellement mode aporétique ou diaporématique. Dans les exemples que nous venons de retenir, tous les moments de ce procédé aporétique sont maintenus : moment de l'embarras (aporie), moment du développement de l'aporie (diaporie) et moment du dénouement ou de la solution (euporie). La dialectique n'apparaît en fait que dans les deux premiers moments, et plus spécialement dans l'étape où se développe la diaporie. D'ailleurs, le rapport entre dialectique et moment diaporétique n'a pas échappé à certains interprètes d'Aristote⁷⁸. Par contre, le moment positif et constructif de son argumentation a été jusqu'ici passé sous silence⁷⁹. Or, ce moment semble bien, du moins pour ce qui est de l'exemple que nous venons de retenir, jaillir dès la diaporie; mais ce n'est certainement par là une règle⁸⁰.

78. Par exemple, Aubenque, Berti, Lugarini, Wieland, etc.

79. A l'exception de Lugarini qui souligne, dans son étude sur la métaphysique d'Aristote que nous avons déjà citée, que l'indentification qu'il avait défendue entre dialectique et philosophie, dans son article "Dialettica e filosofia in Aristotele", n'avait plus à ses yeux de valeur. Un approfondissement ultérieur, dit-il, à la lumière de son étude nouvelle, l'avait convaincu de la nécessité de revoir ses conclusions. D'où il ressort que, chez Aristote, la dialectique ne concerne, dans la méthode aporétique, que les deux premiers moments (aporétique et diaporétique), le moment de l'euporie étant un moment scientifique, où Aristote tente de formuler un "discours" exprimant la chose même (*Aristotele e l'idea della filosofia*, pp. 168, n. 30).

80. En effet, il n'y a pas chez Aristote d'utilisation uniforme de l'aporétique, mais une méthode générale qui s'adapte aux différentes circonstances et à chaque cas particulier. Aubenque nous semble avoir bien soulevé certaines difficultés à ce propos (cfr *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, dans *Aristote et les problèmes de méthode*, pp. 3-19).

L'importance de l'argumentation positive à côté de l'usage de la dialectique en science, peut être relevé dans un autre passage de la *Phys.*, où l'aporétique affirme nettement sa présence. C'est le cas notamment de la problématique du lieu, au livre IV. Au moment d'établir, en effet, la définition du lieu, Aristote se rend compte qu'il existe d'innombrables difficultés (πολλὰς ἀπορίας)⁸¹. Mais contrairement à ce qui se passe pour la problématique du devenir, qui constitue une problématique originaire de la pensée grecque, celle du lieu ne paraît pas avoir suscité quelque embarras chez ses prédécesseurs (προηπορημένον), de sorte qu'elle n'a jamais trouvé une solution quelconque (προηυπορημένον)⁸². Ne pouvant partir, dès lors, de considérations anciennes comportant quelque valeur (ἔνδοξα), Aristote prend comme ἔνδοξα, comme donnée d'analyse, les considérations générales du sens commun sur la question de l'existence du lieu. A partir de cette sorte de "matériau première", il dégage peu à peu différentes difficultés sur la nature du lieu, qui aboutissent à mettre en question son existence même. Au point qu'il doit conclure, au terme du chap. 1, qu'"à partir de ces difficultés, il ressort que non seulement la question de l'essence, mais également celle de l'existence implique nécessairement une discussion critique (ἀπορεῖν ἀναγκαῖον)"⁸³. Cette aporie conduit le Stagirite à développer les apories, au cours du chap. 2, qui amènent au dénouement même du problème de l'existence du lieu, mais aggravent néanmoins les difficultés relatives à son essence⁸⁴. Aussi se voit-il contraint de poursuivre le moment de la diaporie au cours du chap. 3, ce qu'il confirme lui-même par la conclusion finale du chapitre: "telles sont, dit-il, les difficultés que nous avons analysées (ταῦτα μὲν οὖν ἔστω διηπορημένα)"⁸⁵. Mais au cours de cette recherche, Aristote prépare un certain nombre de données que l'on retrouve dans la suite de son exposé comme constituant des propriétés du lieu, ce qui indique aussi que le moment diaporétique est déjà constructif. Toutefois, l'exposé vraiment constructif du dénouement qui aboutit à la définition même du lieu, est entrepris au cours du chap. 4; il se poursuit d'ailleurs dans le chap. 5, où un certain nombre de difficultés restées en suspens trouvent leur solution — difficultés qui ne concernent cependant pas l'essence du lieu, mais diverses données que la doctrine du lieu permet de résoudre. Cela permet au Stagirite d'énoncer, à un moment donné, cette phrase caractéristique: "il est manifeste, d'après cela, qu'une pareille définition du lieu

81. *Phys.* IV 1, 208a32-33.

82. *Ibid.* 208a34-36.

83. *Ibid.* 209a30.

84. *Ibid.* 2, 210a11-13.

85. *Ibid.* 3, 210b31.

résout toutes les difficultés embarrassantes (φανερὸν δ' ἐκ τούτων ὅτι καὶ αἱ ἀπορίαι λύονται ἂν οὕτω...)"⁸⁶.

On pourrait relever dans la *Phys.* mais également dans l'ensemble des ouvrages de physiques, beaucoup d'exemples de cette sorte, où la dialectique est *intégrée* dans une méthode plus vaste qui n'est autre que l'aporétique. C'est parce que la plupart de ces ouvrages cherchent à mettre des principes en relief, que la méthode qui y domine est cette méthode aporétique. A ce niveau, en effet, la méthode démonstrative est sans valeur et, par conséquent, l'analyse doit s'appuyer, au départ, sur des ἐνδοξα. Mais on constatera aussi, dès lors, qu'à ce niveau la dialectique elle-même s'avère insuffisante comme telle. Certes, son rôle est fondamental, mais il doit être complété par une argumentation constructive qui établit une connaissance positive. Il n'empêche qu'on peut se poser la question de savoir quel est le statut exact de cette argumentation positive et constructive au niveau de la "science des principes" dont il est question ici. Il semble bien, en vertu du passage de *Top.* I 2, concernant l'usage de la dialectique, que cette argumentation est la méthode philosophique. Cela, on se souvient, est expressément confirmé, par ailleurs, par le passage fondamental de *Métaph.* Γ 2, qui distingue nettement entre dialectique et philosophie — le rôle de la première étant de critiquer et celui de la seconde d'établir un savoir, une connaissance. Mais de la sorte se pose une nouvelle question: le terme de philosophie, en l'occurrence, peut-il s'appliquer à la fois à la métaphysique et aux sciences proprement dites? Au risque de nous répéter, rappelons les données que nous avons retenues ci-dessus à ce propos: d'abord, la métaphysique est pour Aristote une science proprement dite ou, plus exactement, une science des principes (science de l'être en tant qu'être, ainsi d'ailleurs qu'une théologie)⁸⁷; ensuite, la physique, tout comme d'ailleurs d'autres sciences, est également qualifiée par Aristote de "philosophie"⁸⁸; enfin, lorsqu'il est question de l'utilité de la dialectique en science ou en métaphysique, Aristote parle le plus souvent de "philosophie"⁸⁹ ou, comme on l'a vu, de "science se rapportant à la méthode philosophique"⁹⁰. Ces données nous ont permis de distinguer dans le terme de "philosophie" à la fois un sens qui exprime un discours et une méthode spécifiques sur le plan de "la science des prin-

86. *Ibid.* 5, 212b23-24.

87. Sur la philosophie première, voir par exemple, *Meta.* E 1, 1026a16; *Phys.* I 9, 191a36; *ibid.* II 2, 194b14; *De caelo* I 8, 277b10.

88. Voir note 36 ci-dessus.

89. *Top.* VIII 14, 163b4-16; I, 155b1-16 (où il est plutôt question de "philosophe"); 3, 158a31-b4 (où le terme de "philosophie" est sousentendu); *Réf. soph.* 16, 175a5-12.

90. *Ibid.* I 2, 101a27; 101a34-b4.

cipes”, et un sens se rapportant à philosophie première ou à philosophie seconde qui représente des sciences déterminées⁹¹. Pour préciser maintenant cette distinction, on peut ajouter que la première de ces expressions s’intègre dans la méthode aporétique, alors que la seconde concerne plutôt l’étude d’un objet déterminé. La philosophie comme méthode n’a pas d’objet déterminé, mais établit une connaissance et concerne la vérité⁹², tandis que la philosophie comme science se rapporte toujours à un objet déterminé. Lorsque Aristote rapproche dialectique et philosophie, il pense au premier de ces deux sens du terme “philosophie”⁹³. A telle enseigne qu’on peut dire que l’aporétique, considérée pleinement et dans tous ses moments, est bien chez Aristote la méthode philosophique par excellence — même si le terme de “philosophie”, en tant qu’il exprime une démarche qui fait connaître, concerne plus spécialement le moment du dénouement (euporie). Cette méthode associe tout à la fois le *problème*, la *réfutation* et l’*argumentation positive*. Qui plus est, cette démarche est applicable, tant au niveau de la recherche des principes des sciences particulières, qu’au niveau de la recherche des principes de la métaphysique, comme nous allons le voir. Par suite, pour conclure cette étude sur l’usage scientifique de la dialectique, il faut dire que la dialectique, prise au niveau de la science, présente seulement un caractère *introductif*, même s’il s’avère que ce caractère est essentiel dans la mesure où, chez Aristote, aucun problème ne peut être éclairci sans critique préalable. A elle seule, en effet, la dialectique ne peut constituer les prémisses et principes scientifiques.

4. Application métaphysique de la dialectique.

Que l’on trouve la théorie de l’aporétique exposée seulement dans la *Métaph.*, au livre B consacré aux apories de la métaphysique, suffit, nous semble-t-il, pour indiquer qu’on ne saurait réduire la méthode philosophique chez Aristote à la seule dialectique⁹⁴. Car, on ne voit pas comment ce qui vient d’être établi pour la démarche aporétique dans la *Physique* ne serait pas valable pour la *Métaph.* Bien que l’exposé d’Aristote sur sa conception de l’aporétique soit bref et concis, on peut néanmoins y décèler quelques éléments qui attestent un débordement nécessaire de la dialectique par une démarche plus constructive. “Pour ceux qui cherchent, dit-il, à résoudre

91. Voir note 37 ci-dessus et la fin de l’analyse du point 2^o sur l’usage de la dialectique.

92. Voir notes 30, 31, 32, et 35 ci-dessus, ainsi que *Meta.* a 1, 993b20.

93. Cela est du reste impliqué par le fait que la dialectique est une *méthode* et jamais une discipline. Toute autre interprétation conduit, nous semble-t-il, à une incompatibilité.

94. Comme le font, par exemple, Aubenque, Berti et Leszl.

une difficulté (εὐπορήσαι), il est utile de l'examiner d'abord soigneusement (προὔργου τὸ διαπορήσαι); car la solution définitive d'une difficulté (εὐπορία) consiste dans le dénouement (λύσις) des difficultés posées antérieurement, puisqu'il est impossible de défaire un noeud en ignorant sa nature"⁹⁵. Dans ce passage qui inaugure l'exposé aporétique, tous les moments qui la constituent apparaissent d'emblée. Et d'entrée, Aristote semble bien insister sur l'importance de l'analyse de l'aporie, c'est-à-dire sur le moment diaporétique. Mais un élément, à première vue sans conséquence, émerge dans le déroulement de son écriture, précisément: lorsqu'il dit qu' "il est impossible de défaire un noeud en ignorant sa nature (λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν)"⁹⁶. Car, en indiquant qu'il faut *défaire* le noeud, cet exemple manifeste clairement la portée du moment où se *dénoue* une aporie: ce moment implique nécessairement une *activité* bien positive qui déborde l'*examen* préalable, destiné à comprendre comment le noeud est fait. Dès lors, dans la façon dont Aristote entame l'exposé de sa conception aporétique, se distinguent la part de ce qui appartient au moment "négatif" de l'examen et de l'épreuve, et la part de ce qui appartient au moment "positif" de la solution. Dans la suite de l'exposé, Aristote insiste d'ailleurs de nouveau sur l'importance du moment diaporétique tout en faisant apparaître la nécessité d'une démarche positive. "L'embarras (ἡ ἀπορία), dit-il, que rencontre la pensée, indique qu'elle est embarrassée à propos d'une chose, car, en tant qu'elle est dans l'embarras, elle ressemble aux hommes enchaînés; comme ceux-ci, en effet, il lui est impossible d'aller de l'avant (προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν)"⁹⁷. Pour "aller de l'avant" (activité constructive), il faut donc déblayer le terrain (activité critique). Cette double activité est confirmée par la suite du texte: "c'est pourquoi, dit-il, il faut avoir considéré auparavant toutes les difficultés, d'abord pour les raisons que nous venons d'évoquer, et ensuite parce que chercher sans avoir, au préalable (πρῶτον), examiné les difficultés (τοῦ διαπορήσαι), c'est ressembler à ceux qui marchent sans savoir où il faut aller, c'est même s'exposer à ne pouvoir discerner si, à un moment donné, on a trouvé, ou non, ce qu'on cherchait. La fin de la recherche, en effet, n'apparaît pas alors clairement; elle n'est manifeste qu'à celui qui s'est posé préalablement les difficultés (τῷ προηπορηκότι)"⁹⁸. Ici encore, donc, l'exposé d'Aristote est clair: on ne peut entreprendre une recherche sans avoir *au préalable* (πρῶτον) développé les apories (διαπορή-

95. *Meta.* B 1, 995a27-30.

96. *Ibid.* 995a29-30.

97. *Ibid.* 995a30-33.

98. *Ibid.* 995a33-b2.

σαι), car cette recherche ne pourrait alors être orientée vers la fin, le but souhaité, à savoir la connaissance. Si le Stagirite parle en l'occurrence d'un *premier* moment dans la recherche, c'est qu'il considère qu'il en existe un *second*. Dès lors, au moment dialectique de l'aporétique succède nécessairement un moment constructif qui exprime le dénouement, la fin de ce qui est posé comme problème à résoudre. Et ce moment constructif n'est pas seulement une réponse à une question (qui exprime un problème), mais la reconstitution d'une recherche⁹⁹.

Que la théorie de l'aporétique, telle qu'elle est exposée en *Métaph.* B 1, conduite à ces constatations, nous paraît très important, car nous y découvrons ce qui est pour Aristote la méthode philosophique par excellence. Toute la *Métaph.*, en effet, se déploie en fonction de cette méthode: l'énumération des apories au livre B, leur développement à partir de ce livre et leur solution dans le reste du traité en est la preuve la plus concrète. Mais pour le lecteur qui lit ce traité d'Aristote, la consécration de cette méthode comme méthode propre à la philosophie ne s'accomplit qu'au livre Γ 2, lorsque le Stagirite distingue nettement entre dialectique et philosophie, en assurant à cette dernière l'établissement d'une connaissance. Objectivement, cependant, cette méthode est mise en oeuvre dès le livre A, où nous trouvons effectivement une analyse aporétique de la causalité. Dans la mesure où la mise en oeuvre de cette méthode (qu'il ne rappelle qu'au moment où il doit traiter des apories) repose sur une présupposition connue de son auditoire, Aristote n'avait pas à distinguer expressément entre dialectique et philosophie. Ce n'est que fortuitement, à l'occasion de l'attribution d'un contenu concret —et non plus formel, comme dans le cas de la méthode aporétique— à la philosophie première, qu'il déplace le problème, comme on l'a vu, du plan de l'objet vers le plan de l'activité et de la méthode¹⁰⁰. Mais cet élément fortuit, cette parenthèse, tombe à point, puisqu'il nous permet de comprendre que la philosophie est plus que la dialectique, qu'elle est une méthode de connaissance (γνωριστική). Et c'est parce que la philosophie est une telle méthode de connaissance que la science philosophique en tant que telle, c'est-à-dire la métaphysique, peut prétendre, comme ci-dessus la science, à une connaissance des principes. Dès lors, l'application

99. On notera ici que lorsqu'il rapproche dialectique et philosophie, au début des *Top.* VIII 1, Aristote souligne qu'alors que la démarche interrogative est essentielle pour la dialectique, elle n'est qu'accessoire pour la philosophie. "Jusques et y compris la découverte des lieux, dit Aristote, la recherche est la même pour le philosophe et le dialecticien; mais dès lors qu'on les range et qu'on formule les interrogations, c'est l'office propre du dialecticien" (155b7-10).

100. Voir supra note 37.

métaphysique de la dialectique aboutit aux mêmes résultats que son application scientifique: la dialectique, en effet, ne sert qu'à introduire, à déblayer le terrain pour le savoir philosophique.

On pourrait illustrer ici ce point de vue par un ensemble d'exemples tirés de la *Métaph.*, en prenant chaque fois comme référence différentes apories du livre B. Ces apories sont, en effet, posées pour la plupart comme problèmes à résoudre, développées dialectiquement et résolues selon une argumentation positive. Mais cette étude demande un approfondissement systématique des nombreuses questions que pose la *Métaph.* Aussi nous contenterons-nous d'un seul exemple pour illustrer notre thèse: à savoir l'étude des axiomes, en particulier du principe de non-contradiction. Cet exemple est, on le sait, celui qu'on retient généralement pour défendre la thèse selon laquelle la méthode philosophique et la dialectique sont une seule et même chose. Nous allons voir que le problème est en vérité plus complexe, que cette thèse n'est vraie que partiellement, c'est-à-dire juste aussi longtemps que l'application de la dialectique réfute les partisans des opinions contradictoires¹⁰¹. Pour ce faire, nous n'envisagerons pas le problème du principe de non-contradiction en lui-même, comme on le fait généralement, mais nous le traiterons dans son contexte propre, en partant de l'aporie qui l'introduit pour la première fois, au livre B.

Cette aporie fait suite à la toute première aporie que pose Aristote, une fois sa théorie de l'aporétique mise en chemin. "La première aporie, dit-il, concerne les difficultés qui ont déjà trouvé leur développement (διηπόρησαμεν) dans l'introduction, à savoir si l'étude des causes appartient à une seule ou à plusieurs sciences; elle concerne aussi le problème de savoir si les premiers principes de l'*ousia* sont le seul objet de la science qui est recherchée, ou bien si cette science ne s'occupe pas aussi des principes qui sont à la base de la démonstration, tels que: 'est-il possible, ou non, d'affirmer et en même temps de nier une seule et même chose?' et des autres principes de ce genre"¹⁰². En d'autres termes, la question qui se pose est celle de savoir si en plus de la recherche des principes de l'*ousia* et des causes, la métaphysique doit s'occuper aussi des axiomes qui sont à la base de la démonstration, c'est-à-dire de la science ou des sciences achevées. En fait, ces considérations préliminaires ne font que poser l'aporie; son développement ne commence qu'à partir du second chapitre du livre B, une fois introduit l'ensemble des

101. Parmi les nombreuses études à ce propos, on retiendra ici celle de J. P. Anton, *On Aristotle's Principle of Contradiction. Its Ontological Foundations and Platonic Antecedents*, "Φιλοσοφία" 2 (1972) pp. 266-280; 274ss., qui résume assez bien, et en même temps thématise le point de vue traditionnel sur la question — fondé sur la démarche réfutative.

102. *Meta.* B 1, 995b4-10.

apories¹⁰³. Aristote oppose deux thèses contradictoires: l'une, qui affirme qu'il n'appartient pas plus à la science de l'*ousia* qu'aux autres sciences d'étudier les axiomes, l'autre, au contraire, qui soutient qu'une seule et même science, celle du philosophe, devrait s'occuper de toutes ces choses¹⁰⁴. Le problème ainsi posé, les données pour une analyse dialectique sont établies. La solution de l'aporie survient seulement au livre Γ, 3. Mais, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, Aristote ne s'applique pas à *réfuter* l'une de ces deux thèses: il s'engage d'emblée dans une argumentation bien *positive* au profit de la seconde thèse. "Il nous faut dire maintenant, dit-il, s'il appartient à une science unique ou à des sciences différentes, d'étudier, en même temps que l'*ousia*, les vérités qui en mathématiques sont appelées axiomes. Il est manifeste, précise-t-il, que leur examen est l'objet d'une seule et même science, et que cette science est celle du philosophe. En effet, les axiomes embrassent l'universalité des êtres, et non pas tel genre particulier, à l'exclusion des autres. Et si tous les hommes se servent des axiomes, c'est parce que les axiomes appartiennent à l'être en tant qu'être, et que chaque genre est être; il ne s'en servent toutefois que dans la mesure qui convient, c'est-à-dire dans la mesure où s'étend le genre sur lequel portent leurs démonstrations. Par conséquent, puisqu'il est évident que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres (car l'être est ce qui est commun à toutes choses), c'est de la connaissance de l'être en tant qu'être que relève également l'étude de ces vérités"¹⁰⁵. Et un peu plus loin: "qu'il appartienne ainsi au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la nature de toute *ousia*, d'examiner aussi les principes du raisonnement syllogistique, cela est évident. Mais l'homme qui a la connaissance la plus parfaite en quelque genre que ce soit, doit être aussi celui qui est le plus à même d'énoncer les principes les plus fermes de l'objet en question. Par conséquent, celui qui connaît les êtres en tant qu'êtres doit être capable d'établir les principes les plus fermes de tous les êtres. Or, celui-là, c'est le philosophe; et le principe le plus ferme de tous se définit comme étant celui au sujet duquel il est impossible de se tromper: il est nécessaire, en effet, qu'un tel principe soit à la fois le mieux connu de tous les principes (car l'erreur porte toujours sur ce qu'on ne connaît pas) et inconditionné"¹⁰⁶. Ce principe, dont la possession est nécessaire pour la connaissance de tout être quel qu'il soit¹⁰⁷, n'est autre que le

103. *Ibid.* 2, 996a18ss., mais en particulier à partir de 996b26ss.

104. *Ibid.* 2, 996b26-997a15.

105. *Ibid.* Γ 3, 1005a19-29 (tr. Tricot).

106. *Ibid.* 1005b5-14 (tr. Tricot).

107. Aristote l'énonce en ces termes: "il est impossible que le même attribut appar-

principe de non-contradiction¹⁰⁸. Peu importe ici de savoir comment Aristote établit ce principe dialectiquement, ou plutôt philosophiquement. L'important est de constater qu'en réponse à l'aporie du livre B concernant la science qui doit traiter de la question des axiomes, Aristote attribue au philosophe ce privilège, sans réfuter des hypothèses contraires que lui-même soulève pourtant. Son argumentation est, en l'occurrence, à peine dialectique; elle est néanmoins conduite avec *rigueur*, et aboutit même à l'euporie. Il semble donc bien exister chez lui une argumentation constructive qui déborde la dialectique, mieux, qui peut même la remplacer. Cette argumentation, qui fait connaître, n'est autre que l'argumentation philosophique proprement dite.

Mais il y a plus. Car non seulement le problème de savoir à qui appartient d'étudier les axiomes est ainsi introduit abruptement et sans référence préalable à une analyse dialectique, mais le principe de non-contradiction lui-même est d'emblée affirmé comme étant le principe le plus sûr de tous sans aucune analyse préliminaire. Dans ce dernier cas, il est vrai, Aristote entreprend une réfutation en règle des thèses adverses à partir du chap. 4. Mais le fait qu'il anticipe cette analyse prouve suffisamment qu'ici le procédé habituel de la réfutation est en quelque sorte transgressé. On pourrait d'ailleurs ajouter que le Stagirite ne parle pas exactement de procédé dialectique (διαλεκτική), en cet endroit, comme c'est le cas le plus souvent dans sa pensée, mais d'une façon inhabituelle de "démontrer de manière réfutative" (ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς)¹⁰⁹. Cette expression un peu insolite fait état d'un procédé qui est *plus* qu'une simple dialectique, puisqu'il y est question de "démonstration" — alors même qu'à ce niveau, toute démonstration au sens strict du terme est exclue¹¹⁰. Quel que soit le sens de cette expression, il est manifeste qu'elle recèle une élément *positif* que n'a pas le procédé dialectique en tant que tel; ce qui se matérialise, du reste, dans les faits, puisque la démarche d'Aristote en cet endroit aboutit à quelque chose de positif, à savoir la preuve de l'existence du principe de non-contradiction comme principe d'ordre ontologique.

En effet, l'analyse d'Aristote, notamment dans le chap. 4, est fort subtile: il part d'une analyse de la signification et de la communication, où il relève la nécessité de la signification dans la communication¹¹¹; puis il

tienne et n'appartienne pas, en même temps, au même sujet et sous le même rapport" (1005b 19-20).

108. Cfr *ibid.* 1005b20ss.

109. *Ibid.* 4, 1006a11-12; a16-17.

110. *Ibid.* 1006a17-18.

111. *Ibid.* 1006a18-24.

fait apparaître l'unité de ce qui est signifié et le rattachement de cette unité à l'essence de ce qui est signifié¹¹²; enfin, en partant d'une réflexion sur cette unité de signification sans laquelle il ne peut y avoir de discours signifiant, il remonte à la pensée, laquelle doit aussi avoir un objet *un*, car, dit-il, "on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique"¹¹³. Ces deux derniers moments de son argumentation, le premier en fondant l'unité de la chose signifiée, le second l'unité de la pensée, situent en fait le problème sur le plan de l'être et de la connaissance — ce qui au demeurant, d'une part, est confirmé par la suite de l'analyse, et d'autre part, confirme l'exposé qui précède. Ce caractère ontologique du principe de non-contradiction indique en vérité qu'Aristote situe le problème au niveau non seulement de l'être mais surtout au niveau de la *connaissance* de l'être. Qu'il suffise de remarquer, à ce propos, qu'au moment où il affirme que ce principe est un "inconditionné", le Stagirite souligne qu'il est tel précisément parce qu'il est nécessaire à la *connaissance* de *n'importe quel étant*¹¹⁴. Il ressort de là que le principe de non-contradiction n'est lié au langage naturel que parce qu'il est d'abord un principe de la connaissance de l'étant¹¹⁵. Au point de vue méthodologique, pareille situation conduit à la constatation qu'on ne peut fonder, en l'occurrence, le caractère ontologique du principe sur la seule argumentation réfutative; pareille fondation requiert nécessairement une argumentation positive qui atteste la spécificité de la démarche philosophique. Cette situation devrait entraîner comme conséquence principale que la métaphysique (philosophie première) ne peut être réduite à une simple dialectique; elle paraît bien être, au contraire, une science déterminée, fondée grâce à la démarche philosophique.

En guise de conclusion, toute provisoire, de cette étude, nous pouvons dire qu'Aristote semble bien faire la part de ce qui appartient à la dialectique proprement dite et de ce qui la déborde et la complète. De la sorte, la philosophie comme démarche du savoir assure sa propre originalité, non seulement en suppléant le manque de la dialectique, mais en accomplissant pleinement le cheminement aporétique. Sans la démarche philosophique qu'elle présuppose, l'aporétique ne peut réaliser sa fin ou, pour ainsi dire, son entéléchie. En fait, la démarche philosophique est telle qu'en faisant usage de l'aspect critique de la dialectique, elle parvient à achever le passage de ce qui est plus intelligible pour nous vers ce qui est plus intelligible en soi.

112. *Ibid.* 1006a28-34.

113. *Ibid.* 1006a34-b10; b10.

114. *Ibid.* 3, 1005b5ss.; b14-16.

115. Cfr *ibid.* 1005b21ss.

ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Περίληψη.

Οί διαδοχικές μεταπολεμικές μελέτες που έχουν αφιερωθῆ στη διαλεκτική του Ἀριστοτέλους ἔδειξαν πὼς ἡ λειτουργία αὐτῆ τῆς νόησης δὲν εἶναι κατώτερη ἀπὸ τὴν ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη, ὅπως νόμιζαν παλαιότερα οἱ σχολιαστὲς του. Ἡ διαλεκτικὴ παρουσιάζει πράγματι συνάφεια παρόμοια μὲ ἐκείνη τῆς ἀποδεικτικῆς ἐπιστήμης, καὶ ἔχει ἀντικείμενο πῶς πλατὺ καὶ ποικίλο. Δίχως ν' ἀσχολῆται μὲ ὅλα τὰ πράγματα, ἡ διαλεκτικὴ ἀσχολεῖται, ὡστόσο, μὲ ὅλα τὰ προβλήματα, δηλαδὴ μὲ ὅ,τιδήποτε δημιουργεῖ ἀπορίες. Οὐσιαστικά, ἡ διαλεκτικὴ χρησιμοποιεῖται ἄτεχνα ἀπὸ κάθε ἄνθρωπο καὶ ἔντεχνα ἀπὸ τοὺς μεμνημένους στὰ μυστικά της. Ὁ καθολικὸς αὐτὸς χαρακτήρας της ὀφείλεται, κυρίως, στὴν ἐλεγκτικὴ ιδιότητά της, χάρις στὴν ὁποία παρουσιάζεται ὡς μέθοδος πειραστικὴ καὶ κριτικὴ, πὺ ἀναπτύσσεται βασικά μὲ ἐρωτήσεις καὶ ἀπαντήσεις. Γιὰ τὸν λόγον αὐτὸν ἡ χρῆση τῆς διαλεκτικῆς δὲν περιορίζεται στὶς ἀνθρώπινες συναλλαγές, ἀλλὰ ἀφορᾷ ἐπίσης καὶ τὴν ἐρευνα τῶν ἀρχῶν τῆς ἐπιστήμης, ἀκόμη καὶ τῆς μεταφυσικῆς. Ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ἡ διαλεκτικὴ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθῆ πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, δηλαδὴ στὶς ἐπιστῆμες πὺ ἀπαιτοῦν φιλοσοφικὴ μέθοδο. Στὸ ἐπίπεδο αὐτὸ ἡ λέξις «φιλοσοφία» δὲν σημαίνει «μεταφυσικὴ» ἢ γενικώτερα «θεωρητικὴ ἐπιστήμη», ὅπως συμβαίνει τοῦτο στὶς ἐκφράσεις «φιλοσοφία πρώτη» ἢ «φιλοσοφία δευτέρα», ἀλλὰ συγκεκριμένη μέθοδο. Ἡ μεθοδολογικὴ αὐτὴ σημασία τῆς φιλοσοφίας εἶναι πρωταρχικὴ: συνυφαίνει τὴ σχέση μεταξὺ μεθόδου καὶ γνώσης, καὶ θεμελιώνει ἔτσι τὴ διαφορὰ μεταξὺ διαλεκτικῆς καὶ φιλοσοφίας. Ἡ διαλεκτικὴ, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι μέθοδος πειραστικὴ γιὰ ὅσα ἡ φιλοσοφία παράγει γνώση. Μὲ ἄλλα λόγια, χάρις στὸν ἐλεγκτικὸν χαρακτήρα της, ἡ διαλεκτικὴ εἶναι μέθοδος κριτικὴ καὶ μᾶλλον ἀρνητικὴ, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία εἶναι οὐσιαστικὰ θετικὴ ἐπιχειρηματολογία. Πῶς συγκεκριμένα, τὸ προκαταρκτικὸ καὶ διαπορητικὸ στάδιο τῆς ἀπορητικῆς μεθόδου ἀνήκει στὴ διαλεκτικὴ, ἐνῶ τὸ τελειωτικὸ καὶ εὐπορητικὸ τῆς στάδιο ἀνήκει μᾶλλον στὴ φιλοσοφία. Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου, πὺ συναντοῦμε στὰ περισσότερα συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπως λόγου χάρις στὴ *Φυσικὴ* ἢ στὴ *Μεταφυσικὴ*, δείχνει πράγματι πὼς τὸ στάδιο τῆς εὐπορίας δὲν περιορίζεται στὴν κριτικὴ, ἀλλὰ σὲ θετικὴ ἐπιχειρηματολογία πὺ δημιουργεῖ γνώση.

Βρυξέλλες

Lambros Couloubaritsis

