

Université de Montréal

Dialectique, science et induction : la recherche  
aristotélicienne de la vérité

Par  
Étienne Rouleau

Département de philosophie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade  
de maître ès arts (M.A.) en philosophie

Avril 2021

© Étienne Rouleau

Université de Montréal

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire, intitulé :  
Dialectique, science et induction : la recherche  
aristotélicienne de la vérité

Présenté par :  
Étienne Rouleau

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché  
Président-rapporteur

Louis-André Dorion  
Directeur de recherche

Elsa Bouchard  
Membre du jury

## Résumé et mots-clés

L'intérêt que porte ce mémoire à la méthodologie de la recherche aristotélicienne de la vérité le confine à un examen précis des étapes préliminaires de cette recherche, dans l'objectif de surmonter une conception trop simplifiée de l'opposition entre la science et l'opinion chez Aristote. S'ancrant dans une présentation des fonctions de la dialectique, telles que décrites par le philosophe dans les *Topiques*, cette enquête entend fournir une comparaison étroite entre les méthodes dialectique et apodictique. Plus précisément, elle est le lieu d'une déconstruction des préjugés qui sous-tendent une lecture traditionnelle des *Seconds analytiques*, selon laquelle (1) la méthode apodictique doit guider la recherche scientifique et (2) l'épistémologie d'Aristote est radicalement fondationnaliste. La lecture, alternative, de ce traité que propose ce mémoire lui permet d'assouplir les conditions imposées par Aristote aux prémisses du syllogisme apodictique, de manière à exploiter les nuances qui s'inscrivent dans la distinction qu'il opère entre le mieux connu par nature et le mieux connu pour nous. Ce faisant, la frontière entre la dialectique, qui part des idées accréditées, et l'apodictique, qui part de prémisses vraies, se révèle moins franche et la notion d'*epistēmē*, moins « scientifique » au sens moderne du terme. Enfin, cette lecture alternative des *Seconds analytiques* est mise à contribution pour l'examen de l'hypothèse, inspirée d'un essai d'Owen (1961), selon laquelle le chapitre II, 19 de ce traité fournirait les pistes de réflexion permettant d'élucider, en même temps que le rôle de l'induction, celui de la dialectique dans le cheminement vers les premiers principes.

Mots-clés : Aristote, *endoxa*, *epistēmē*, *phainomena*, dialectique, démonstration, apodictique, *Topiques*, *Seconds analytiques*, connaissance.

## Abstract and keywords

The attention this master's thesis gives to the aristotelian method towards truth confines it to a precise examination of the preliminary steps of this method, in order to distance itself from an oversimplified opposition between science and opinion in Aristotle. Starting from a presentation of the functions of dialectic, as described by the philosopher in the *Topics*, this inquiry intends to provide a close comparison between the methods of dialectic and demonstration. More precisely, it aims to deconstruct the presuppositions underlining a traditional reading of the *Posterior analytics*, according to which (1) demonstrative method should provide a guide for scientific research and (2) Aristotle's epistemology is radically foundationalist. The alternative reading this study suggests to adopt allows it to ease the conditions imposed by Aristotle on the premises of apodictic syllogism, as ways to exploit the distinction he makes between what is better known by nature and what is better known for us. In doing so, the frontier between dialectic, which starts from accredited ideas, and demonstration, which starts from true premises, appears to be less opaque and the concept of *epistēmē*, less "scientific" in the modern sense. Finally, this alternative reading of the *Posterior analytics* is put to contribution in examining the hypothesis, inspired by an essay from Owen (1961), regarding the possibility for the last chapter (II, 19) of this treatise to help us elucidate, both at the same time, the role of induction and that of dialectic in the path towards truth.

Keywords: Aristotle, *endoxa*, *epistēmē*, *phainomena*, dialectic, demonstration, apodictic, *Topics*, *Posterior analytics*, knowledge.

## Liste des abréviations

### a. Ouvrages du *Corpus Aristotelicum*

<i>APr.</i>	.....	<i>Premiers analytiques</i>
<i>APo.</i>	.....	<i>Seconds analytiques</i>
<i>EE</i>	.....	<i>Éthique à Eudème</i>
<i>EN</i>	.....	<i>Éthique à Nicomaque</i>
<i>GA</i>	.....	<i>Génération des animaux</i>
<i>HA</i>	.....	<i>Histoire des animaux</i>
<i>Mét.</i>	.....	<i>Métaphysique</i>
<i>Phys.</i>	.....	<i>Physique</i>
<i>Top.</i>	.....	<i>Topiques</i>
<i>SE</i>	.....	<i>Réfutations sophistiques</i>
<i>Sens.</i>	.....	<i>De la sensibilité et du sensible</i>

### b. Autres expressions

PNC	.....	Principe de non contradiction
PTE	.....	Principe du tiers Exclu
Suiv.	.....	Suivant

## Table des matières

1. La méthode dialectique d'Aristote.....	5
1.1. Remarques historiographiques préliminaires .....	5
1.1.1. Genèse d'une réflexion sur l'évolution d'Aristote.....	6
1.1.2. La posture méthodologique de T. H. Irwin .....	8
1.1.3. L'évolution de la méthode aristotélicienne .....	10
1.2. L'utilité de la dialectique d'après les <i>Topiques</i> .....	12
1.2.1. Les fonctions techniques de la dialectique .....	12
1.2.2. Approfondissement : la fonction pédagogique de la dialectique.....	15
1.2.3. L'habitude et l'excellence de la technicienne.....	18
1.2.4. L'utilité philosophique de la dialectique.....	20
1.3. Vers une lecture statique du corpus aristotélicien.....	25
1.3.1. Retour sur la position d'Irwin.....	26
1.3.2. La critique de Berti .....	28
1.4. Conclusion du chapitre .....	32
2. La lecture traditionnelle des Seconds analytiques .....	33
2.1. L'opposition entre la dialectique et la science.....	34
2.1.1. Le syllogisme.....	34
2.1.2. Les prémisses déductives.....	35
2.2. La fonction de la démonstration .....	40
2.2.1. La démonstration et la méthode de la recherche scientifique.....	41
2.2.2. Retour sur les propriétés de la prémisses démonstrative.....	46
2.2.2.1. La priorité épistémique.....	47
2.2.2.2. La hiérarchie des démonstrations .....	49
2.2.3. Approfondissement de la critique.....	52
2.2.3.1. Relativisation de l'impact du scepticisme sur la pensée d'Aristote .....	52
2.2.3.2. La démonstration serait un outil de transmission du savoir .....	53
2.2.3.3. La dimension subjective de la démonstration .....	55
2.2.3.4. Retour sur des passages problématiques .....	56
2.3. La disposition cognitive à comprendre.....	57
2.3.1. La compréhension absolue et la compréhension relative.....	60
2.3.2. L'enseignement et la compréhension .....	62
2.4. Conclusion du chapitre .....	65
3. Le cheminement vers les premiers principes des sciences.....	66
3.1. Remarques préliminaires au sujet des <i>φαινόμενα</i> .....	66
3.2. Le problème de l'induction dans les <i>APo.</i> , II, 19 .....	71

3.2.1. Les approches intuitionniste et empiriste .....	73
3.2.2. Difficulté supplémentaire .....	76
3.2.3. Résumé de la solution de Bronstein .....	77
3.3. Le rapport des <i>APo</i> , II, 19 à l'épistémologie platonicienne .....	79
3.3.1. La problématisation des deux questions de départ .....	80
3.3.2. Le problème de l'origine de la connaissance des premiers principes .....	81
3.4. L'empirisme de la solution d'Aristote .....	84
3.4.1. La connaissance chez les animaux .....	85
3.4.2. La différence spécifique de l'être humain .....	88
3.4.3. L'induction et la connaissance de l'universel .....	90
3.4.3.1. Précisions au sujet du raisonnement inductif .....	91
3.4.3.2. L'expérience et l'universel .....	94
3.4.3.3. La fonction de l'induction .....	97
3.5. Conclusion du chapitre .....	100
4. Aboutissement de l'enquête .....	102
4.1. Le principe de l'art .....	104
4.2. Retour sur l'utilité philosophique de la dialectique .....	106
BIBLIOGRAPHIE .....	110

## Dialectique, science et induction : la recherche aristotélicienne de la vérité

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. (*Métaphysique* [*Mét.*],  $\alpha$ , 993a30-b3)<sup>1</sup>

La lecture de ce texte, célèbre pour avoir ouvert la réflexion du livre  $\alpha$  de la *Mét.*<sup>2</sup>, nous porte à réfléchir, non seulement au statut de la connaissance, mais également à la nature de sa recherche. De prime abord, il s'y trouve affirmé que la vérité est quelque chose d'accessible – c'est-à-dire que tous y ont part dans une certaine mesure –, en même temps qu'elle est difficile à atteindre. Cela signifie que le fait que l'on dise quelque chose de vrai sur la nature n'implique pas nécessairement qu'on soit apte à rendre compte des raisons pour lesquelles les choses sont telles qu'elles sont. Ainsi, l'affirmation d'Aristote sous-entend, comme il sera clair par la suite, qu'il y a une distinction fondamentale entre la connaissance de l'expert – dont la caractéristique la plus éminente « est de considérer le pourquoi [ $\tau\omicron\ \delta\iota\omicron\tau\iota\ \theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ] » (*Seconds analytiques* [*APo.*], I, 14, 79a24)<sup>3</sup> ou la cause première des choses – et le savoir que possède le commun des mortels.

Une bonne manière de nous familiariser avec ces remarques est d'invoquer l'*Éthique à Nicomaque* [*EN*], traité fournissant d'après nous un exemple frappant de la conception aristotélicienne de l'apprentissage. Se questionnant sur la nature du bien, le philosophe se garde dans cet ouvrage d'avancer d'entrée de jeu une définition, faisant plutôt précéder ses propres conceptions par une doxographie, c'est-à-dire par l'examen des opinions admises qui, tout en étant connues de tous, « émergent le plus ou semblent présenter quelque argument. » (*EN*, I, 2, 1095a29-30)<sup>4</sup> Puisqu'il considère la connaissance comme quelque chose d'accessible, Aristote défend qu'il y ait un bénéfice à

---

<sup>1</sup> Toutes les fois que nous citerons la *Mét.* d'Aristote, nous reconduirons la traduction de Duminil et de Jaulin (2014). Par ailleurs, notons que pour alléger notre appareillage bibliographique, nous consignerons dans ce mémoire toutes nos références aux textes anciens dans le corps du texte et renverrons en bas de page le lecteur lorsque nous nous référerons à la littérature secondaire.

<sup>2</sup> L'authenticité de ce traité a fait l'objet d'un débat auquel nous ne prendrons point activement part dans ce travail. Compte tenu des nombreux échos, tant au sein de la *Mét.* qu'ailleurs dans le corpus, de ce texte liminaire du livre  $\alpha$ , nous considérons que la doctrine qu'il présente est aristotélicienne. La suite de notre réflexion devrait permettre, en ce sens, d'identifier plusieurs textes d'Aristote qui en expriment les mêmes idées. Au sujet de l'authenticité de *Mét.*,  $\alpha$ , nous renvoyons la lectrice à Berti (2008c), qui présente l'état de la question.

<sup>3</sup> Sauf indication contraire, nous citons dans cette étude les *APo.* dans la traduction de Pellegrin (2014a). Par ailleurs, notons que les textes grecs que nous citons proviennent tous de ce qui a été établi sur la plateforme en ligne du *Thesaurus Linguae Graecae*. Comme l'examen critique des sources manuscrites dépasse le champ de nos compétences, nous devons prendre pour acquis les textes que nous avons consultés grâce à cette ressource.

<sup>4</sup> Nous reprenons dans ce mémoire la traduction de l'*EN* de Bodéüs (2014).

retirer de l'attention que l'on porte aux idées de nos prédécesseures<sup>5</sup>, dans la mesure où celles-ci nous permettent d'entamer nos propres recherches en ayant déjà à l'esprit une ébauche de ce qui est à comprendre.<sup>6</sup> En particulier, lorsque notre raisonnement se penche sur des matières qui admettent une grande variabilité (p. ex. si nous cherchons à définir la justice, le bien, etc.), Aristote accepte que l'on se contente « de montrer le vrai à gros traits, c'est-à-dire en l'esquissant » (*EN*, I, 1, 1094b19-20). En ce sens, le premier moment de la progression vers l'expertise est nettement marqué par la dimension *sociale* de la recherche de la vérité. C'est en effet en tant qu'elle est en dialogue avec les théories concurrentes que notre conception se développe, attendu qu'il lui faille bien se construire à partir de quelque chose. Si nous pouvons prétendre qu'elle ait progressé, c'est parce que nous en avons d'abord une version préliminaire, informée par notre étude de nos devancières. Sans ce rapport dialogique, c'est-à-dire *dialectique*, avec les opinions d'autrui, nous n'aurions aucune idée de la nature de l'objet de nos recherches; or, ainsi que le demande Aristote, « comme des archers, ne serions-nous pas, avec une cible, mieux en mesure d'atteindre ce qu'on doit? » (1094a24)

S'il faut donc nous montrer, pour Aristote, reconnaissant envers les penseuses qui nous ont précédé, leurs opinions nous ayant permis de formuler les nôtres (cf. *Mét.*, α, 993b12-19)<sup>7</sup>, il n'est cependant pas nécessaire que nous tenions compte de la *totalité* des théories ou des arguments qui ont été formulés. Malgré qu'il considère que la plupart des gens soient aptes à dire des choses vraies, et qu'en cela, la recherche de la vérité est *facile*, le Stagirite maintient que la seule manière de réellement comprendre une chose, c'est d'atteindre sa cause ultime, le pourquoi de son être. En cela, la recherche

---

<sup>5</sup> Notre désir, dans ce mémoire, de féminiser systématiquement toutes les expressions qui le permettent se bute à une limite : les philosophes et les praticiens de la dialectique, dans l'antiquité grecque, étaient des hommes. Notre formulation sera donc souvent anachronique. Toutefois, nous sommes prêt à l'accepter, dans la mesure où cette faute, avouée et assumée, n'entame point notre capacité à décrire fidèlement ces pratiques dans notre étude. En dépit de ce qu'elles n'étaient pas ouvertes aux femmes jadis, elles le seront ici. Du reste, notre approche exégétique est déjà quelque peu détachée des contingences historiques en ne prenant pas la dialectique au sens strict, mais plutôt au sens large, en tant qu'échange ou raisonnement dialogique entre deux personnes qui partagent un intérêt pour le débat et une curiosité profonde pour la recherche. Dans la conviction que cela est tout à fait approprié et accessible à des *dialecticiennes*, poursuivons.

<sup>6</sup> C'est en effet ce que nous retenons de *Mét.*, α, 993b11-19, où l'opinion de l'un se présente pratiquement comme la cause de celle de l'autre (« sans Phrynis, il n'y aurait pas eu Timothée »), ainsi que de la démarche générale des premiers traités métaphysiques. À notre avis, nous retrouvons dans *l'Éthique à Nicomaque* ce qui dans la *Mét.* est appliqué sciemment : le caractère aporétique de *Mét.* B sert à nous mettre en contact avec un grand nombre d'opinions (c'était aussi la vocation de la doxographie du livre A), de manière à susciter la réflexion ou plutôt, à préparer le terrain pour l'investigation philosophique plus complexe, ancrée dans la confrontation d'importantes objections, qui va suivre (livre Γ) et pour la présentation par Aristote de ses propres définitions (livre Δ). De même, dans *l'EN*, le Stagirite considère qu'une ébauche de la définition du bien est un point de départ adéquat pour une recherche plus poussée, « puisqu'il faut sans doute esquisser d'abord et ensuite, reprendre le dessin. Mais on peut penser que chacun est à même de pousser plus avant et d'articuler de beaux détails au contour dessiné. Le temps aussi permet de trouver ce genre de détails ou y contribue efficacement. » (I, 7, 1098a21-24)

<sup>7</sup> Idée dont nous retrouvons les échos en *Mét.*, A, 3, 983b1-4 et B, 1, 995a24-b4.

de la vérité est une lourde affaire et ne peut être le propre que des seules philosophes ou scientifiques. Par conséquent, Aristote ne saurait dire qu'il nous faille être reconnaissant envers *toutes* les personnes qui se sont interrogées sur une question qui nous intéresse, mais seulement envers celles qui ont apporté une contribution pertinente à la réflexion commune; il y a donc chez lui l'idée d'une discussion qui mériterait plus qu'une autre notre attention et que la confrontation ou la mise à l'épreuve des opinions, centrale à la méthode dialectique, n'a pas une valeur absolue. Prise en son contexte social, la recherche de la vérité est un cheminement qui s'effectue à partir d'opinions admises (ἔνδοξα)<sup>8</sup> par des gens qui sont nécessairement liés par une même culture. Les théories d'autrui ne peuvent nous servir de point de départ que dans la mesure où elles représentent une tentative de définir un monde que nous avons avec elle en partage; or, notre perspective sur le monde étant fortement influencée par notre éducation morale et culturelle (παιδεία), force est d'admettre que notre discours sur celui-ci le sera également. Cette interprétation, que nous avons héritée de Martha Nussbaum (1982), nous permet de mieux comprendre pourquoi Aristote qualifie en *Mét.*, Γ, 4 la personne qui s'objecterait au principe de non-contradiction [PNC] de ce qu'on pourrait traduire par « inculte », disant en effet que c'est par ἀπαιδευσία<sup>9</sup> qu'elle exige une démonstration de l'indémontrable. Remettre en doute quelque chose que tous admettent, c'est-à-dire, rejeter jusqu'aux ἔνδοξα les plus solidement ancrées dans la culture, c'est faire la preuve, pour Aristote, qu'on n'a pas à être prise au sérieux. Ainsi, une philosophe n'est pas tenue de répondre à toutes les critiques : « [...] de fait, ceux qui demandent s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents ne méritent que d'être rabroués, et ceux qui demandent si la neige est blanche ou non ne méritent que d'être renvoyés à leurs sens » (*Topiques* [*Top.*], I, 11, 105a6-7)<sup>10</sup>.

La valeur de nos rapports philosophiques avec autrui n'est donc pas absolue, mais relative à ce qui est considéré, au sein de *notre* communauté, comme étant une manière pertinente de décrire le monde. Cela ne signifie pas que les seuls échanges bénéfiques pour la recherche de la vérité soient ceux qui s'instaurent entre des individus qui s'entendent sur toute chose. Aristote, lui-même, s'est opposé aux conceptions de nombreux philosophes, tout en soutenant l'importance de leurs théories pour son

---

<sup>8</sup> Une traduction alternative du terme d'« ἔνδοξα » par « idées accréditées » est également recommandée, puisqu'elle permet d'insister sur le fait que c'est parce qu'elles ont été professées par des individus bien informés que ces opinions font autorité ou qu'elles acquièrent leur caractère probable. Comme nous le verrons, en effet, les ἔνδοξα ont un statut distinct des opinions du « commun des mortels », et c'est parce qu'elles sont accréditées qu'elles sont invoquées par les dialecticiens en tant que prémisses de leurs raisonnements.

<sup>9</sup> La traduction par « ignorance » de ce terme a été critiquée par Nussbaum (1982 : p. 284). L'ἀπαιδευσία est un manque de παιδεία, d'éducation. De fait, il s'agit d'un type particulier d'ignorance, indiquant chez l'individu une méconnaissance des coutumes et des traditions propres à sa culture.

<sup>10</sup> Nos citations des *Top.* reconduisent dans ce mémoire la traduction de Brunschwig (2014).

propre développement. Cependant, un échange bénéfique doit minimalement s'effectuer à partir d'une entente sur certains principes fondamentaux, lesquels sont reconnus de tous et que seuls ceux et celles qui ont eu une mauvaise (ou différente) *παιδεία* rejetteraient. Ce n'est qu'avec ces individus, qui par exemple rejettent le PNC, qu'il est futile d'argumenter, tant les cibles que chacun des interlocuteurs se donnent à viser sont différentes. Si chaque enquête doit partir de quelque ébauche, il faut à tout le moins que les ébauches de chacune aient une certaine ressemblance, afin que le tout se peaufine et que la compréhension mutuelle progresse. De manière générale, nous pourrions donc dire que celle avec qui il est pertinent de discuter, est celle avec qui l'on partage le même désir d'apprendre et qui s'investira dans nos échanges en bonne foi (ce qui, pour Aristote, implique également qu'elle accepte un certain nombre de principes fondamentaux, que personne ne remet en question au sein de notre culture).

Il est de notre avis que la discussion dialectique représente le lieu caractéristique de ces échanges bénéfiques<sup>11</sup> entre des individus qui ont pour « tâche commune » (*Top.*, VIII, 11, 161a20) de définir, de s'enquérir sur la nature essentielle des choses qui les entourent. La contemplation, c'est-à-dire, l'atteinte par la philosophe des vérités élémentaires, non seulement est-elle visée par ces échanges, mais Aristote considère qu'elle représente la finalité ultime de la vie humaine. Que ce soit donc en raison de leur soif, proprement humaine, de connaître que sont poussés les individus à débattre entre eux d'idées, nous n'en doutons point. La dialectique aussi bien que la philosophie nous semblent en effet motivées par une curiosité immanente, par une volonté innée de saisir le pourquoi.<sup>12</sup> La question de savoir, cela dit, si la nature nous a également dotés des moyens d'*atteindre* pleinement ce pourquoi, demeure pour nous un mystère. Dans ce mémoire, notre objectif sera d'examiner l'ambition aristotélicienne de le faire<sup>13</sup>, en nous intéressant particulièrement à la méthode et aux étapes préliminaires du cheminement vers les principes (*ἀρχαί*). En partant de l'idée qu'il s'agisse d'une tâche aussi bien facile que difficile, l'interrogation centrale à nos réflexions sera par conséquent celle de savoir si la nature progressive de la recherche de la vérité nous permet de réhabiliter avec Aristote la valeur épistémologique de la dialectique. En raison, néanmoins, de ce que la dialectique n'est pas la seule discipline à laquelle on

---

<sup>11</sup> Il ne s'agit pas, en effet, de débats éristiques : le but (*τέλος*) n'est pas simplement de réfuter l'autre, mais de progresser mutuellement dans notre compréhension d'un sujet, en tentant de surmonter certaines difficultés qui lui sont propres. Aussi Aristote nous explique-t-il que les rencontres dialectiques sont le fait de celles « qui discutent non pour l'emporter dans une joute agonistique, mais à des fins de mise à l'épreuve et de recherche » (*Top.*, VIII, 5, 159a33-34); de telle manière que le *τέλος*, ainsi que le note Spranzi (2011 : p. 30), est en réalité la discussion elle-même.

<sup>12</sup> Pour Aristote, c'est en effet à l'étonnement que l'on doit la naissance de la philosophie : cf. *Mét.*, A, 2, 982b12 et suiv.

<sup>13</sup> S'il s'agit *pour nous* d'un mystère, il n'en allait pas de même pour Aristote. Comme le remarque Barnes (1980 : p. 509), la nature ne faisant jamais rien en vain, il faut conclure, du fait que nous sommes naturellement portés vers la vérité, que nous avons par le fait même la *capacité* de réellement l'atteindre.

pourrait attribuer une fonction positive dans l'entreprise philosophique du Stagirite, il nous faudra adopter une approche comparative et critique en nous intéressant également à l'interprétation traditionnelle du rôle de la démonstration (ἀπόδειξις) pour la recherche scientifique. En précisant ainsi la relation entre les méthodes dialectique et démonstrative, nous serons plus facilement en mesure de reconstituer les étapes qui mènent chez Aristote de la connaissance du fait à celle du pourquoi, c'est-à-dire des observations empiriques les plus simples jusqu'aux théories scientifiques entraînant le plus fortement la conviction. Après avoir consacré les deux premiers chapitres de notre mémoire à décrire, d'abord la dialectique, ensuite l'apodictique, nous nous questionnerons sur le rapprochement qu'a opéré G. E. L. Owen<sup>14</sup> entre les notions de « φαινόμενα » et d'« ἔνδοξα », c'est-à-dire entre les points de départ, respectivement, de la méthode empirique et de la méthode dialectique. Si le point de départ du cheminement vers les ἀρχαί est donné par la perception, et s'ancre donc dans le sensible; si, par ailleurs, ce qui est donné par l'examen des idées admises, et s'ancre donc dans l'opinion, est synonyme des φαινόμενα; alors, peut-on voir dans la description du rôle de l'induction, en *APo.*, II, 19, pour la recherche de la vérité, une description du rôle de la dialectique? Tel est le problème qui, finalement, sera envisagé dans ce mémoire.

## 1. La méthode dialectique d'Aristote

### 1.1. Remarques historiographiques préliminaires

S'il a pour principal objectif d'interpréter les textes anciens, le travail de l'historienne de la philosophie grecque doit aussi s'accompagner d'une réflexion sur sa propre discipline. Tout comme la recherche de la vérité aristotélicienne, l'exégèse philosophique est une entreprise commune. Une fois ce fait reconnu, il est nécessaire, pour l'interprète, qu'elle inscrive ses analyses dans leur rapport avec celles de ses devancières. Il est en effet de notre avis que dans l'application de son sérieux méthodologique, l'exégète doive se montrer à la fois reconnaissante et critique envers les modèles interprétatifs passés, qui lui ont fourni une première ébauche de ce qui deviendra, par la suite, le sien propre. En ce sens, notre prétention sera d'abord, dans ce chapitre, de présenter certains moments

---

<sup>14</sup> Nous nous référons ici au fameux « Tithenai ta phainomena » d'Owen, publié en 1961.

fondamentaux de l'histoire récente de notre discipline, afin de nous situer par rapport à nos prédécesseurs. En particulier, il nous semblait crucial de clarifier notre position par rapport à la question, héritée de Werner Jaeger, de l'évolution de la pensée d'Aristote. Nous verrons donc par quels intermédiaires les hypothèses de cet intellectuel allemand nous ont été transmises, ainsi que les modifications qu'elles ont subies au sein de la tradition anglo-saxonne, avant d'envisager pour nous-même une méthode alternative. À terme, nous tenterons ainsi de nous distinguer de l'interprétation de T. H. Irwin, et justifierons notre choix d'adopter, dans ce mémoire, une lecture statique du corpus aristotélicien et de définir la dialectique en puisant aussi bien dans l'*Organon* que dans la *Métaphysique*.

### 1.1.1. Genèse d'une réflexion sur l'évolution d'Aristote

Depuis les travaux de Jaeger, un grand nombre de commentateurs se sont intéressés à la question de savoir s'il y aurait, au sein de la pensée d'Aristote, une évolution. L'hypothèse qui a été mise de l'avant par cet auteur, dès 1912, selon laquelle le développement du Stagirite marquerait une distanciation de plus en plus forte par rapport aux enseignements de Platon, a depuis plusieurs décennies été remise en doute. Cependant, tous reconnaissent l'importance de sa contribution, considérant que Jaeger ait ouvert la voie à une réflexion plus critique sur la pensée d'Aristote, jusqu'alors étudiée comme un tout unifié.<sup>15</sup> De notre côté, bien que nous ne croyions point qu'une lecture statique du corpus soit *a priori* mauvaise, nous reconnaissons qu'elle n'a point été dominante au cours du dernier siècle – aussi devons-nous, avant de préciser notre position, nous pencher sur les avantages que semblent procurer, pour les études aristotéliciennes, les interprétations développementalistes. Leur importance, d'un point de vue historiographique, est telle qu'il nous semblait en effet erroné de ne point les considérer dès le départ, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèses que nous pourrions, par la suite, rejeter.

L'un des points de litiges principaux contre les thèses de Jaeger concerne la pauvreté des preuves qu'il mobilise pour justifier son interprétation du développement de la pensée d'Aristote. Sa démarche s'ancre dans la conviction, héritée de la tradition herméneutique et, plus particulièrement, de Schleiermacher, selon laquelle on ne peut atteindre une compréhension complète d'un texte qu'en

---

<sup>15</sup> Ainsi que l'explique Chroust, citant les *Studien zur Entstehungsgeschichte des Metaphysik des Aristoteles* (1912), puis l'ouvrage de Jaeger paru en 1923, intitulé *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* : « The publication of these two works [...] marks not only the first truly decisive break in our whole approach to Aristotle and his works; it also constitutes the most radical innovation in the treatment of the historical Aristotle. » (1996 : p. 41)

intégrant à notre interprétation de celui-ci une analyse de la psychologie de son auteur. En ce sens, Jaeger fonde son raisonnement sur une hypothèse concernant la relation entre maître et élève, assume qu'Aristote ait initialement été dévoué à Platon, et considère que cette appartenance au platonisme se soit graduellement estompée, jusqu'à un rejet vigoureux. Ce faisant, il construit sa chronologie des traités du corpus en fonction de la vigueur avec laquelle l'élève y critique son maître (les plus critiques étant considérés postérieurs). Or, les données biographiques dont nous disposons, concernant Aristote, sont nettement insuffisantes pour corroborer cette hypothèse.<sup>16</sup>

Ce premier point de litige, cependant, n'a pas été suffisant pour discréditer complètement l'œuvre de Jaeger et, de fait, des travaux développementalistes majeurs ont été publiés au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cela dit, les efforts se sont détournés de la psychologie pour se focaliser, avec G.E.L. Owen, sur la dimension proprement philosophique de la relation d'Aristote au platonisme. Abandonnant les hypothèses sur la relation entre maître et élève, l'intellectuel anglais affirme que la seule manière d'évaluer le progrès d'Aristote par rapport à Platon réside dans l'analyse de ses arguments philosophiques.<sup>17</sup> Il accepte donc que Jaeger ait placé le platonisme au centre de sa réflexion sur le développement du Stagirite, mais le critique d'avoir fait de cette philosophie « a matter not of arguments but of theorems, not of philosophical method but of doctrinal conviction »<sup>18</sup> – comme s'il avait complètement écarté la dimension intellectuelle de « l'adhésion préalable » d'Aristote à la philosophie de Platon, pour la substituer à des facteurs émotionnels. Cette différente approche a accentué la distanciation par rapport à Jaeger, attendu qu'elle a conduit Owen à ne plus attribuer à un supposé platonisme antérieur toutes les contradictions qui se trouvent parmi les traités aristotéliens. Au contraire, l'idée que ces tensions, internes au corpus, étaient tributaires du seul Stagirite a gagné en importance, à partir du moment où Owen a cessé d'étudier spécifiquement la manière dont le philosophe « platonisait ». Comme l'explique Witt, pour Owen, « the problems and methods of Aristotle's project are "his own, worked out and improved in the course of his own thinking about science and dialectic" »<sup>19</sup>.

Notre objectif n'étant pas, ici, d'explorer en profondeur les arguments de Jaeger et d'Owen, nous nous contenterons de ces remarques, qui mettent suffisamment en évidence une certaine progression dans la manière d'évaluer le développement de la pensée d'Aristote au cours du dernier siècle. Ajoutons

---

<sup>16</sup> Cf. Witt (1996 : p. 72-74; 81).

<sup>17</sup> Owen (1965 : p. 133; passage commenté par Witt, *op. cit.* : p. 75).

<sup>18</sup> *Id.* (p. 128).

<sup>19</sup> Witt (*op. cit.* : p. 77, citant Owen, *op. cit.* : p. 150).

simplement, suivant Witt, qu'il est important de noter qu'avec Owen, la question du développement a acquis une indépendance significative par rapport à celle de la relation du Stagirite au platonisme. Plutôt que d'en faire l'élément fondamental de toute interprétation des traités aristotéliens, cette relation est devenue un indicateur externe, qu'on insère dans la réflexion lorsque l'on cherche à évaluer si la position d'Aristote a changé sur un point particulier. Ce faisant, Owen a ouvert la porte à des interprétations totalement détachées de cette question, dont la plus influente a été celle de T. H. Irwin, et sur laquelle nous nous pencherons finalement.

### 1.1.2. La posture méthodologique de T. H. Irwin

Dans son grand ouvrage, *Aristotle's First Principles* (1988)<sup>20</sup>, Irwin adopte une position ambivalente quant aux théories développementalistes. D'un côté, il considère qu'elles ne sont pas absolument indispensables et critique les exégètes qui rejettent d'emblée une lecture statique. Au contraire, il affirme que ce type de position n'est pas, *prima facie*, moins probable qu'une autre et qu'elle a même beaucoup de potentiel si nous l'employons comme hypothèse de travail.<sup>21</sup> Lorsqu'elle est aux prises avec une apparente contradiction, l'interprète qui adopte une lecture statique fait ainsi, pour Irwin, face à deux options : soit (a) elle montre que les doctrines supposément opposées ne le sont pas; soit (b) elle accepte qu'elles sont incompatibles. Pour Irwin, ce n'est que dans ce cas limite (b), où l'interprète se trouve confrontée à des tensions qu'elle juge insurmontables, qu'elle est justifiée d'abandonner sa position initiale et d'adopter une lecture développementale.<sup>22</sup> En d'autres termes, il insiste sur le fait qu'une tentative sérieuse de comprendre Aristote ne doit pas dès le départ nier l'unité de son corpus.

De l'autre côté, cependant, Irwin ne semble pas enclin à respecter cette mise en garde dans son propre ouvrage. D'abord, l'option (a) ne le satisfait pas, puisque les tensions qu'il identifie au sein de la philosophie aristotélienne sont, à son avis, bien réelles. Mais son ambivalence est encore plus marquée lorsqu'il tranche en faveur d'une lecture développementale, en même temps qu'il affirme que le choix entre celle-ci et l'option (b) est sans importance : « for the second static solution agrees with the developmental solution about the philosophical significance of the arguments, and differs only about Aristotle's attitude to them. »<sup>23</sup> Au contraire, nous croyons qu'il y a une différence importante

---

<sup>20</sup> Notons toutefois que nous l'avons, dans nos recherches, consulté dans la deuxième édition, parue en 1990.

<sup>21</sup> Irwin (1990 : p. 12).

<sup>22</sup> *Ibid.* (p. 13).

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

entre ces deux modèles interprétatifs. Supposons qu'à un problème P, Aristote ait, dans un traité T<sub>1</sub>, suggéré une solution incompatible avec celle qu'il proposait par ailleurs, dans un traité T<sub>2</sub>. Pour Irwin, nous ne devons pas, dans l'intérêt que nous portons au traitement de P par Aristote, écarter d'emblée la possibilité que T<sub>1</sub> et T<sub>2</sub> appartiennent à un même système. Ce faisant, nous devons étudier leurs arguments respectifs en ayant pour objectif de les concilier, et ce n'est qu'en essayant à cet égard une défaite que nous devons accepter que cela n'est pas possible.<sup>24</sup> Or, à ce moment, pour Irwin, notre propre attitude d'exégète n'affecte en rien notre reconnaissance de la signification philosophique de cette contradiction.

Mais ne serait-on pas enclin à admettre que les présupposés exégétiques, qui, pour Irwin, ne diffèrent que dans leur conception de l'attitude d'Aristote à l'égard des arguments de T<sub>1</sub> et de T<sub>2</sub>, exercent au contraire une influence significative sur l'interprète? Rappelons que, pour Irwin, l'intellectuelle qui adopte une position développementale doit d'abord avoir choisi d'abandonner la solution statique (b). Mais qu'est-ce qui justifie ce changement, sinon un préjugé favorable envers la capacité d'Aristote à reconnaître ses erreurs et à les rectifier adéquatement? Or, ne commettrait-elle pas ce qui était reproché à Jaeger, c'est-à-dire, précisément : l'interprète ne fonderait-elle pas sa théorie développementale sur une hypothèse psychologique? Finalement, si elle avait déjà ce présupposé, était-elle réellement sérieuse dans sa tentative préliminaire d'interpréter le traitement de P, par Aristote, de manière statique?<sup>25</sup>

De notre côté, nous croyons qu'il y a une part de feinte (consciente ou non) dans l'ambivalence d'Irwin à l'égard du modèle interprétatif statique et, de fait, l'interprétation qu'il construit dans son ouvrage part d'une hypothèse développementale.<sup>26</sup> Bien que notre objectif ne soit pas, à cette étape de notre réflexion, de présenter avec force détails le raisonnement de l'exégète britannique, il convient que nous le situions adéquatement au sein de la tradition intellectuelle que nous survolons ici. Alors

---

<sup>24</sup> Sur ce point, Irwin nous semble compenser une difficulté rencontrée au sein des modèles inspirés de celui de Jaeger. Comme l'explique Fink (2012 : p. 16), le fait que ces modèles imposent un cadre doctrinal strict pour l'interprétation de la pensée d'Aristote les rend réfractaires à l'idée que des contradictions puissent coexister au sein d'une même étape de développement. Cette méthodologie, par son manque de souplesse, a ainsi tendance à introduire toujours plus d'étapes dans le développement d'Aristote. Or, avec cette tendance s'accroît le danger que le développementalisme perde de vue son objectif premier, qui était précisément de rendre compte de ces contradictions.

<sup>25</sup> Pour une discussion similaire, cf. Broadie (1993 : p. 247-251), qui identifie deux modèles d'appréhension d'un problème rencontré au sein du corpus aristotélicien : (1) on attend d'avoir une preuve indépendante, soit du fait qu'Aristote a vu qu'il y avait un problème, soit du fait qu'il a déployé un argument qu'on pourrait interpréter comme étant une réponse au problème; (2) dès qu'il y a un problème, on assume qu'Aristote l'a identifié et a cherché à y répondre.

<sup>26</sup> D'ailleurs, Irwin l'assume pleinement, affirmant dans le premier chapitre de son livre qu'il va « simply try to suggest why a developmental explanation is reasonable » (1990 : p. 13; voir aussi, dans le dernier chapitre de l'ouvrage, les p. 472-473).

qu'Owen s'intéresse aux arguments philosophiques d'Aristote comme indicateurs de son développement, Irwin relègue les éléments doctrinaux au second plan, considérant plutôt que la question de son évolution concerne à titre premier sa *méthode* et ses *standards épistémiques*.<sup>27</sup> La chronologie des traités qu'il propose, en ce sens, s'appuie sur son identification de la naïveté méthodologique d'Aristote comme principal critère de l'antériorité d'un texte. Irwin considère donc qu'une théorie développementale devrait rendre compte de la progression épistémique du Stagirite, c'est-à-dire du perfectionnement d'une méthode qui, initialement, ne permettait pas à sa philosophie d'atteindre les objectifs qu'elle se fixait.

### 1.1.3. L'évolution de la méthode aristotélicienne

Pour Irwin, la méthode dialectique qu'Aristote emploie dans les traités antérieurs *ne permet pas* d'atteindre une connaissance des premiers principes (*ἀρχαί*) des sciences. Dans les deux premiers livres de la *Physique* [*Phys.*], par exemple, Aristote discute de la doctrine des Éléates, pour lesquels ce qui est est nécessairement un et immuable. Cela dit, lorsqu'il développe les paradoxes qui résultent de cette conception, le philosophe cherche avant tout à réfuter ses adversaires. Son raisonnement est dialectique, partant de prémisses admises par la plupart des gens, mais a le défaut, pour Irwin, de ne pas s'intéresser à ce que celles-ci le soient également des Éléates : « Aristotle does not want to prove to the Eleatics themselves that they are wrong; he wants to prove to believers in common sense that they not be taken in by the Eleatics. »<sup>28</sup> Plutôt que de conduire à la résolution d'un problème philosophique par la confrontation de thèses opposées, cette méthode initiale permet seulement d'argumenter contre ceux qui rejettent ses propres principes.<sup>29</sup> Ce faisant, la dialectique se trouverait ici limitée à ce qu'Aristote identifie comme sa fonction gymnastique, et n'aurait d'utilité que pour l'entraînement intellectuel.<sup>30</sup> Elle ne parviendrait pas à montrer que les *ἀρχαί* sont objectivement vraies, mais seulement que les prémisses d'où partent ses réfutations sont cohérentes entre elles.<sup>31</sup> Or, pour Irwin, la cohérence d'une proposition n'en est qu'une propriété interne; puisqu'elle est logiquement indépendante de la valeur de vérité de la croyance, la cohérence n'est pas une source de justification.

---

<sup>27</sup> Broadie (1993 : p. 243); Witt (1996 : p. 77).

<sup>28</sup> Irwin (1990 : p. 68).

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Cf. *Top.*, I, 2, 101a28-30. Les différentes utilités de la dialectique, telles que présentées dans les *Top.*, feront l'objet d'une discussion détaillée dans notre section 1.2.

<sup>31</sup> Irwin (*op. cit.* : p. 52; p. 117).

D'après l'interprète britannique, Aristote était lui-même conscient de ce problème.<sup>32</sup> C'est pourquoi il accorde une grande importance à la menace qu'aurait exercée sur le Stagirite une certaine opposition sceptique<sup>33</sup> à sa méthode, laquelle menace se serait accompagnée des objections auxquelles les *APo.* (I, 3) auraient été chargés de répondre. En ce sens, pour Irwin, la rédaction de son traité théorique sur la science aurait été motivée, chez Aristote, par sa volonté de renforcer sa prétention à l'objectivité. À cette étape intermédiaire de son développement, il y a donc un écart important entre ce que *devrait* être la méthode scientifique (décrite dans les *APo.*), et ce qu'elle *est* effectivement (c'est-à-dire, la méthode dialectique des premiers traités dits « scientifiques »).<sup>34</sup> Cet écart aurait finalement été comblé par la rédaction de la *Mét.*, qui marquerait le début de la dernière étape du développement de la méthode aristotélicienne. À partir de ce moment, Aristote aurait, d'après Irwin, changé d'avis à propos de la dialectique et l'aurait définitivement modifiée, de telle manière qu'il y en aurait, au sein de son corpus, deux formes distinctes. Alors que la première correspondrait à un usage plus commun de la dialectique, qu'Irwin qualifie de dialectique *pure*, la seconde renverrait à la méthode de la philosophie première, décrite comme la science de l'être en tant qu'être en *Mét.*, Γ, et est qualifiée par l'exégète de « strong dialectic ».<sup>35</sup> Puisqu'Aristote croyait, selon Irwin, que la dialectique *pure* n'avait pas les moyens d'atteindre les principes premiers en respectant les conditions qu'il avait imposées à la science dans les *APo.*, il se devait d'altérer sa méthode – sans quoi il aurait échoué à montrer que la philosophie se saisit des ἀρχαί en tant qu'objectivement vraies. La principale limitation épistémologique de la dialectique *pure*, que se devait de surpasser la méthode de la philosophie première, concerne l'aspect potentiellement contingent de la sélection des ἐνδοξα, qu'elle présuppose.<sup>36</sup> En effet, pour Irwin, une méthode qui ne parvient qu'à démontrer la cohérence de propositions candidates au statut d'ἀρχή ne se déploie pas sous la contrainte de la nécessité : « Even if we accept some appeals to coherence, we

---

<sup>32</sup> Irwin (1990 : p. 117). Cela témoigne nettement de l'appartenance d'Irwin au second modèle interprétatif décrit par Broadie (1993 : p. 247-248; cf. *supra*, note 25).

<sup>33</sup> Une critique à l'endroit de cette interprétation, soulignant son anachronisme, nous semble importante et, pour le moment, nous ne ferons que la nommer. L'analyse d'Irwin calque notre conception moderne de l'épistémologie sur celle d'Aristote en posant comme critère de la connaissance le fait qu'elle soit justifiée. Par conséquent, elle anticipe le débat qui survint à l'époque hellénistique entre les dogmatiques stoïciens et les sceptiques néo-académiciens – débat à partir duquel la question de la justification devint centrale, compte-tenu de l'influence qu'avait obtenue l'objection de la régression à l'infini. Bien qu'on puisse en effet parler déjà de « proto-scepticisme » à l'époque d'Aristote, ce n'est pour Burnyeat (2012 : p. 142) qu'après sa mort que l'école sceptique s'imposa comme force majeure en épistémologie. Nous reviendrons sur ce point plus loin, cf. *infra*, section 2.2.3.1.

<sup>34</sup> Sur ce point, cf. Berti (1996 : p. 106, *ad* Irwin, *op. cit.* : p. 8-9).

<sup>35</sup> Nous nous risquons à traduire « strong dialectic » par « dialectique *puissante* ». Bien que cette formulation nous semble moins satisfaisante que l'originale, elle en préserve l'esprit – aussi devons-nous nous en contenter.

<sup>36</sup> C'est-à-dire que le choix des idées accréditées, qui feront office de prémisses du raisonnement dialectique, n'est pas nécessairement objectif, au sens absolu du terme.

need not suppose that every starting-point for seeking coherent beliefs is equally good; and we may doubt if Aristotle picks the right starting-point »<sup>37</sup>. Cela signifie qu'il pourrait très bien se trouver plusieurs *ἔνδοξα* différentes (et donc plusieurs arguments distincts) pour atteindre une même conclusion. Par conséquent, une dialectique *puissante* doit prouver qu'elle est mieux placée qu'une dialectique *pure* pour effectuer le choix approprié des prémisses endoxales.

Pour le moment, il serait difficile d'offrir de cette distinction une discussion moins générale, puisque nous n'avons pas encore défini convenablement la dialectique. Or, nous avons grand besoin de nous appuyer sur la présentation, par Aristote, des utilités qu'il attribue à la dialectique dans les *Top.* (I, 2) pour saisir clairement la portée, non seulement de l'hypothèse développementale d'Irwin, mais surtout, de la critique qu'en a faite Enrico Berti (1996). Il nous faudra donc nous satisfaire de cet exposé sommaire, en conservant à l'esprit que nous y reviendrons par la suite.<sup>38</sup>

## 1.2. L'utilité de la dialectique d'après les *Topiques*

Jusqu'à présent, nous avons donné de la dialectique aristotélicienne une définition générale, insistant dans notre introduction sur son caractère dialogique, sur la nature endoxale des prémisses à partir desquelles se déploient ses arguments et sur son rôle examinateur. Si notre dessein est d'étudier plus précisément le rapport de la dialectique à la recherche de la vérité, il nous faudra désormais clarifier les différentes utilités qu'Aristote attribue, dans les *Top.*, à cette discipline.<sup>39</sup>

### 1.2.1. Les fonctions techniques de la dialectique

Il nous semble pertinent, avant de plonger dans les *Top.*, d'entamer une définition plus approfondie de la dialectique en invoquant quelques passages du premier chapitre de la *Rhétorique* [*Rhét.*], où

---

<sup>37</sup> Irwin (1990 : p. 117).

<sup>38</sup> Cf. *infra*, section 1.3.

<sup>39</sup> Techniquement, il n'affirme pas qu'il s'agisse des vertus de la dialectique, mais plutôt, des bénéfices que l'on doit s'attendre à obtenir d'une *étude* théorique portant sur cette discipline. Or, pour nous, cela revient à dire qu'une lecture sérieuse des *Topiques* devrait nous fournir une connaissance préliminaire suffisante pour aller ensuite appliquer la théorie à la pratique et, ce faisant, devenir meilleur dialecticien. Par conséquent, nous ne voyons aucune raison de nous opposer à l'interprétation selon laquelle les utilités du *traité* renverraient directement à celles de la *τέχνη διαλεκτική*. Barnes reproduit un argument semblable au nôtre, lorsqu'il affirme ne voir aucun problème dans le passage des *Top.*, I, 2, 101a25-28, parce que « le traité sera utile si, et seulement si, la discipline qu'il traite est utile. » (2016 : p. 142) Cela dit, pour une défense d'une position alternative, cf. Smith (1993 : p. 349-350; 1999 : p. 51).

Aristote nous indique ce qu'ont en commun rhétorique et dialectique. D'abord, il est intéressant de noter, lorsque le Stagirite nous explique que tous participent à ces disciplines, un point de convergence avec le passage de la *Mét.* (α, 993a30-b3), qui nous a intéressé au départ de notre réflexion. Pour lui, en effet, « tout le monde, jusqu'à un certain point, se mêle tant de critiquer ou de soutenir un argument que de défendre ou d'accuser. » (*Rhét.*, I, 1, 1354a4-5)<sup>40</sup> En ce sens, la rhétorique et la dialectique sont, tout comme la recherche de la vérité, accessibles, bien qu'on convienne qu'il y ait plusieurs manières d'en faire usage – c'est-à-dire, avec plus ou moins d'adresse, selon qu'on ait développé ou non l'état (ἔξις) correspondant.<sup>41</sup> C'est pourquoi on convient également que la dialectique et la rhétorique sont des disciplines dont « [l']étude est la tâche d'une technique [τέχνης ἔργον εἶναι]. » (*Top.*, I, 1, 1354a11)

Si donc la dialectique (laissons de côté la rhétorique) est une τέχνη, un art duquel on peut faire un usage aussi bien médiocre qu'excellent, alors il va de soi qu'Aristote lui ait attribué comme première utilité celle d'être bénéfique à l'entraînement intellectuel (I, 2, 101a28). Cette fonction, gymnastique<sup>42</sup>, de la discipline permet à ses praticiennes d'améliorer leurs aptitudes argumentatives – ce qui aura une incidence importante sur leur capacité à accomplir la deuxième utilité technique de la dialectique. Avant d'enchaîner avec les utilités philosophiques (et sur lesquelles nous nous pencherons ensuite), Aristote nous explique en quoi la dialectique nous permet de mieux converser avec autrui. Plus précisément, il considère que, lorsque nous entrons en contact avec autrui dans l'objectif de le « persuader de renoncer à des affirmations qui nous <semblent> manifestement inacceptables [μὴ καλῶς φαίνονται λέγειν ἡμῖν] » (101a33), le fait que nous soyons dialecticien augmente nos chances de succès. La cause en est,

---

<sup>40</sup> Nous citons, dans ce mémoire, la *Rhét.* dans la traduction de Chiron (2014). Par ailleurs, notons que nous devons cette référence à la *Rhét.* à Berti (2008a : p. 38-39) et à Spranzi (2011 : p. 11).

<sup>41</sup> Un autre point de convergence avec le texte du livre α de la *Mét.* se trouve dans la *Rhét.*, lorsque le Stagirite écrit que « l'examen du vrai et du semblable au vrai relève de la même capacité [τό τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμειος ἰδεῖν] et, en même temps, tous les hommes sont par nature suffisamment doués pour le vrai [πρὸς τὸ ἀληθές πεφύκασιν ἰκανῶς] et ils arrivent la plupart du temps à la vérité [τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας] : en conséquence, celui qui a déjà l'aptitude à viser la vérité possède aussi l'aptitude à viser les opinions communes [ἔνδοξα]. » (1355a14-18) Eut égard, cela dit, à ce que nous recommandions plus haut (note 8), nous devrions remettre ici en doute la légitimité de la traduction d'« ἔνδοξα » par « opinions communes ». Elle porte effectivement à confusion, en ne préservant pas ce qui dans le grec est évident : que ces opinions sont retenues parce qu'elles ont une certaine autorité. Parler d'« opinions communes », en ce sens, laisse entendre que le premier venu les pourrait tenir en public, alors qu'on entend normalement par « ἔνδοξα » celles des opinions qui se rapprochent davantage de celles des sages et des experts. Sur ce point, Brunschwig (1964 : p. 189, note 3) renvoie à certains textes des *Top.* qui expriment la même idée : « si c'était le premier venu qui émettait des paradoxes, il serait absurde d'y prêter attention » (I, 11, 104b22-24); ou bien : « il ne faut pas discuter avec tout le monde, ni s'entraîner à le faire avec le premier venu. Nécessairement, en effet, avec certains, les arguments baissent de qualité; et [...] la discussion dégénère » (VIII, 14, 164b8-9; 12-13); cf. enfin I, 11, 105a6-7, cité plus haut (p. 3).

<sup>42</sup> Nous en avons déjà glissé un mot lorsque nous parlions de la méthode dialectique employée par Aristote dans sa critique des Éléates dans la *Phys.*; cf. *supra*, p. 10. Il s'agissait pour Irwin d'une limite importante de la dialectique *pure*, affirmant qu'Aristote, dans ses premiers traités, n'exerçait pas les fonctions philosophiques de sa méthode, mais seulement cette première fonction technique.

d'après lui, qu'en nous y exerçant, nous nous familiarisons avec les opinions (τὰς δόξας) communes, de manière à en dresser un inventaire.<sup>43</sup>

Or, voilà qui nous permet d'intégrer à notre définition de la dialectique l'un de ses aspects les plus fondamentaux : la raison pour laquelle il est, en effet, avantageux de disposer d'un tel inventaire des opinions, c'est que celui-ci nous permet d'entrer en contact avec nos interlocutrices en partant des idées auxquelles elles adhèrent. (*Top.*, I, 2, 101a31-32) Cela signifie que nos chances de les persuader s'accroissent en fonction de notre capacité à déployer un raisonnement qui parte de prémisses mieux connues pour elles. Puisque l'objectif est de leur montrer qu'elles avaient tort de soutenir une thèse *t*, nous déduisons que non-*t* à partir de prémisses *p<sub>x</sub>* admises par elles.<sup>44</sup> Ce faisant, elles sont conduites par nous, qui adoptons le rôle du questionneur, à accepter non-*t* comme la conclusion de *p<sub>x</sub>* et, en conséquence, à changer d'opinion. Il est à noter, ici, que la valeur de vérité des prémisses ne joue pas un rôle déterminant; au contraire, ce qui importe est que celles-ci soient, avant toute chose, mieux connues pour nos interlocutrices-répondantes.<sup>45</sup>

Cependant, notre manière de présenter cette deuxième fonction de la dialectique doit être nuancée, sans quoi on pourrait nous reprocher d'en faire une sorte de sophistique. Certes, la dialectique peut viser la réfutation d'autrui, mais en général il ne saurait s'agir de son unique objectif; l'important, pour la dialecticienne, peut très bien être en premier lieu celui de progresser dans sa compréhension d'un problème, et les procédés « elenctiques » qu'elle y emploie peuvent n'être que des moyens en vue de ce τέλος, qu'elle s'est fixé en commun avec son interlocutrice. Le fait que cette dernière ait changé d'avis, au terme de l'entretien, peut être simplement perçu comme le gage du succès de leur entreprise mutuelle, qui est, nous l'avons vu, pour Aristote de définir la nature essentielle des choses.

---

<sup>43</sup> Il est important de remarquer, ici, qu'Aristote ne mentionne pas les ἔνδοξα, mais bien les δόξαι « qui sont celles de la moyenne des gens [τὰς τῶν πολλῶν κατηγορημένοι δόξαι] » (*Top.*, I, 2, 101a31). Les opinions (ἔνδοξα) qui seront prises comme prémisses des raisonnements dialectiques dont le Stagirite nous dira plus tard (101a34 et suiv.) qu'ils auront une certaine utilité pour la philosophie seront ainsi distinctes de celles qui servent aux échanges « ordinaires » avec autrui, puisqu'elles seront choisies en raison de ce qu'elles ont obtenu quelque crédit. Cela signifie qu'un échange peut être dialectique même s'il ne part pas des ἔνδοξα, mais que sa prétention à la scientificité en est directement affectée.

<sup>44</sup> Notons que les arguments dialectiques sont des déductions syllogistiques; elles lient certaines prémisses à une conclusion grâce à leurs rapports mutuels à un moyen terme. Il n'est point besoin d'en dire davantage pour le moment, si ce n'est que le syllogisme dialectique, au plan strictement formel, est identique aux démonstrations scientifiques décrites par Aristote dans les *Premiers analytiques* [*APr.*] Par exemple, le syllogisme suivant : tout A est B; tout B est C; donc, tout A est C, pourrait aussi bien être dialectique que scientifique, car ce n'est pas quant à leur forme, mais quant à la nature de leurs prémisses que ceux-ci se distinguent (à cet effet, voir Brunnschwig [1981 : p. 75] et Kal [1988 : p. 31]). Nous aborderons la question avec plus de détails par la suite, cf. *infra*, section 2.1.

<sup>45</sup> Sur ce point, cf. Spranzi (2011 : p. 16) et Hamlyn, qui écrit : « the answer to the question why Aristotle appeals to endoxa of a variety of kinds in scientific practice must be that it is psychologically useful - but no more. It is not even something that must be assumed to be useful to everyone. » (1990 : p. 473)

### 1.2.2. Approfondissement : la fonction pédagogique de la dialectique

En plus de ces nuances, permettons-nous d'approfondir la notion du « mieux connu pour  $x$  » en invoquant ce qui, pour J.D.G. Evans (1977), correspond à la double conception de l'intelligibilité chez Aristote. Afin de la bien comprendre, il nous faut au préalable nous intéresser à la notion aristotélicienne de la définition, que le philosophe désigne comme « une formule qui exprime l'essentiel de l'essence [τὸ τί ἦν εἶναι] d'un sujet. » (*Top.*, I, 5, 101b38) Une formulation alternative, suggérée à la fois par Tricot (1965) et par Aubenque (1962), traduit l'expression aristotélicienne par le terme de « quiddité ». Seulement, Aubenque l'emploie par dépit, « faute de mieux »<sup>46</sup>, et cherche plutôt à montrer, dans son interprétation, que τὸ τί ἦν εἶναι représente, pour chaque chose, « ce que c'était que d'être »<sup>47</sup> ce qu'elle était. Il se trouve donc, comme l'explique Aubenque, que

[...] la quiddité s'exprime dans un discours par lequel nous disons ce que la chose est. Mais, d'autre part, tout ce que la chose est n'appartient pas à la quiddité, mais seulement ce qu'elle est par soi, ce qui exclut les accidents ou du moins ceux des accidents qui ne sont pas par soi [...].<sup>48</sup>

Nous comprenons donc qu'une définition, en tant qu'elle exprime l'être ce que c'est d'une chose, ne sera pas scientifiquement adéquate si elle se borne à en décrire les propriétés accidentelles. Par exemple, on n'aura pas défini l'essentiel de l'essence de Socrate si on le désigne (a) comme étant un vieillard à la barbe longue, plutôt que (b) en tant qu'animal bipède doté de raison. Toutefois, nous conviendrons qu'il s'agit bien d'un seul et unique Socrate que désignent ces deux formules. La différence ne porte donc pas sur l'individu (sur un ceci numériquement un, un τὸδε τι), mais sur la manière par laquelle on tente de le faire connaître. Pour Aristote, une définition a toujours en effet pour objectif celui de faire connaître à autrui le terme défini; en ce sens, elle est une forme d'enseignement et doit nécessairement partir de ce qui est antérieur et le mieux connu. (*Top.*, VI, 4, 141a27-b2) Car on ne comprend absolument une chose, pour lui, que dans la mesure où on saisit son pourquoi – ce qui revient à dire que l'antérieur n'est mieux connu que le postérieur, dans l'absolu, qu'en raison de ce qu'il en est la cause, le principe. (141b6-8)<sup>49</sup>

Néanmoins, il faut comprendre que ceci n'est précisément possible *que* dans l'absolu : en pratique, la majorité des individus n'est en effet pas capable de procéder ainsi de l'antérieur par nature au

---

<sup>46</sup> Aubenque (1962 : p. 460).

<sup>47</sup> *Ibid.* (p. 462). Notons que son interprétation s'appuie sur la définition de la quiddité proposée en *Mét.*, Z, 4, et qu'elle a certainement influencé la traduction de Duminil et de Jaulin (2014), qui rapportent ainsi le passage : « l'être ce que c'est de chaque chose est ce qu'elle est dite par soi [ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό] » (1029b13-14).

<sup>48</sup> Aubenque (*op. cit.* : p. 460).

<sup>49</sup> C'est pourquoi nous parlerons également de l'absolument antérieur comme de l'antérieur *par nature*.

postérieur, notamment parce que c'est le postérieur qui est le mieux connu par les sens. (*Top.*, VI, 4, 141b9-12)<sup>50</sup> De fait, il est plus facile de connaître l'espèce humaine à partir des individus que nous côtoyons – et donc, de définir Socrate à partir des attributs que nous lui connaissons, et qui le distinguent des autres êtres humains –, même si dans l'absolu l'espèce est antérieure aux individus. Au contraire, on est généralement moins prompt à adopter une formule définitionnelle qui parte de ce qui est absolument antérieur, parce que les attributs essentiels de Socrate – et qui le distinguent, non pas, par accident, des autres êtres humains, mais, par nécessité, des êtres qui ne sont pas humains –, sont tout simplement moins bien connus *pour nous*. Par conséquent, la formule (a) est, aussi bien que la formule (b), une définition de Socrate, mais elles ne prennent pas pour point de départ le même type de propriétés. En apportant ces nuances, Aristote parvient à maintenir cet impératif : toute définition doit partir de ce qui est antérieur et mieux connu, si elle veut faire connaître ce qui est postérieur – sans pour autant faire obstruction à la fonction pédagogique de la définition. Ce faisant, il est sensible aux contextes où la meilleure manière de faire connaître quelque chose à autrui est de formuler la définition en fonction de ce qui est mieux connu *pour lui*. Ces formules rendraient ainsi « manifeste ce qui est antérieur à l'aide de ce qui est postérieur » (*Top.*, VI, 4, 141b20). En contrepartie, dans ces cas, la définition perd son caractère absolu, puisqu'elle devient relative à chaque individu et est d'autant plus instable que chaque individu change lui-même plusieurs fois, au cours de sa vie, dans sa compréhension d'un sujet. Cette sensibilité aux cas que nous décrivons doit donc être comprise simplement comme le résultat d'observations empiriques : en affirmant que les formules définitionnelles partant du postérieur par nature sont utiles d'un point de vue pédagogique, Aristote n'en demeure pas moins un philosophe de l'objectivité absolue, pour lequel ces formules *doivent*, éventuellement, être dépassées.

Dans *Aristotle's Concept of Dialectic* (1977), Evans s'intéresse à cette situation de tension entre la volonté, d'une part, de trouver une seule et unique définition en relation d'identité avec « l'essentiel de l'essence » de la chose et, d'autre part, ce constat dont nous avons dit quelques mots : que, dans les faits, les définitions les plus intelligibles pour les individus sont le plus souvent relatives à ce qui est mieux connu par eux et sont multiples en ce sens. Selon son interprétation, il faut donc mettre en évidence les deux aspects de la question de la définition. D'une part, la position réaliste défend que seules les définitions qui informent à propos de l'essentiel de l'essence sont valables, car c'est un fait

---

<sup>50</sup> Aristote soulève le même point dans un passage, très important pour nous, des *APo.*, en I, 2, 71b33-72a4. Nous y reviendrons plus tard, cf. *infra*, p. 48.

unique, pour une chose, d'être ce qu'elle est, et il ne peut en ce sens exister qu'une définition pour chaque objet. D'autre part, la position relativiste insiste sur le caractère pédagogique de la définition. Or, cet impératif de considérer, dans la formule définitionnelle, les facultés de notre interlocutrice conduit à accepter des définitions nonobstant leur relation d'identité avec la nature absolue de l'objet. Poussé à l'extrême, le relativisme peut même conduire à nier que l'objet ait une nature, puisqu'il semble impossible de la définir de manière absolue. Comme le mentionne Evans,

[i]n both cases the positions of the realist and the relativist are extreme because they obliterate the distinction between the performance of an exercise and the successful or skilful performance of that exercise; for the realist only successful performance counts as performance at all, and the relativist excludes the possibility of any performance being more successful than any other.<sup>51</sup>

Afin de surmonter cette difficulté issue de la tension entre les deux conceptions qu'Evans présente ici comme poussées à l'extrême, Aristote établit une distinction entre deux formes d'intelligibilité. Nous avons donc, d'un côté, « la » définition (absolue) et, de l'autre, « une » définition (relative). Cette distinction permet de maintenir la nécessité, pour la définition, d'être instructive, car la définition absolue contient des éléments plus intelligibles *pour* les individus qui ont de bonnes dispositions intellectuelles, tandis que la définition relative contient des éléments plus intelligibles *pour* les individus qui constituent la majorité. De manière plus approfondie, pour Evans, les objets de la compréhension de l'être humain doté de bonnes dispositions intellectuelles n'ont pas *besoin* d'être qualifiés comme étant les objets de *sa* compréhension, puisqu'ils sont identiques aux objets tels qu'ils sont réellement, dans l'absolu. Au contraire, il est nécessaire de qualifier les objets de la compréhension des autres individus comme *leur* étant relatifs. Selon Evans, il demeure néanmoins *possible*, bien que ce ne soit pas nécessaire, de qualifier également les objets de la compréhension de l'être humain doté de bonnes dispositions intellectuelles comme lui étant propres. De cette manière, on peut interpréter, suivant Evans, qu'il n'y a pas chez Aristote d'incompatibilité entre l'intelligible absolu et l'intelligible relatif. Le Stagirite est capable, grâce à sa distinction, de laisser de côté le réalisme extrême en défendant que l'absolument intelligible demeure quelque chose de mieux connu *pour* un certain groupe de personnes. On ne se trouverait donc plus devant un dilemme, entre réalisme et relativisme, puisqu'il existe deux formes d'intelligibilité et que l'une n'exclut pas l'autre.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Evans (1977 : p. 71).

<sup>52</sup> Pour toutes ces remarques, cf. *ibid.* (p. 72-73).

### 1.2.3. L'habitude et l'excellence de la technicienne

À notre sens, toutes ces remarques nous permettent de mieux comprendre les aspects plus techniques de la dialectique, dans la mesure où elles nous indiquent que c'est dans notre éducation technique que nous devrions concentrer nos efforts si nous désirons devenir meilleur dialecticien. Grâce à de tels entraînements intellectuels, nous sommes plus à même de converser avec les autres et de les persuader de certaines choses, puisque nous possédons une bonne connaissance des idées admises par la plupart des gens. Celles-ci sont, pour la dialecticienne, aussi bien les prémisses de ses raisonnements que les problèmes auxquels elle s'intéresse. Car, pour Aristote, les prémisses et les problèmes dialectiques, s'ils diffèrent formellement – les uns étant le point de départ du raisonnement et les autres, l'objet de celui-ci –, ont en commun le fait d'exhiber l'un des quatre prédicables : le genre, le propre, la définition ou l'accident. (Cf. *Top.*, I, 4) Si nous nous sommes particulièrement intéressé à celui de la définition, c'est parce qu'il concerne l'être ce que c'est d'une chose, et que ce prédicable est à l'origine d'un type éminemment philosophique de problèmes dialectiques. Chercher à définir une substance, c'est en effet tenter de saisir celle-ci dans sa permanence, c'est cheminer vers une compréhension absolue et objective de son essence – or, voilà précisément ce qui caractérise la démarche intellectuelle d'Aristote. Comme nous l'avons vu, sa conception double de l'intelligibilité lui permet d'enrichir la réflexion qui porte sur le caractère en esquisse des premières étapes de la recherche de la vérité, en affirmant qu'il n'y a pas meilleure manière d'apprendre le pourquoi d'une chose (mieux connu *par nature*) qu'en passant à travers ces connaissances préliminaires (mieux connues *pour la plupart des gens*).<sup>53</sup> Cela signifie que le fait de savoir ce qu'est la quiddité d'une chose, c'est-à-dire, de pouvoir la définir absolument, *présuppose un cheminement préalable*, à partir de connaissances d'un autre ordre et dont la nature, absolue ou non, a souvent moins d'importance que leur valeur persuasive et leur rôle préparatoire.<sup>54</sup>

Selon notre interprétation, la présentation, par Aristote, des deux premières utilités de la dialectique en *Top.*, I, 2, 101a28-33, lui permet de nous expliquer comment la dialecticienne effectue son propre parcours vers l'excellence dans sa discipline. Par l'entraînement intellectuel, qui n'est autre chose qu'un processus d'habituation, elle développe ses aptitudes argumentatives de manière, non pas, comme les sophistes, à triompher dans les joutes oratoires, mais à confronter des opinions sur des

---

<sup>53</sup> C'est en effet ce que nous avons retenu de l'interprétation d'Evans et de l'argument des *Top.*, VI, 4 sur les deux types de formules définitionnelles. Ajoutons que cette idée est exprimée avec grande clarté par Aristote dans la *Mét.*, Z, 3, 1029a34-b12.

<sup>54</sup> Sur la relativisation de l'importance de la valeur de vérité des *ἔνδοξα*, cf. Hamlyn (1990 : p. 473) et Spranzi (2011 : p. 16).

problèmes de plus en plus abstraits.<sup>55</sup> Alors qu'au départ, elle s'appuyait sur ce qui était mieux connu pour elle et pour ses répondantes, à mesure que se perfectionnera son art, la dialecticienne pourra, avec des interlocutrices elles aussi de plus en plus instruites, entamer ses raisonnements par des prémisses ayant davantage de proximité avec les idées accréditées par les experts et mieux connues absolument. Le bénéfice qu'elle retire de ses entraînements, la dialecticienne l'investit dans sa quête de connaissance, attendu que la capacité à « développer une aporie [διαπορήσαι] dans l'un et l'autre sens » lui permet « de discerner, en chaque matière, le vrai et le faux [τάληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος]. » (*Top.*, I, 2, 101a35-36)

Telle serait donc la troisième utilité de la dialectique, qu'elle permettrait à ses praticiennes de cheminer vers une certaine objectivité scientifique. Or, de notre point de vue, cet itinéraire a une évidente parenté avec celui qui conduit vers la vertu : il est intéressant de noter, en effet, qu'Aristote emploie un vocabulaire semblable à celui de l'*EN* lorsqu'il souligne l'influence positive de l'entraînement intellectuel sur la capacité de l'individu à faire un usage scientifique de la dialectique. Précisément, il mentionne au dernier chapitre des *Top.* (VIII, 14) que le fait d'avoir observé un grand nombre d'arguments est « un instrument non négligeable » (163b11) pour notre cheminement vers la sagesse et la vérité, puisque cela implique que nous ayons « vu les conséquences qui suivent de chacune des hypothèses opposées » (*ibid.*) Cela revient à dire que le développement de notre capacité à converser avec autrui dans un entretien dialectique, ayant pour corollaire l'enrichissement de cet « inventaire des opinions qui sont celles de la moyenne des gens » (I, 2, 101a31), nous permet d'être en meilleure position de trancher en faveur de l'une ou de l'autre des positions défendues. Mais, ajoute Aristote, « *il faut avoir un don naturel* [ὑπάρχειν εὐφυῶ] pour ce type de chose, et c'est cela, le don naturel en matière de vérité [ἢ κατ' ἀλήθειαν εὐφυῶ] : l'aptitude à bien choisir le vrai et à bien éviter le faux [τὸ δύνασθαι καλῶς ἐλέσθαι τάληθές καὶ φυγεῖν τὸ ψεῦδος]. » (VIII, 14, 163b13-14, nous soulignons.) Dans l'*EN*, la notion de « don naturel » (εὐφυῶ) renvoie à une forme de « capacité innée » à atteindre la finalité suprême de la vie humaine : le bonheur. Pour Aristote, « la nature nous a faits [πεφυκόσι] pour [recevoir les vertus], mais c'est en atteignant notre fin que nous les acquérons, par le moyen de l'habitude

---

<sup>55</sup> Bien qu'elles soient distinctes à bien des égards, notre position et celle de Smith (1993, 1999) reconnaissent toutes deux que la répétition de l'examen des opinions de nos pairs est au cœur d'un processus d'habitude, et notent la parenté de celui-ci avec le processus décrit dans l'*EN*. Toutefois, nous n'en tirons pas la même conclusion. En résumé, pour Smith, la dialectique est intimement liée à la rhétorique et a pour principal objectif celui de persuader autrui afin de le faire changer d'avis. En ce sens, les prémisses dialectiques sont pour lui avant tout choisies en fonction de ce qu'elles seront acceptées par l'interlocutrice, et moins en fonction de ce qu'elles ont une certaine autorité. L'étude des opinions les plus répandues augmente les chances de succès de la dialecticienne, qui se mesure selon Smith à l'efficacité de ses réfutations. D'après lui, l'habitude dialectique permet une conversion épistémique qui précède toute prétention à la scientificité (1999 : p. 52), alors que pour nous, la « conversion » s'effectue *au sein* de la pratique de la dialectique ; elle n'est pas la finalité de la discipline, mais ce qui permet au contraire d'expliquer le passage vers un usage de celle-ci qui soit marqué par l'*excellence*.

[τελειούμενοι δὲ διὰ τοῦ ἔθους].» (II, 1, 1103a25) Or, si nous n'étions pas εὐφύης, c'est-à-dire naturellement bien disposé, nous n'aurions simplement pas la capacité (δύναμις) d'être heureux ou vertueux. (1103a26)<sup>56</sup> C'est pourquoi, pour Aristote, il est nécessaire que la nature nous ait donné d'emblée les moyens de produire des actes bons, et c'est à mesure que nous les répétons que s'ancre en nous une habitude pour le bien et que s'actualise pleinement cette capacité. Comme il l'explique, la possession d'une capacité précède nécessairement son usage, de telle manière qu'on n'est vertueux qu'en tant qu'on a déjà réalisé des actes vertueux – et il en va de même, d'après lui, des différentes techniques : c'est en forgeant qu'on devient forgeron. (Cf. *EN*, II, 1, 1103a26-b2)<sup>57</sup>

Si nous nous sommes permis de présenter rapidement cet aspect de la conception aristotélicienne du cheminement moral, c'est parce que nous croyons qu'il offre un parallèle illustrant adéquatément le fait que la dialectique est une discipline dans laquelle on n'excelle que dans la mesure où on y a consacré du temps et des efforts. Toutes ces remarques nous rappellent que la quête de la vérité est pour Aristote à la fois facile et difficile. S'il admet que tous, même « les simples particuliers, font usage d'une certaine manière de la dialectique » (*Réfutations sophistiques* [*SE*], 11, 172a30-31), employant ainsi leur connaissance des notions communes à examiner et à critiquer ceux qui professent un savoir, Aristote considère également qu'il faille une certaine capacité intellectuelle ou être εὐφύης pour pratiquer *avec art* (ἐντέχνως) la dialectique. (172a35-36)<sup>58</sup>

#### 1.2.4. L'utilité philosophique de la dialectique

Nous avons jusqu'à présent tenté de montrer que les aspects gymnastiques et pratiques de la dialectique servaient à former chez la dialecticienne une habitude à l'argumentation rationnelle, habitude par laquelle celle-ci est de plus en plus apte à distinguer convenablement, entre deux thèses opposées, laquelle doit être tenue pour vraie – ce qui correspond à la troisième utilité de la dialectique

---

<sup>56</sup> Malgré qu'Aristote n'emploie pas, dans le passage que nous évoquons ici (*EN*, II, 1, 1103a26 et suiv.), directement le terme d'« εὐφύια », qu'on retrouve dans le texte des *Top.* que nous citons plus haut, il est clair qu'il l'a en tête. Au demeurant, il en parle plus loin lorsqu'il explique que ce n'est pas par choix que l'individu se trouve orienté vers sa finalité, mais par une nécessité naturelle. S'il est bien né (εὐφύης), alors il possède la capacité innée de distinguer ce qui est pour lui le bien véritable. (III, 7, 1114b6-12)

Enfin, une parenté lexicale supplémentaire entre les textes renvoie à la notion de capacité. Dans l'*EN*, l'accusatif « τὰς δυνάμεις » (II, 1, 1103a26) désigne cette aptitude innée, également évoquée par l'infinitif substantivé du verbe pouvoir, « τὸ δύνασθαι », dans les *Top.* (VIII, 14 163b14) et qu'on pourrait traduire par « le fait de détenir la capacité à [...] ».

<sup>57</sup> Nous verrons plus tard que ceci s'applique également à l'acquisition d'une compréhension complète des conclusions des syllogismes apodictiques, ainsi que l'a souligné Burnyeat (2012 : p. 137-139). Cf. *infra*, section 2.4.

<sup>58</sup> Sur ce point, voir aussi l'*Éthique à Eudème* [*EE*], VIII, 2.

selon *Top.*, I, 2. Ce cheminement vers la vérité, nous considérons qu'Aristote s'évertue ensuite à le décrire dans la fin de ce chapitre des *Top.*, de manière à en fournir une spécification. En ce sens, nous considérons, *contra* certains exégètes comme Jacques Brunschwig (2000), qu'il n'y aurait pas là description de quatre, mais bien de trois utilités à la dialectique. Avant d'en dire davantage, permettons-nous de citer dans son intégralité ce fameux passage :

Mais on peut encore en attendre un service de plus, qui intéresse les notions premières de chaque science [ἔτι δὲ 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 [ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεισάν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν], puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste [ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ πάντων εἰσὶ]; 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 [διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελεῖν]. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement [ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν]; de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines [ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει]. (*Top.*, I, 2, 101a36-b4)

Pour Brunschwig, les troisième et quatrième utilités sont largement indépendantes, et ce pour quatre raisons. Premièrement, parce que rien n'annonçait, dans la brève mention des trois utilités en 101a27, une quatrième, tandis que la troisième utilité correspond parfaitement à ce qui était proposé. Deuxièmement, parce que l'expression « ἔτι δέ » (en outre) les sépare, ce qui « signale l'adjonction d'un point nouveau »<sup>59</sup>, qu'Aristote aurait ajouté de manière postérieure. Troisièmement, Brunschwig remarque que l'utilité de la dialectique pour l'examen des principes premiers des sciences (nommons-la « B ») est beaucoup plus spécifique que l'utilité pour discerner le vrai et le faux (A). Celle-ci est tout à fait générale et « peut concerner des propositions qui se situent à un tout autre niveau que celui des principes. »<sup>60</sup> Finalement, il propose un dernier argument afin de souligner l'importance de distinguer entre A et B. Pour Brunschwig, la dialectique n'est pas indispensable en vue de discerner le vrai du faux (A) : elle facilite certes la tâche, mais il existe d'autres moyens de l'accomplir. Toutefois, il semble qu'il ne soit pas possible de parler des ἀρχαὶ d'une science (B) sans la dialectique, puisque les principes ne peuvent rien dire à propos d'eux-mêmes. Ne sont-ils pas, en effet, les termes premiers (τὰ πρῶτα), desquels rien n'est antérieur qui puisse fournir à leur sujet une explication?<sup>61</sup>

De notre côté, ces arguments ne suffisent pas à nous faire pencher en faveur de la thèse de Brunschwig. D'abord, son deuxième argument nous semble maladroit, parce qu'il s'appuie sur une

---

<sup>59</sup> Brunschwig (2000 : p. 121).

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.* (p. 121-124).

remarque linguistique pour signaler une contradiction qui n'est à notre avis qu'apparente. Nous considérons la promptitude avec laquelle Brunschwig assume que l'expression « ἔτι δέ » signifie *nécessairement* un ajout postérieur comme une preuve de ce que son argument s'accompagne d'un préjugé en faveur de l'idée selon laquelle une contradiction implique qu'Aristote ait changé d'avis. Bien qu'il ait affirmé, dans un autre essai (1999), n'être « pas un fanatique de la méthode qui consiste à déceler, ou à croire que l'on décèle, des contradictions dans les textes d'Aristote, et à en tirer des conséquences quant à l'évolution de sa pensée »<sup>62</sup>, Brunschwig maintient qu'il ne faut pas prendre ces contradictions à la légère. D'une certaine manière, il semble reconnaître les vertus du cadre méthodologique qu'Irwin suggère d'adopter, où nous devrions d'emblée lire le texte de manière statique et ce, jusqu'au moment où nous serions confronté à de tels problèmes que la seule façon de nous rendre intelligibles les contradictions internes serait d'invoquer une hypothèse développementale. Dans le contexte de son étude de 1999, il s'intéresse à des questions de chronologie pour étudier un problème précis, c'est-à-dire une contradiction flagrante à laquelle une lecture statique ne semble pas pouvoir offrir de solution. La question de savoir s'il était justifié d'invoquer ce type d'hypothèses dans cette étude déborde le cadre de notre réflexion présente. Ce que nous aimerions toutefois souligner, c'est qu'ici, dans l'analyse de *Top.*, I, 2, le fait de considérer la fin du chapitre comme la suite de sa partie médiane, concernant la troisième utilité de la dialectique, *ne devrait pas causer d'aussi graves problèmes*. Une lecture statique noterait sans doute la particularité linguistique et soulignerait l'anomalie de l'emploi de « ἔτι δέ », puisque le Stagirite s'en sert généralement comme d'un marqueur fort. Nonobstant, nous ne croyons pas qu'une lecture de ce type doive pour autant sauter à la conclusion que cette particularité indique une rupture et une correction du texte originel (du moins, pas avant d'avoir sérieusement tenté d'adopter une position conciliante).

Contre cette objection, une stratégie serait d'invoquer la contradiction flagrante des *SE*, 16, où Aristote commence par affirmer qu'il présentera deux raisons pour lesquelles les arguments, formulés par la personne qui tient le rôle de répondante, sont utiles, et termine son énumération par un « [e]n troisième en dernier lieu » (cf. 175a5-16). On pourrait en ce sens démontrer clairement qu'on ne doit pas tenir pour acquis que « l'adjonction d'un point nouveau » entraînerait logiquement la correction de la phrase introduisant l'énumération, que ce soit pour annoncer, ici, trois plutôt que deux arguments ou, en *Top.* I, 2, quatre plutôt que trois utilités. En d'autres termes, on rendrait caduque, par ce contre-exemple, l'implication : si Aristote avait vraiment changé d'avis et avait ajouté un argument de plus,

---

<sup>62</sup> Brunschwig (1999 : p. 89).

alors il aurait fait l'effort de remonter quelques lignes plus haut pour éviter de se contredire. Mais nous pourrions répondre que la contradiction des *SE*, 16 est explicite, tandis que celle des *Top.* I, 2 n'est que le résultat d'un biais interprétatif, et ainsi faire fi de cette objection. De toute évidence, Evans n'en tient pas davantage compte, puisqu'il s'en tient à la lettre du texte : pour lui le fait qu'Aristote ait indiqué d'emblée qu'il présenterait trois utilités devrait suffire pour nous mettre en garde contre une interprétation comme celle de Brunschwig.<sup>63</sup>

Ensuite, remarquons qu'en plus de cette raison méthodologique de rejeter sa remarque linguistique, nous avons également une objection philosophique à diriger contre le premier argument de Brunschwig. D'après lui, il y a nécessairement quatre utilités à la dialectique, parce que le troisième élément de l'énumération préliminaire de *Top.* I, 2, 101a27-28 n'annonçait *pas* l'utilité B. Cet argument va de pair avec le troisième qu'il mobilise, puisque ce serait en raison de ce qu'elle est bien plus spécifique que l'utilité A, que l'utilité B ne correspondrait pas à ce qui était annoncé au départ. Afin de bien comprendre les raisons pour lesquelles nous croyons au contraire que les « deux » utilités étaient prévues par l'affirmation que la dialectique serait utile pour « les connaissances de caractère philosophique » (101a28), il convient que nous revenions brièvement sur un aspect précis de la méthode aristotélicienne elle-même. Le fait d'entamer un traité par une argumentation des deux côtés d'une problématique est très répandu au sein du corpus. Il s'agit d'une constante, que les remarques liminaires de la *Mét.*, B rendent explicite : le débat est un préalable nécessaire pour quiconque veut s'assurer de comprendre avec justesse un sujet donné. (1, 995a24-b4) Or, suivant ici Evans, cette fonction, diaporématique<sup>64</sup>, de la méthode aristotélicienne se déploie généralement dans un traité de manière à précéder la discussion des concepts fondamentaux qui y seront employés. Par ailleurs, il sied que nous précisions ce que nous mentionnions plus tôt, concernant celui des quatre prédicables qui correspond à la définition et qui permet de formuler certaines prémisses. À ce sujet, il faut nous rappeler, avec Smith (1993) et Evans, qu'une proposition dialectique doit nécessairement être formulée comme une question à laquelle on répond par « oui » ou par « non ». <sup>65</sup> C'est pourquoi, en *Top.*, VIII, 2, 158a14-21, Aristote nous explique qu'une interrogation universelle, telle que : « qu'est-ce que l'être humain? », ne saurait être admise en tant que prémisse dialectique. Plutôt, le type de définitions qu'il

---

<sup>63</sup> Evans (1977 : p. 31).

<sup>64</sup> Le terme grec qui désigne ce développement du débat est le verbe à l'infinitif « διαπορήσαι », employé dans le passage de la *Mét.*, B auquel nous faisons référence, ainsi que dans la description, par Aristote, de la troisième utilité de la dialectique (*Top.*, I, 2, 101a35-36).

<sup>65</sup> Cf. Evans (*op. cit.* : p. 35-36); Smith (1993 : p. 337).

appartient à la dialecticienne de discuter est spécifique : « est-ce que l'être humain est un animal bipède? » Le fait de partir de définitions déjà existantes, et l'exigence d'employer des questions claires, assure que la discussion sera structurée – ce qui ne serait pas nécessairement le cas d'un débat s'entamant par une généralité. Plus significativement (c'est là le cœur de ce que nous cherchons à montrer), cette manière de procéder est tout aussi présente dans la description de la troisième utilité (A) que dans celle de la prétendue quatrième utilité (B) de la dialectique.

En effet, toutes deux renvoient à la fonction critique et examinatrice (ἐξεταστική) de la discipline, en même temps qu'elles insistent sur la nécessité, pour une discussion dialectique, de s'appuyer sur les idées admises. Mais surtout, remarquons que, de même qu'en éthique, la délibération précède le choix de l'action (cf. l'*EN*, III, 2-5), de même, dans la méthodologie aristotélicienne du cheminement vers la vérité, le débat précède l'adoption d'une position précise sur une question donnée. Cette idée est présente dans les deux passages : dans le premier (*Top.*, I, 2, 101a34-36), Aristote affirme que la dialectique, dans sa fonction diaporématique, permet de distinguer entre le vrai et le faux; dans le second (101a36-b4), il explique que la dialectique, dans sa fonction examinatrice, est apte à discuter des premiers principes en partant de ce qui existe, à leur sujet, d'idées accréditées. Or, cela revient à dire que la confrontation de définitions particulières a une certaine parenté avec la mise à l'épreuve des ἔνδοξα qui portent sur les ἀρχαί. Pourtant, nous conviendrons qu'il ne s'agit pas tout à fait du même type de discussion : la dialectique, au sens large, ne se limite pas à des prémisses issues du prédicible de la définition, mais s'intéresse également aux questions formulées à partir des trois autres prédicables (le genre, le propre et l'accident). Au contraire, il semble qu'une discussion portant sur les idées admises au sujet des ἀρχαί soit spécifiquement construite sur des formules définitionnelles, attendu que la définition d'une chose est l'expression de l'essentiel de son essence, et que celle-ci, en tant qu'elle correspond au pourquoi de l'être de cette chose, en est la cause première ou l'ἀρχή.<sup>66</sup> En ce sens, la description de l'utilité A serait bien plus générale, tandis que celle de l'utilité B développerait l'un de ses aspects spécifiques. Cela, nous en convenons avec Brunschwig; pourtant, il s'agirait toujours de la même utilité de la dialectique pour les connaissances à caractère philosophique. Nous croyons donc qu'Aristote chercherait seulement, à la fin de *Top.*, I, 2, à nous montrer comment se déploierait cette

---

<sup>66</sup> Sur ce point, Aristote est explicite : dans un autre passage des *Top.*, très important pour notre interprétation, il affirme qu'il est difficile de réfuter son interlocutrice quand le sujet de la discussion n'a pas été bien défini. Mais il ajoute que cela est surtout le cas « à propos des principes [περὶ τὰς ἀρχὰς] car le reste se prouve grâce à eux, alors qu'on ne peut les prouver eux-mêmes grâce à d'autres choses : il est nécessaire de faire connaître [γνωρίζειν] chacun d'eux au moyen d'une formule définitionnelle. » (VIII, 3, 158a39-b4, nous soulignons.)

fonction diaporématique dans un contexte proprement philosophique, et qui relève de la discussion construite sur le prédicible de la définition et motivée par la confrontation des idées qui concernent les ἀρχαί. Plutôt que d’y voir, comme c’est le cas de Brunschwig, un problème, nous y voyons de la conséquence de la part d’Aristote, et considérons notre interprétation et celle d’Evans comme étant tout à fait compatibles avec la pratique de la dialectique du Stagirite dans ses traités dits « scientifiques ».

Pour conclure cette section, il faut admettre que nous ne sommes pas encore en mesure de fournir l’analyse complète des *Top.*, I, 2, et que nous évitons volontairement d’en commenter les dernières lignes. Cette réflexion nécessite que nous ayons étudié l’épistémologie aristotélicienne dans le détail et que nous nous soyons positionné par rapport à ce que nous nommerons la « lecture traditionnelle des *Seconds analytiques* » – ce sera l’objet de notre deuxième chapitre. Avant d’avoir bien distingué les méthodes dialectique et démonstrative, il sera difficile en effet d’interpréter et de tirer toutes les conséquences de ce que nous dit Aristote, lorsqu’il affirme qu’on a besoin de la dialectique pour discuter des premiers principes des sciences parce qu’au sein de celles-ci, rien n’est antérieur aux principes. (I, 2, 101a37-b4) Les questions que soulèvent ce passage, notamment sur la notion d’antériorité des principes et sur les limites de la démonstration, seront plus faciles à aborder dans la suite – aussi nous faut-il pour le moment les laisser en suspens.<sup>67</sup>

### 1.3. Vers une lecture statique du corpus aristotélicien

Jusqu’à présent, notre interprétation peut sembler fragile : si nous avons proposé une définition de la dialectique qui soit favorable à lui attribuer un rôle positif pour la recherche de la vérité, il nous reste encore beaucoup de points à clarifier. Déjà, on pourrait nous reprocher de concéder trop rapidement de l’importance au texte des *Top.*, I, 2, en indiquant qu’il s’agisse du seul passage aristotélicien affirmant que la dialectique a accès aux premiers principes. En particulier, on pourrait remettre en cause notre interprétation en affirmant que la dialectique n’a pas les moyens d’établir quoi que ce soit, mais seulement d’examiner. Ce faisant, une interprétation comme celle d’Aubenque considérerait la saisie de la vérité comme le propre de la seule philosophie première. Pour l’interprète français, en effet, « seul l’inachèvement assure au dialogue sa permanence. La véritable dialectique est celle qui ne débouche sur aucune essence », parce que dès que l’on tombe d’accord sur quelque chose,

---

<sup>67</sup> Nous ne serons en mesure de nous prononcer sur les enjeux soulevés par la fin des *Top.*, I, 2 que dans notre conclusion (section 4).

« cette chose rend le dialogue inutile. »<sup>68</sup> Cette objection est fondamentale pour notre réflexion, en ceci qu'elle resitue notre problématique, en posant la question de savoir si le fait qu'elle ouvre l'accès vers la découverte de la vérité implique pour la dialectique qu'elle doive s'effacer devant la science lorsque s'effectue la saisie des ἀρχαί.<sup>69</sup> En d'autres termes, il nous faudra nous demander jusqu'à quel point nous serons tenu de circonscrire le rôle épistémologique que nous sommes prêt à attribuer à la dialectique. Pour le moment, nous nous devons toutefois de laisser en suspens cette redoutable question; il est en effet de notre avis qu'une très grande partie de notre démarche, et qui concerne les liens entre la méthode dialectique et la méthode démonstrative développée dans les *APa.*, doit encore être déployée avant que nous tentions d'y répondre.<sup>70</sup> Il nous faut procéder patiemment vers une présentation plus définitive de notre position, en reconnaissant que nous avons encore à débattre de nombreux points, parmi lesquels figurent les questions d'ordre méthodologique qui nous avaient d'abord occupé.

### 1.3.1. Retour sur la position d'Irwin

Ainsi que nous l'avions annoncé, notre réflexion sur l'attitude que l'exégète doit adopter dans son analyse de problématiques aristotéliennes devrait bénéficier de l'éclairage que nous a apporté notre étude des utilités de la dialectique d'après *Top.*, I, 2. Plus particulièrement, nous avons laissé pour inachevée la discussion de la position méthodologique d'Irwin et de ses conséquences sur sa propre interprétation de la pensée d'Aristote – position dont il nous faudra ici rappeler les éléments principaux. Dans son influent ouvrage *Aristotle's First Principles* (1988), cet intellectuel anglais identifie la méthode dialectique comme principal indicateur du développement du Stagirite. Plus précisément, Irwin considère qu'un changement important s'est effectué entre les œuvres antérieures et les écrits de la maturité d'Aristote, à partir du moment où le philosophe aurait réalisé que la méthode qu'il déployait au départ dans ses traités était incapable d'atteindre les objectifs qu'elle se fixait. Une dialectique *pure*, pour Irwin, doit ainsi renoncer à sa prétention de saisir les premiers principes (annoncée dans les *Top.*),

---

<sup>68</sup> Aubenque (1962 : p. 294). Voir aussi Reeve (1995 : p. 63-64), qui adopte une position similaire.

<sup>69</sup> Une autre objection se trouve chez Smith (1993), qui va jusqu'à rejeter complètement l'idée selon laquelle Aristote nous parlerait des ἀρχαί particuliers à chaque science en *Top.*, I, 2. Pour lui, le Stagirite nous indiquerait plutôt que la fonction examinatrice de la dialectique se limiterait aux κοινὰ ἀρχαί, aux principes communs à toutes les sciences. (p. 352-354) Nous n'accorderons cependant pas beaucoup d'attention dans ce mémoire à cet aspect de son argument, un peu technique et qui, par ailleurs, ne semble pas avoir particulièrement marqué le débat exégétique.

<sup>70</sup> C'est ce qui fera l'objet d'une partie de notre deuxième chapitre. Quant aux remarques d'Aubenque, nous veillerons à les intégrer à notre propre interprétation dans le chapitre conclusif de cette étude.

parce qu'au lieu de fonder la vérité des opinions dont elle débat, elle ne parvient qu'à en fournir une version plus cohérente que celle de laquelle elle partait.<sup>71</sup> Puisque nous avons déjà abordé cette question<sup>72</sup>, contentons-nous de rappeler ici que l'aspect contingent de la sélection de ses prémisses est ce qui limiterait principalement les prétentions de la dialectique *pure* à l'objectivité.

D'après Irwin, les *APo.* sont le traité-pivot, car c'est l'élaboration de sa méthode scientifique qui aurait permis à Aristote de constater les écueils de la dialectique *pure* et, surtout, d'y remédier. Mais c'est réellement à partir de la *Mét.* que s'observerait un réel changement dans la méthode dialectique. Après avoir changé d'avis quant à la possibilité d'une science universelle<sup>73</sup>, le Stagirite aurait associé à cette dernière un objet : l'être en tant qu'être, ainsi qu'une méthode : la dialectique *puissante*. Plutôt que de construire ses arguments à partir d'ἔνδοξα « quelconques », cette « nouvelle » méthode donnerait lieu à des raisonnements dont les prémisses seraient tout aussi endoxales, mais choisies parmi celles des ἔνδοξα qui auraient le plus de proximité avec l'objectivité. En d'autres termes, alors qu'une dialectique *pure* confrontait entre elles n'importe quelles thèses accréditées, une dialectique *puissante* ne retiendrait que celles dont on ne peut douter qu'elles sont vraies. Cette nouvelle condition, appliquée à partir de la *Mét.*, assurerait que les raisonnements de la science de l'être en tant qu'être produisent au sujet des ἀρχαί des conclusions objectivement vraies, alors que la dialectique *pure* ne conduisait qu'à des conclusions cohérentes.<sup>74</sup> En particulier, Irwin considère que les arguments de cette science universelle (également appelée philosophie première) partent d'un postulat tout à fait simple : que, s'il peut y avoir un discours rationnel sur la manière dont sont les choses, alors il faut minimalement que ces choses existent. Mais encore : que, si ces choses existent en un temps  $T_x$ , alors il est impossible qu'il se trouve, en ce même temps  $T_x$ , qu'elles n'existent pas. (Cf. *Mét.*, Γ, 3, 1005b22-30; 4, 1006a29-b22) Selon Irwin, c'est donc en raison de ce qu'ils partent d'hypothèses irréfutables (tout discours doit

---

<sup>71</sup> Irwin (1990 : p. 8).

<sup>72</sup> Cf. *supra*, p. 11-12.

<sup>73</sup> Sur ce point, Irwin est influencé par Owen (1960 : p. 166 et suiv.), qui a en partie articulé son interprétation développementaliste autour de la contradiction entre, d'une part, le rejet d'une science universelle dans l'*EE* (I, 8, 1217b25-35) et, d'autre part, la distinction qu'opère Aristote entre la science de l'être en tant qu'être et les autres sciences particulières dans la *Mét.* (Γ, 1, 1002b22-25). Ne se limitant point à indiquer simplement la contradiction, Owen y voit le signe d'une évolution entre un Aristote d'abord plus critique de Platon et davantage engagé dans la polémique contre l'Académie, et un Aristote qui, à la maturité, se serait réconcilié avec certaines des idées de son maître. Toutefois, il n'y faut pas voir une hypothèse sur la psychologie de la relation entre l'élève et le maître : comme nous l'avons vu, Owen s'éloigne du modèle de Jaeger en s'intéressant avant tout aux *arguments philosophiques* d'Aristote. (Cf. *supra*, section 1.1.1. et Witt, 1996 : p. 76-77) De son côté, Irwin n'accorde généralement pas d'importance à la question, prise sous l'angle philosophique aussi bien que psychologique, des liens entre Aristote et le platonisme. (Cf. Irwin, *op. cit.* : p. 12)

<sup>74</sup> *Ibid.* (p. 14).

nécessairement porter sur quelque chose qui existe) que les raisonnements de la philosophie première sont objectifs et qu'ils se distinguent de ceux d'une dialectique *pure*.

Afin de bien saisir ce point, il nous faut nous intéresser encore au livre Γ de la *Mét.* Là, Aristote identifie le PNC comme l'« opinion dernière [ἐσχάτην δόξαν] », à laquelle doivent remonter « tous ceux qui font une démonstration [οἱ ἀποδεικνύοντες] [...], car elle est par nature le principe de tous les autres axiomes aussi [φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὐτῆ πάντων]. » (3, 1005b32-34) Ce qui est le principe est par définition impossible à démontrer – c'est pourquoi le philosophe, conformément à ce qu'il annonçait dans les *Top.* (I, 2, 101a37 et suiv.), se doit d'employer la méthode dialectique. Le seul moyen de traiter des ἀρχαί est, en effet, « de démontrer par réfutation », c'est-à-dire de prouver que la négation du PNC est impossible à soutenir rationnellement, parce qu'elle contredit jusqu'aux ἔνδοξα les plus solidement ancrés dans notre culture. (Cf. *Mét.*, Γ, 4, 1006a5-15)<sup>75</sup> Pour Irwin, il s'agit de la première manifestation d'une dialectique *puissante*, seule à pouvoir nous assurer de la validité de ce principe commun à toutes les sciences. Grâce à cette « nouvelle » rigueur – c'est-à-dire, nous l'avons vu, grâce à ce choix de prémisses irréfutables –, Aristote serait enfin parvenu à nous offrir un argument dialectique qui nous donne raison de croire que nous ayons réellement saisi un premier principe de manière scientifique.<sup>76</sup>

### 1.3.2. La critique de Berti

Dans un article qui se veut une réponse directe à l'interprétation développementaliste d'Irwin (1988), l'historien de la philosophie italien Enrico Berti cherche à montrer que la rigueur qu'attribue son collègue à une version *puissante* de la dialectique se retrouve en fait dans l'ensemble du corpus. Plus précisément, Berti considère que la distinction entre deux types de dialectique n'est en réalité que l'expression de deux emplois différents de cette discipline, lesquels étaient déjà annoncés dans les *Top.*, I, 2 et ont été maintenus par Aristote tout au long de sa carrière. En ce sens, il défend dans son essai la thèse selon laquelle il n'y aurait aucune raison de croire que la conception aristotélicienne de la dialectique ait jamais évolué ou été modifiée par son auteur. D'après lui, « [...] the difference emphasized by Irwin between pure and strong dialectic depends only [...] on the difference between

---

<sup>75</sup> Sur la question de la culture, cf. *supra*, p. 3. Ajoutons au passage qu'en vertu du principe du tiers exclu [PTE] (présenté en *Mét.*, Γ, 7, 1011b23 et suiv.), une fois réfutée la négation du PNC, la nécessité logique de la validité du PNC est prouvée. En effet, il ne peut y avoir un intermédiaire entre la vérité et la fausseté d'une proposition, puisqu'« il est nécessaire ou bien d'affirmer ou bien de nier une seule chose, quelle qu'elle soit, d'une seule chose. » (1011b24)

<sup>76</sup> Pour toutes ces remarques, voir Irwin (1990 : p. 18-20).

the “public” and the “scientific” use of it. »<sup>77</sup> Or, cette distinction se trouve illustrée par celle qui repose entre l’utilité de la dialectique pour les échanges avec autrui et son utilité pour les connaissances à caractère philosophique<sup>78</sup>, et ne signalerait donc, selon notre interprétation, que la différence entre un emploi tout à fait commun et un emploi maîtrisé, *avec art* (ἐντέχνως), de la technique. Ces passages indiquent, pour Berti, que le contraste entre celle-ci et la science, que l’on retrouve dès le tout début des *Top.* (I, 1, 100a18-30), ne met pas en jeu l’ensemble de la dialectique, mais seulement l’usage *public* qui en est fait – en sorte qu’Aristote peut à la fois maintenir l’opposition entre science et dialectique, et affirmer que cette dernière (dans son usage *scientifique*) soit utile pour la philosophie. Pour cette raison, l’interprète suggère que nous envisagions plutôt l’opposition qu’établit Aristote comme celle entre opinion (δόξα) – dont la mise à l’épreuve est l’objectif de l’usage public – et vérité – dont la saisie est l’objectif de l’usage scientifique.<sup>79</sup>

Ce contraste est également mentionné par le Stagirite au quatorzième chapitre du livre I des *Top.*, où il présente le premier des instruments (ὄργανα) de la dialectique, lequel concerne un thème qui faisait enjeu chez Irwin : la sélection des prémisses. Au début du chapitre, Aristote décline les différents niveaux d’opinions (τὰς δόξας) qui sont admises en tant que prémisses dialectiques, partant de celles partagées par tous (πάντων) pour aboutir à celles des plus illustres parmi les individus « qui représentent l’opinion éclairée [τῶν σοφῶν] » (I, 14, 105a36). Comme nous l’avons vu, une prémisses n’est pas obligée d’être une opinion accréditée pour être employée dans un raisonnement dialectique; toutefois, il est crucial qu’elle ne soit pas tout à fait contraire à ce que nous pourrions appeler le « sens commun », et qu’Aristote désigne comme les φαινόμενα.<sup>80</sup> En effet, il serait difficile de faire admettre une prémisses à une interlocutrice, s’il s’en trouve facilement dans l’expérience commune un contre-exemple. (Cf. 105b10-12) Enfin, après avoir ainsi posé ces conditions, le philosophe distingue entre trois classes (éthique, physique et logique) de prémisses et de problèmes. Selon Aristote, chacune des questions que soulèvent ces prémisses peuvent être abordées de deux manières : « au niveau philosophique [πρὸς

---

<sup>77</sup> Berti (1996 : p. 106).

<sup>78</sup> *Ibid.* (p. 107, *ad Top.*, I, 2, 101a31-36).

<sup>79</sup> *Ibid.* (p. 108). Ici, l’intellectuel italien ajoute une précision importante : il ne s’agit pas de contraster la vérité à ce qui est ἐνδοξον, puisque c’est exactement ce type de prémisses qu’il est nécessaire d’employer lorsque l’on chemine vers les ἀρχαί, et qu’il faut également y recourir dans certains raisonnements où l’on cherche la vérité. Du reste, nous soulignons déjà la différence entre ἐνδοξα et δόξαι lorsque nous présentions la deuxième utilité de la dialectique d’après *Top.*, I, 2; cf. *supra*, note 43.

<sup>80</sup> De son côté, Brunschwig (2014) traduit par « évidences communes ». Une définition préliminaire de ce concept, sur lequel nous reviendrons, en tant qu’il désigne les choses qui semblent telles et sont accessibles à tous et à toutes, devra pour le moment nous suffire.

φιλοσοφίαν], selon la vérité [κατ' ἀλήθειαν], mais dialectiquement [διαλεκτικῶς] au niveau de l'opinion [πρὸς δόξαν]. » (105b30-31)

Pour Berti, en présentant ces deux manières d'envisager un problème dialectique (selon la philosophie ou selon l'opinion), Aristote nous indique qu'un entretien dialectique peut aussi bien avoir en vue la connaissance que le débat. Cela nous renvoie directement à la distinction entre un usage public et un usage scientifique de la dialectique, sans pour autant, d'après Berti, que soit impliqué un changement au niveau de l'emploi de l'instrument de sélection des prémisses. Au contraire, *dans les deux cas*, la sélection des prémisses s'effectue en fonction, soit de ce qui est ἔνδοξον, soit de ce qui semble l'être. (*Top.*, I, 14, 105a34-b10)<sup>81</sup> Ici, il est important de rappeler qu'une prémisses dialectique est posée comme une question se répondant par « oui » ou par « non », dans le cadre d'un échange entre deux individus. L'objectif, dans ce chapitre des *Top.*, est pour Aristote de nous expliquer comment faire en sorte, en tant que questionneur, que nos prémisses soient acceptées par notre interlocutrice-répondante. En ce sens, que notre prémisses représente ou non l'opinion d'une experte n'aura pas d'incidence sur son acceptation par notre interlocutrice, si elle ne peut lui trouver sur-le-champ de contre-exemple. C'est pourquoi nous dirons de certaines prémisses qu'elles sont endoxales, si elles sont bel et bien celles d'expertes, et qu'elles le semblent être, si elles sont, au minimum, compatibles avec les φαινόμενα.<sup>82</sup>

Le fait qu'Aristote envisageait, dès le premier livre des *Top.*, qu'il se trouve deux manières de faire usage de la dialectique sans que n'interviennent de changements au niveau de la sélection des prémisses est important pour une critique de l'interprétation d'Irwin. Rappelons que, pour lui, la méthode des *Top.* promet des résultats qu'elle est inapte à atteindre. Au contraire, ce que nous apprenons de l'analyse de Berti, c'est qu'Aristote ne s'était pas limité à prédire des résultats épistémiquement constructifs à l'emploi de la dialectique, mais qu'il avait également annoncé que cette discipline pouvait être mise au service de simples joutes argumentatives. En ce sens, nonobstant ce qu'il reproche à la méthode employée par Aristote dans les premiers traités dits « scientifiques », comme la *Phys.* – ou plutôt, *même si nous acceptons ce qu'il affirme à ce sujet* – Irwin ne saurait dire à propos

---

<sup>81</sup> Cf. Berti (1996 : p. 108-109) : « In both cases, propositions are selected by the same “instrument,” i.e., from *endoxa* and *similia*, but for two different purposes, knowledge and debate. »

<sup>82</sup> Sur ce point, Aristote est explicite, lorsqu'il écrit, dans l'*EN*, qu'une enquête sur le bonheur doit commencer à partir de ce qui est dit à son sujet (ἐκ τῶν λεγομένων), et que les choses qui existent vraiment (τὰ ὑπάρχοντα) sont toujours en accord avec la vérité. (I, 8, 1098b9-11) Cela signifie précisément qu'une opinion ne peut être vraie si elle contredit les φαινόμενα. C'est également ce qu'il nous semble falloir retenir des *APo.*, II, 8, 93a17 et suiv.

de leur méthode qu'elle est déficiente par rapport aux impératifs présentés dans les *Top.*, si ceux-ci admettaient déjà une variété de résultats. En d'autres termes, cela signifie que la prétention d'Aristote ne serait pas, systématiquement, de développer le *meilleur* argument qui soit (au sens absolu), mais plutôt, en chaque matière et selon le contexte, de raisonner de la manière appropriée. Et il semble bien que cela soit le cas : que, si les problèmes et les prémisses dialectiques se divisent en trois classes, toutes n'admettent pas nécessairement la même rigueur, et qu'un usage plus « ordinaire » de la dialectique peut parfois suffire. Par exemple, la production de vérités physiques ou éthiques peut se faire par la simple réfutation de thèses adverses, car ces domaines s'intéressent à des objets hautement variables, et qui ne sont donc pas susceptibles d'être définis de manière absolue.<sup>83</sup>

De cette manière, nous avons avec Berti les moyens de rejeter la critique qu'Irwin adressait à la méthode de la *Phys.*, selon laquelle le fait qu'Aristote cherchait avant tout à réfuter la thèse adverse impliquerait que sa méthode n'avait qu'une utilité gymnastique. Au contraire, on peut voir dans la réfutation un emploi tout à fait scientifique de la dialectique et le même appui sur les principes communs (κοινὰ ἀρχαί) qui servent de prémisses à une supposée version *puissante* de la dialectique : quand la conséquence qui est déduite d'une thèse est contraire aux opinions généralement admises et aux φαινόμενα, l'adoption de la thèse opposée est justifiée et ce n'est pas sa *cohérence*, mais bien sa *vérité* qui est prouvée. En vertu des κοινὰ ἀρχαί que sont le PNC et le PTE, il est en effet déduit, de la fausseté d'une proposition, la vérité de son contraire : s'il est prouvé que non-*p* est vraie, alors il est immédiatement prouvé que la proposition contraire *p* est fautive, attendu que la disjonction « vraie ou fautive » n'admet l'introduction d'aucune tierce valeur.

Enfin, ce qui rend la réfutation des opposants au PNC si convaincante, ce n'est pas qu'elle effectue *mieux* que la réfutation des Éléates, dans la *Phys.*, la sélection de ses prémisses, mais seulement qu'elle se situe à un niveau purement logique. Ce faisant, plutôt que de montrer par la réfutation que la thèse adverse est contraire aux ἔνδοξα ou à la plupart d'entre elles, elle va jusqu'à montrer que celle-ci est logiquement *impossible*.<sup>84</sup> Cet argument est cependant un cas particulier, et c'est-là le nœud de l'affaire : rien n'indique qu'il représente le modèle absolu à suivre pour que la dialectique ait un rôle à jouer dans la recherche de la vérité. En ce sens, Berti nous semble reprocher à Irwin ce que nous critiquons chez Brunschwig : tous deux ont, en effet, négligé ceci, qu'un argument (a) cherchant à

---

<sup>83</sup> Berti (1996 : p. 130). Dans l'*EN*, Aristote affirme en ce sens que « [l]a même rigueur [...] ne doit pas être réclamée dans tous les arguments » (I, 1, 1094b13).

<sup>84</sup> Berti (*loc. cit.*)

établir la validité d'un principe n'est pas distinct d'un argument (b) cherchant à établir la vérité d'une opinion accréditée particulière. Au contraire, ce type (a) de raisonnement (que Brunschwig assignait à une quatrième utilité de la dialectique) dépend d'un genre plus large d'argumentation dialectique (lequel correspond à la troisième utilité); (a) et (b) relèvent tous deux d'un usage scientifique de la discipline et ils appliquent les mêmes critères à la sélection de leurs prémisses, mais l'un est simplement plus spécifique que l'autre.

#### 1.4. Conclusion du chapitre

Maintenant que nous en arrivons au terme de notre réflexion méthodologique, il est plus facile pour nous de justifier notre choix d'adopter une position plutôt qu'une autre. Dans ce premier chapitre, nous avons mesuré l'importance de la dimension pédagogique de la méthode dialectique, ce qui nous a permis de comprendre pourquoi il était nécessaire que les intervenantes s'adaptent au niveau de leur interlocutrice pour se faire comprendre et, surtout, pour s'assurer que leurs prémisses soient acceptées par elle. Ce faisant, la dimension dialogique de la discipline a un réel impact sur la rigueur qu'il faut attendre de ses arguments; toutefois, il ne s'agit pas du seul facteur qui entre en jeu. S'il faut accorder une certaine importance au fait d'être compris par autrui, il est également nécessaire d'être sensible à la difficulté que les choses que l'on cherche à définir contiennent en elles-mêmes. (Cf. *EN*, I, 7, 1098b4-5) Il est donc tout aussi fondamental que la dialecticienne adapte son propos à l'objet de ses recherches, selon qu'il se range dans le domaine de la physique, de l'éthique ou de la logique. C'est précisément ce qu'Aristote nous explique dans l'*EN* :

Il faut cependant garder aussi en mémoire ce qu'on a dit précédemment, et ne pas réclamer le même genre de rigueur [ἀκρίβειαν] partout. En chaque domaine, au contraire, il faut se conformer à la matière supposée et suivre la mesure qui conduit à la démarche entreprise [ἀλλ' ἐν ἐκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ]. Le menuisier et le géomètre, en effet, ont une manière différente de chercher l'angle droit, car le premier s'en préoccupe dans la mesure où il est utile à son travail [χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον], tandis que le second se demande ce qu'il est et quelle peut être sa propriété [τί ἐστὶν ἢ ποῖόν τι], vu qu'il a l'œil sur la vérité [θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς]. C'est de la même façon qu'il faut donc procéder dans les autres domaines aussi [...] (I, 7, 1098a26-33).

Ce passage illustre parfaitement ceci, qu'un problème peut être abordé aussi bien d'un point de vue pratique ou commun, que d'un point de vue scientifique. Selon notre interprétation, cette distinction repose sur la question de savoir si l'individu *excelle* dans sa discipline. Eut égard à la dialectique, il est accessible à tous de critiquer et de remettre en cause les opinions d'autrui; mais il faut être en possession d'une certaine maîtrise de son art si l'on souhaite trancher entre des thèses opposées et progresser au-

delà de la problématique initiale. Pour ce faire, il est nécessaire d'avoir une certaine disposition naturelle, laquelle s'actualise grâce à la pratique, par un processus d'habituation au terme duquel ce sera toujours avec art (*ἐντέχνως*) que l'on fera usage de la dialectique.

Ainsi, nous suivons Berti dans sa critique d'Irwin. Nous considérons que la distinction entre les formes *pure* et *puissante* de la dialectique, parce qu'elle était déjà prévue par les *Top.*, n'exige pas que nous fassions appel à une théorie développementaliste pour interpréter le rôle épistémologique de cette discipline. Nous croyons en effet qu'un retour au mot d'ordre d'Irwin – peut-être trop rapidement abandonné par lui – est de mise, et qu'il est préférable d'adopter une lecture statique du corpus sur la question; du moins, tant et aussi longtemps que celle-ci n'entraîne pas des contradictions ou des problèmes insoutenables pour notre interprétation. À cet effet, il nous semble jusqu'à présent tout à fait justifié, dans la construction de notre analyse, que nous fassions appel à une diversité de textes qu'une lecture développementale chercherait à classer chronologiquement. Notre lecture, statique, n'en sera pas moins critique, dans la mesure où nous ne faisons pas que reproduire l'approche scholastique en prenant pour acquis tout ce qui a été attribué à la parole d'Aristote.<sup>85</sup> C'est au contraire parce que nous cherchons à être critique des présupposés attribuables aux différents modèles exégétiques de nos prédécesseurs que nous adoptons une posture méthodologique neutre quant à la question du développement d'Aristote. En rejetant les conséquences qu'Irwin tire de la différence entre la rigueur méthodologique de *Mét.*, Γ et de celle de la *Phys.*, nous ne faisons que souligner l'importance de prendre bien au sérieux le texte des *Top.*, dans une enquête qui, bien qu'intéressée en premier lieu par l'*Organon*, sera néanmoins justifiée de s'appuyer sur des traités considérés postérieurs.

## 2. La lecture traditionnelle des Seconds analytiques

Notre questionnement sur la recherche de la vérité a principalement été guidé, jusqu'à maintenant, par l'analyse de passages portant, directement ou non, sur la méthode dialectique. Ce faisant nous avons négligé des textes qui pourraient, à première vue, alimenter d'importantes objections contre notre position. En particulier, il est une lecture des *Seconds analytiques* et du premier chapitre des

---

<sup>85</sup> Voir ce qu'en disent Chroust (1996 : p. 41), Irwin (1990 : p. 11) et Witt (1996 : p. 67).

*Topiques* qui distinguerait de manière radicale les méthodes scientifique et dialectique, de telle façon que la prétention de cette dernière à contribuer positivement à la recherche de la vérité serait par d'aucuns invalidée. Puisque notre objectif principal, dans ce mémoire, est d'examiner la relation entre la dialectique et la science, il est tout à fait convenable que nous nous donnions ici les moyens, non seulement de définir la méthode scientifique aristotélicienne, mais également de situer notre interprétation des *APo.* par rapport à la tradition exégétique. Ce deuxième chapitre sera ainsi un complément du premier, dans la mesure où nous aurons, à son terme, une idée plus précise des deux méthodes qui nous intéressent. Ce n'est qu'après les avoir bien présentées, en effet, que nous pourrons nous attaquer aux problèmes de l'origine de la connaissance et de l'induction, ainsi qu'à la question de savoir jusqu'où peut être poussée la comparaison entre le point de départ de la dialectique (τὰ ἔνδοξα) et celui de la méthode empirique (τὰ φαινόμενα). C'est ce que nous ferons dans notre troisième chapitre.

## 2.1. L'opposition entre la dialectique et la science

### 2.1.1. Le syllogisme

Ainsi que nous l'avons annoncé, il convient que nous nous penchions désormais de manière plus attentive sur la description, par Aristote, de la déduction syllogistique – description qui, à bien des égards, est formulée à l'identique dans deux textes de l'*Organon* : les *APr.*<sup>86</sup> et les *Top.* Comme nous le verrons, l'analyse de ceux-ci nous permettra de soulever un certain nombre de points, dont une partie seulement pourra être abordée dès ce chapitre, tandis que l'autre sera l'objet d'approfondissements ultérieurs.

Dans sa formulation la plus générale, la déduction syllogistique est un discours dans lequel, « certaines choses ayant été posées, une chose distincte de celles qui ont été posées s'ensuit nécessairement [ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει] » (*APr.*, I, 1, 24b19-20; *Top.*, I, 1, 100a25-26)<sup>87</sup>, simplement en raison, ou littéralement « au travers » des choses qui ont été posées : « διὰ τῶν κειμένων » (*Top.*, I, 1, 100a26-27).<sup>88</sup> Dans le passage des *Top.*, Aristote poursuit immédiatement en décrivant la nature des

---

<sup>86</sup> Nous citons dans ce mémoire le plus souvent et sauf indication contraire les *APr.* dans la traduction de Crubellier (2014).

<sup>87</sup> Voir aussi les *SE*, I, 164b27-165a2 et la *Rhét.*, I, 1356b16-18.

<sup>88</sup> Cette phrase est presque identique dans les deux textes, où elle ne subit de variation qu'à ses extrêmes. Le segment central est traduit de la même manière par Brunschwig et Crubellier, que nous avons cités conjointement. Le début de la phrase ne comporte qu'un changement mineur de tournure entre le texte des *APr.*, qui se lit « συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος » (I, 1,

prémises propres aux raisonnements « scientifique »<sup>89</sup> et dialectique, respectivement, mais dans celui des *APr.*, il précise sa pensée. En effet, il affirme à la fin du passage précédent que cette nécessité découle de ce que ces mêmes choses [qui sont posées] sont : « ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῶ ταῦτα εἶναι. » (*APr.*, I, 1, 24b20) Puis, il ajoute qu'il entend par « τῶ ταῦτα εἶναι » qu'il est suffisant que celles-ci soient posées pour que surviennent les autres. Cela peut sembler fort abstrait, mais en contexte argumentatif ou déductif, c'est plutôt simple : il s'agit seulement de dire que la conclusion découle nécessairement des prémisses, et « qu'on n'a pas besoin de quoi que ce soit d'extérieur en plus pour que la nécessité en résulte. » (24b21-22) En résumé, retenons ceci, qu'un syllogisme est un raisonnement ou un discours (λόγος) dans lequel la conclusion est déduite du lien de nécessité qui l'unit aux prémisses, de telle manière qu'une fois celles-ci posées, celle-là survient (συμβαίνει). Ajoutons encore qu'il est difficile d'attribuer à l'emploi du verbe être (εἶναι) une connotation ontologique ici; Aristote ne parle pas tant du fait que l'objet de la prémisses *est*, en lui assignant ainsi une valeur de vérité, mais demeure très général dans sa description en se bornant à affirmer que la prémisses *est posée*. Ce n'est qu'au moment de distinguer les prémisses dialectiques et démonstratives quant à leur *nature* que la question de la vérité devient importante, comme nous le verrons tout de suite. Enfin, de manière plus concrète et comme nous l'avons déjà expliqué<sup>90</sup>, un syllogisme est un argument qui, dans sa forme simplifiée, lie une prémisses A à une conclusion C par leur rapport mutuel à un moyen terme, B. Par exemple, que, si tout A est B, et que tout B est C, alors tout A est C. Formulé autrement, cela signifie qu'il est suffisant de poser A pour obtenir C, puisque ces termes sont unis par un lien de nécessité (leur rapport mutuel à B).

### 2.1.2. Les prémisses déductives

Prenons maintenant la question d'un point de vue plus spécifique, en intégrant à notre analyse comparative de certains passages des *APr.* et des *Top.* les moments où Aristote distingue entre deux types de syllogismes, l'un démonstratif et l'autre dialectique. Ce que nous avons mentionné précédemment, au sujet de la relation de nécessité entre prémisses et conclusion, s'applique à ceux-ci,

---

24b18) et celui des *Top.* : « Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος » (I, 1, 100a25). Comme nous le verrons, c'est surtout par leurs fins que ces deux passages se distinguent.

<sup>89</sup> Nous serons rapidement amenés à abandonner ce terme de « scientifique » pour qualifier les raisonnements proprement démonstratifs. Comme nous le verrons, le fait de considérer l'apodictique comme synonyme du scientifique est le propre d'une lecture traditionnelle des *APr.*, laquelle nous entendons dans ce chapitre déconstruire.

<sup>90</sup> Cf. *supra*, note 44.

de telle manière que dans une perspective strictement formelle, ils sont identiques. Néanmoins, ils ne le sont plus à partir du moment où l'on cherche à attribuer une valeur qualitative aux prémisses (A, B) du syllogisme, c'est-à-dire à ce qu'Aristote nomme « une énonciation qui affirme ou qui nie quelque chose au sujet de quelque chose [λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος] » (*APr.*, I, 1, 24a16-17) – définition de la prémisse qui en fait le lieu privilégié de la prédication. D'un côté, une prémisse sera *démonstrative* (ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις) si elle « consiste à poser l'un des deux membres d'une paire de contradictoires [λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς] (en effet, celui qui démontre n'interroge pas, mais pose une affirmation) » (*APr.*, I, 1, 24a23-24); de l'autre, elle sera *dialectique* si elle prend la forme d'« une question qui propose les deux thèses contradictoires [ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστίν] » (24a24-25)<sup>91</sup>. En ce sens, ce qui est affirmé ou nié par la prémisse démonstrative exclut catégoriquement l'énonciation contradictoire, le terme « λήψις » indiquant en effet une prise de position, tandis que la prémisse dialectique pose à la fois l'affirmation et la négation d'une chose à propos d'une autre comme deux alternatives. Dans ce cas, nous sommes dans l'impression que la prise de position quant à la thèse à défendre n'est pas présumée, mais à venir, attendu que l'interlocutrice devra choisir entre ces alternatives pour que progresse le raisonnement. Nous verrons toutefois que ce point devra être nuancé. Nonobstant, une première différence significative se trouve pour le moment mise en évidence, entre dialectique et apodictique (ou, pour plusieurs commentateurs, la « science »), par ce passage : la première est un discours dialogique prenant la forme de questions et de réponses, tandis que la seconde est un discours monologique prenant la forme de l'affirmation d'une thèse.

De cette première différence découle la seconde, qui concerne la nature des prémisses ou, plus précisément, leur valeur de vérité. Afin de clarifier ce point et d'apporter à nos remarques précédentes les nuances qui leur siéent, reprenons à présent la suite du passage des *Top.* que nous avons laissé de côté un peu plus haut. Après avoir, nous l'avons vu, donné une définition générale du syllogisme, Aristote affirme qu'une démonstration se fait à partir de prémisses vraies et premières : « ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων » (I, 1, 100a27), et ce faisant l'oppose à la déduction dialectique, qui se fait à partir des idées accréditées : « ἐξ ἐνδόξων » (100a30). Afin de bien saisir la portée de cette distinction, il convient que nous comparions encore une fois ce passage avec son parallèle, qui se trouve au premier chapitre des *APr.* et qui nous semble ici aussi un peu plus nuancé et précis. Là, Aristote nous explique en effet qu'une prémisse déductive

---

<sup>91</sup> Voir aussi le texte des *APo.*, I, 2, 72a8-14, où les prémisses dialectiques et démonstratives sont similairement opposées.

[...] sera *démonstrative* si elle est vraie et si elle a été admise en raison des hypothèses que l'on aura posées au départ [διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη]; une prémisses *dialectique* consistera, lorsqu'on s'adresse à un répondant, à lui demander de choisir entre des thèses contradictoires [ἐρώτησις ἀντιφάσεως]; et, lorsqu'on déduit, à poser ce qui [semble tel] et ce qui est généralement admis [λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου], comme on l'a dit dans les *Topiques*. (I, 1, 24a30-24b12)<sup>92</sup>

Tout d'abord, la question de savoir quelles sont ces « hypothèses » qui sont « posées au départ » n'est pas anodine. Contrairement au texte des *Top.*, il semble que la condition, pour la prémisses démonstrative, d'être *première* n'est pas soulignée clairement ici, de sorte que c'est surtout le fait qu'elle doive être *vraie* que l'on retient. Ainsi que l'explique Brunschwig, la définition « officielle » de la prémisses démonstrative nous confronte donc à un dilemme « entre une interprétation qui l'identifie avec la notion de principe indémontrable, et une autre qui, au contraire, l'oppose aux principes et ne laisse reconnaître comme prémisses démonstrative qu'une proposition démontrée sur la base des principes. »<sup>93</sup> Notre objectif, à ce point de notre réflexion, n'est cependant pas de trancher, ni de mener plus avant cette discussion, sur laquelle nous reviendrons par la suite.<sup>94</sup> À propos du texte des *APr.*, I, 1, il nous reste encore à remarquer que l'on retrouve un emploi du terme « λήψις » qui appelle à la révision de ce que nous avons temporairement suggéré au sujet de la prémisses dialectique. En effet, il semble que si celle-ci n'énonce pas d'emblée une prise de position quant à deux thèses opposées, elle demeure affectée par une décision préalable de ce qui sera présenté à l'interlocutrice comme étant *φαινόμενον καὶ ἐνδόξον*. Il s'agirait donc d'une λήψις d'un autre type, n'ayant pas trait à la valeur de vérité de la proposition, mais renvoyant plutôt à cette fonction de l'outil de sélection des prémisses, présentée en *Top.*, I, 14, consistant simplement à faire accepter à l'interlocutrice ce qu'on lui propose.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Les italiques sont de Crubellier (2014), dont nous avons légèrement modifié la traduction. Il rend « τοῦ φαινομένου » par « ce qui est bien connu » – formulation qui nous semblerait tout à fait pertinente si Aristote avait écrit « τοῦ γνωρίμου ». Il est cependant de notre avis qu'elle porte ici à confusion, précisément parce que le philosophe *ne parle pas de connaissance*, mais des choses qui nous semblent telles qu'elles nous apparaissent (τὰ φαινόμενα).

<sup>93</sup> Brunschwig (1981 : p. 77). Cf. aussi la note 39 de cette même page, où l'auteur pose la question de savoir si la préposition « διὰ » doit être interprétée en son sens transitif, ce qui serait plus commun, ou si elle doit au contraire être prise en un sens non transitif – auquel cas la prémisses ne serait pas distincte, mais identique à ces « hypothèses de départ ».

<sup>94</sup> Nous reviendrons sur ce problème d'interprétation plus loin, cf. *infra*, p. 51, ainsi que notre section 2.2.3.4.

<sup>95</sup> Cf. *supra*, section 1.3.2. Il peut être intéressant de noter une divergence entre notre interprétation et celle de Kal (1988), pour qui le point de départ du raisonnement dialectique se détermine strictement au sein de l'échange, tandis que dans la démonstration « a person determines by himself what the starting-point of the argument is to be. He conducts his own search and expounds what he finds to his pupils. The opponent is not involved in the enquiry. » (p. 22) Il nous semble négliger ici la part de « décision préalable » qui sous-tend l'énonciation des prémisses dialectiques. Même si elles sont posées comme problèmes, le fait même de présenter ces problèmes présuppose une attention minimale, de la part de la personne qui pose les questions, aux intérêts et aux opinions de celle qu'elle interroge. Si nous sommes en général plutôt en accord avec la description de l'opposition entre les deux espèces de syllogisme que met de l'avant Kal, nous croyons qu'une distinction entre deux formes de « λήψεις » la rendrait plus complète et nuancée.

D'une certaine manière, cela n'a rien de tout à fait exceptionnel. L'intention de la personne qui effectue un syllogisme est évidemment de raisonner de manière convaincante, que son auditoire soit en retrait ou qu'il participe activement au discours en tant qu'interlocuteur. Lorsqu'Aristote affirme que toute certitude (πίστις) s'acquiert, « soit par une déduction, soit à partir d'une induction [διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς] » (*APr.*, II, 23, 68b13-14), il souligne la dimension discursive qu'ont en commun la « science » et la dialectique. Ce faisant, il renforce l'idée selon laquelle le syllogisme est source de conviction, tout en laissant ouverte la possibilité que cette conviction soit produite par l'effet de prémisses dont la vérité n'a pas été établie, mais qui sont porteuses d'une certaine autorité – comme c'est le cas dans les déductions dialectiques. En ce sens, la prise de position (λήψις) que présuppose la déduction s'ancre systématiquement dans la volonté de convaincre; or, compte tenu de la nature distincte des prémisses apodictiques et dialectiques, la conviction qui résulte de chacune de ces déductions doit elle-même se décliner en deux types distincts. D'un côté, et si l'on fait abstraction, pour le moment, de l'ambiguïté du texte des *APr.*, I, 1, ce qui est vrai et premier (ἀληθῆ καὶ πρῶτα) est ce qui entraîne la croyance (τὰ ἔχοντα τὴν πίστιν), non par quelque chose d'extérieur, mais *par soi-même* (μὴ δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν). (*Top.*, I, 1, 100b18-19) Au contraire, ce n'est pas par elles-mêmes que les prémisses dialectiques entraînent la conviction<sup>96</sup>, mais pour des raisons qui leur sont extérieures. Les idées accréditées, pour Aristote, sont, dans la traduction de Brunschwig, les « opinions partagées » (100b21)<sup>97</sup>, non pas par n'importe qui, mais « 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 admis comme autorités [τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις]. » (100b22-23)<sup>98</sup>

Finalement, qu'on nous permette de formuler deux remarques supplémentaires au sujet de l'opposition entre la « science » et la dialectique. Premièrement, d'un point de vue général, il est intéressant de noter que dans ces textes, le Stagirite ne fournit pas les critères permettant d'évaluer la fausseté ou la vérité de ce type d'énonciation, c'est-à-dire qu'il n'explique pas comment *justifier* la prémisses, mais qu'il se contente de déclarer que, si la prémisses est comme ci, elle est dialectique et que, si elle est comme ça, elle est, au contraire, « scientifique ». Plus précisément, la définition de la prémisses

---

<sup>96</sup> Soulignons qu'en *Top.*, I, 1, 100b18-23, Aristote n'emploie le terme de πίστις qu'au moment de décrire la manière par laquelle les prémisses scientifiques emportent la conviction. Néanmoins, nous croyons que notre appui sur *APr.*, II, 23 nous justifie dans notre interprétation, selon laquelle les prémisses dialectiques entraîneraient une autre forme de πίστις. À notre sens, cela est implicite dans le texte des *Top.* auquel nous faisons ici référence.

<sup>97</sup> Le grec se lit : « ἐνδόξα δὲ τὰ δοκοῦντα [εἶσιν] ». Le verbe εἶμι est ici sous-entendu; employé d'abord explicitement dans la première partie de l'énumération au sujet de ce qui est vrai et premier, il est ici implicite lorsqu'il s'agit de ce qui est ἐνδόξον.

<sup>98</sup> Voir aussi le texte des *Top.*, I, 14, 105a35-37, cité plus haut (*supra*, p. 29).

dialectique n'est pas directe : ainsi que l'explique Barnes (1980), « [this passage] does not explain what 'τὰ ἔνδοξα' means [...] inasmuch as it determines their scope »<sup>99</sup>. Le philosophe ne formule donc pas une définition universelle de ce qui est ἔνδοξον, mais se borne à énumérer les choses qui le sont (les opinions partagées par tous, ou par la plupart des gens, ou par les sages, et ainsi de suite). Deuxièmement, d'un point de vue spécifique, nous sommes avant tout intéressé par l'emploi, dans le texte des *Top.* (I, 1, 100b21-23), du terme « τὰ δοκοῦντα ». Il s'agit du participe imperfectif substantivé du verbe δοκέ-ω, « je pense », « je suppose », employé ici à la voix active au neutre pluriel et qui renverrait, comme le suggère la traduction de Brunschwig, au domaine de l'opinion, à ces « choses que l'on croit ». Le dictionnaire *Liddle-Scott-Jones* indique également que ce verbe, lorsqu'il a pour sujet un objet, signifie « cela semble »; substantivé, son participe présent devrait donc signifier « les choses semblant », de telle manière que « τὰ δοκοῦντα » pourrait aussi bien dénoter « les opinions », au sens large, que se rapprocher plus spécifiquement de ce qu'on pourrait appeler nos « croyances empiriques ».<sup>100</sup> En reprenant encore une fois le texte parallèle des *APr.*, nous sommes porté à penser qu'Aristote avait lui-même prévu cette double nature de la prémisse dialectique, écrivant en effet à son sujet, rappelons-le, qu'elle consiste « à poser ce qui [semble tel] et ce qui est généralement admis [λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου] » (I, 1, 24b11-12)<sup>101</sup>. En ce sens, en parlant des δοκοῦντα le Stagirite renverrait à une catégorie plus large d'objets, laquelle engloberait à la fois les ἔνδοξα et les φαινόμενα. C'est notamment ce que défend Barnes, pour qui ces expressions, bien qu'elles ne soient pas synonymes, seraient en effet désignées conjointement par Aristote lorsqu'il écrit « τὰ δοκοῦντα ».<sup>102</sup> Toutefois, il ne serait pas approprié que nous menions plus avant cet aspect de notre discussion pour le moment. Comme nous l'avons annoncé, la comparaison entre la dialectique et l'empirisme soulève des points que nous devons aborder en deux chapitres bien distincts. Examiner dès maintenant la relation entre ces concepts d'idées accréditées et des « choses qui semblent être le cas »<sup>103</sup> serait prématuré et imprudent. Effectivement, il est impératif que nous clarifions ce que nous avons dit à propos du texte des *APr.*, I, 1, 24a30-b10, et que nous dégagions certaines conséquences de ce que nous avons présenté de l'opposition entre les deux formes de syllogisme. Ce faisant, nous verrons que

---

<sup>99</sup> Barnes (1980 : p. 500).

<sup>100</sup> Dictionnaire *Liddle-Scott-Jones*, « δοκέ-ω », consulté en ligne via le *Thesaurus Linguae Graecae*. La distinction entre les deux sens du terme « δοκέ-ω », comme signifiant aussi bien « paraître, sembler » que « croire, penser », est également décrite dans *Le Grand Bailly*, p. 527-528.

<sup>101</sup> Traduction de Crubellier (2014), légèrement modifiée.

<sup>102</sup> Barnes (*op. cit.* : p. 490; voir aussi p. 500-502).

<sup>103</sup> Traduction libre de l'expression employée par Barnes (*op. cit.* : p. 490) au sujet des φαινόμενα; cf. aussi Reeve (1995 : p.34).

l'intégrité de notre interprétation, jusqu'ici optimiste, du rôle épistémologique de la dialectique est menacée par une lecture, que nous nommons « traditionnelle », de cette opposition et, surtout, de la doctrine des *Seconds analytiques*. Par conséquent, il nous faudra consacrer le présent chapitre à l'analyse, non seulement de la méthode dite scientifique, mais également des objectifs et de la portée qu'Aristote a attribués à ce traité.

## 2.2. La fonction de la démonstration

Les textes que nous avons étudiés dans notre analyse comparative ont en commun le fait d'attribuer à l'apodictique ou à la « science » ce qu'ils refusent à la dialectique : des prémisses fondées en vérité. La première conséquence de cette attribution est de jeter le discrédit sur l'interprétation des *Top.*, I, 2 que nous avons tenté de mettre de l'avant dans ce mémoire. Celle-ci insistait, rappelons-le brièvement, sur le fait que le développement d'une aporie, par la confrontation de thèses opposées, favorise le discernement du vrai et du faux (101a35-36); ce qui expliquerait pourquoi Aristote écrit ensuite que la « vocation examinatrice [de la dialectique] lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines. » (101b4) Or, ce court passage du traité sur la dialectique pourrait sembler ne pas suffire pour élucider la relation entre la dialectique et la recherche de la vérité, considérant qu'il n'a aucun écho explicite ailleurs dans le corpus. Ce faisant, il nous place dans un sérieux embarras exégétique, surtout lorsque l'on intègre à notre réflexion les passages des *APo.* qui (1) décrivent la méthode « scientifique » comme le déploiement d'un argument dont les prémisses sont indémonstrables et immédiates<sup>104</sup> et (2) affirment qu'on ne peut « connaître scientifiquement » (ἐπίστασθαι) quelque chose que si on possède la connaissance de son *pourquoi*, c'est-à-dire qui montrent qu'un « savoir scientifique » ne porte sur rien qui soit *accidentel*, mais seulement sur ce qui est *premier* et *nécessaire*.<sup>105</sup> La comparaison de ces passages avec ceux où Aristote nous décrit la nature des prémisses dialectiques pourrait suffire pour conclure au non-problème : celles-ci étant fondées sur des opinions, elles ne peuvent jouer aucun rôle pour la recherche de la vérité.

S'il ne nous semble pas suffisant qu'on décrive simplement ce qu'on considère la méthode scientifique et qu'on l'oppose à la méthode dialectique pour dissoudre notre problématique, il nous faut à tout le moins prendre au sérieux la possibilité qu'il faille réellement tirer cette conséquence de

---

<sup>104</sup> Voir en particulier *APo.*, I, 2, 71b19 et suiv.

<sup>105</sup> *Ibid.*, I, 2, 71b30-31; I, 14, 79a22-23.

leur comparaison, et examiner tout cela de plus près. En particulier, notre réflexion sera guidée par les remarques de certains des commentateurs qui nous semblent avoir dégagé les deux éléments centraux – ou axiomes – d’une lecture traditionnelle des *APo.*, soit (a) que ceux-ci fournissent la méthode que la scientifique doit appliquer dans ses recherches<sup>106</sup> et (b) qu’ils forment un traité de fondationnalisme épistémologique radical, axé sur la question de la justification.<sup>107</sup> Dans cette section, notre objectif sera de présenter le débat contemporain dans une perspective générale, en nous intéressant à la question de savoir ce qu’était l’« ἐπιστήμη » aristotélicienne. Notre propos s’éloignera donc momentanément des considérations sur la dialectique, de manière à plonger dans la doctrine des *Seconds analytiques* et à céder le pas à une lecture alternative de ceux-ci, laquelle a émergé des essais de Barnes (1969, 1975), de Hamlyn (1990) et de Burnyeat (2012). En cheminant ainsi vers une double clarification : celle de la fonction de la démonstration et celle de l’emploi du concept d’« ἐπιστήμη » dans ce traité, nous préparerons la discussion de notre troisième chapitre, où nous examinerons dans le détail la notion de connaissance préliminaire et le rôle de l’induction dans la recherche de la vérité d’après les *APo.*, II, 19. Par le fait même, il s’agira pour nous d’une occasion de développer et de mettre à l’épreuve l’hypothèse selon laquelle ce texte offrirait à mots couverts une description du rôle préparatoire de la dialectique.

### 2.2.1. La démonstration et la méthode de la recherche scientifique

Commençons par une clarification de la fonction de la démonstration. Le premier axiome de la lecture traditionnelle des *Seconds Analytiques* est mobilisé dans un essai de Bäck, où l’auteur soutient que les tensions qui opposent philosophie et dialectique, ou celles qui distingueraient une version puissante et une version « faible » de la dialectique, sont surmontées dès qu’on considère que la théorie scientifique d’Aristote est faillibiliste. Selon son interprétation, l’objectif principal du Stagirite n’est pas tant, dans ses traités, d’examiner et de théoriser sa méthode, que de l’appliquer : « Aristotle offers his theory of demonstration as a description of the structure of scientific theory [...]. In short, the model of the demonstration in the *Posterior Analytics* presents the ideal; the treatises on the sciences present actual practice. »<sup>108</sup> Tel que nous l’avons présenté précédemment, l’axiome (a) de la lecture traditionnelle des *APo.* est ici clairement appliqué. Or, Barnes signalait dès 1969 que cette approche n’était pas corroborée par le texte des *APo.* Pour lui, la méthode démonstrative qui y est décrite n’a pas

---

<sup>106</sup> Barnes (1969 : p. 137-138); Hamlyn (1990 : p. 473).

<sup>107</sup> Broadie (1993 : p. 253-254); Hamlyn (*op. cit.* : p. 470; 473).

<sup>108</sup> Bäck (1999 : p. 175).

en effet le rôle que lui assignent certains interprètes, en ce sens qu'elle ne guide pas du tout le scientifique dans ses recherches. Avec Barnes, l'idée selon laquelle le syllogisme démonstratif *n'était pas* un outil de *découverte* scientifique, mais seulement un outil de *transmission* du savoir, se tailla une place dans le débat exégétique.<sup>109</sup> Les raisons pour lesquelles nous croyons qu'il a vu juste se préciseront en cours de route et la portée de ce changement dans la manière d'interpréter les *APo.* se clarifiera lorsque nous aurons présenté les positions des historiens de la philosophie que nous considérons comme ses successeurs. Avant de présenter les arguments qui justifient positivement sa thèse, il convient que nous soyons d'abord critique, et qu'avec Barnes nous voyions pourquoi nous ne pouvons accepter cet axiome (a).

Alors qu'on le retrouve chez Bäck, cet aspect de la lecture traditionnelle nous semble également perceptible chez Irwin<sup>110</sup>, qui soutient qu'il y a un écart entre la description de la méthode dialectique et la méthode qui est concrètement appliquée dans les traités scientifiques, en affirmant que l'emploi, dans ceux-ci, d'un raisonnement dialectique par Aristote ne serait pas suffisamment rigoureux pour prétendre à la scientificité. Or, cet écart n'est constaté par Irwin qu'en tant qu'il reconduit lui-même une lecture traditionnelle des *APo.* : selon lui, rappelons-le, ce traité est crucial dans le développement de la pensée du Stagirite, parce qu'il lui aurait fait réaliser les écueils de la méthode des « premiers » traités, comme la *Phys.* En comparant les deux méthodes, Aristote aurait réalisé l'insuffisance de la dialectique et aurait ainsi développé une méthode hybride, une dialectique *puissante* donnant aux raisonnements d'une science universelle, d'une philosophie première, leur substance. « Après » les *APo.*, la méthode privilégiée serait ainsi celle qui part de principes premiers, à propos desquels aucun doute n'est permis, comme le PNC ou le PTE. Or, cette dialectique *puissante* ne ressemble alors plus vraiment à la dialectique, puisque les restrictions qui sont imposées au choix de ses prémisses sont telles, que seules les *ἔνδοξα* dont on *ne* peut douter de la vérité peuvent être employées. En ce sens, on a l'impression avec Irwin que la dialectique *puissante* se fonde dans les exigences de la méthode démonstrative et, par conséquent, que la théorie des *APo.*, en tant qu'elle corrige celle des *Top.*, a été formulée afin de guider toute enquête scientifique.

Pourtant, un premier problème survient, dès que l'on considère la forme des arguments qu'Aristote produit dans ses traités : ils ne sont pas démonstratifs, et l'on pourrait même dire qu'ils sont souvent plutôt aporétiques ou qu'ils donnent l'impression d'appartenir à une recherche, non pas

---

<sup>109</sup> Cf. Barnes (1969 : p. 138).

<sup>110</sup> Irwin (1990 : p. 8-10).

complétée, mais toujours en cours. Comme le souligne Barnes, on ne retrouve nulle part dans le *Corpus Aristotelicum* une démonstration en bonne et due forme, aucun syllogisme apodictique : « If the *Organon* were lost we should have no reason to suppose that Aristotle had discovered and was mightily proud of the syllogism. »<sup>111</sup> On a donc le sentiment qu'en cherchant à combler un écart, Irwin en crée un autre : dans la mesure où les traités « postérieurs » ne comportent pas de syllogismes à proprement parler, en quoi seraient-ils plus exemplaires dans leur application d'une méthode « privilégiée » que ne l'était la *Phys.* dans son application de la méthode des *Top.*?

Un autre accroc se rencontre, lorsque l'on envisage la question des liens entre la méthodologie scientifique et la démonstration dans une perspective philologique. L'analyse des occurrences, dans les *Seconds analytiques*, des termes liés à la notion de « recherche » révèle en effet la pauvreté des appuis textuels de cette lecture traditionnelle du traité. Pour montrer que la théorie des *APo.* n'a pas été conçue pour guider la scientifique dans ses recherches, Barnes énumère en effet les passages qui associent à la « démonstration » (ἀποδείξις) les notions de « chasse » (θήρα), d'« enquête » (σκέψις), de « découverte » (εὔρεσις) ou de « recherche » (ζήτησις) à proprement parler.<sup>112</sup> Les résultats sont intéressants, mais, il faut en convenir, inégaux et ce, en dépit des révisions apportées dans la deuxième édition de son article (1975). Commençons par son argument le plus faible : des deux occurrences du vocabulaire de la « σκέψις » et des trois de celui de la « θήρα »<sup>113</sup>, Barnes n'en retient qu'un, où les deux termes sont employés. En *APo.*, I, 14, 79a18-25, Aristote écrit :

(a) Des figures du syllogisme, celle qui est scientifique par excellence c'est la première. En effet c'est à travers elle que les sciences mathématiques [αἱ τε γὰρ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν] [...] mènent leurs démonstrations [τὰς ἀποδείξεις], ainsi que pour ainsi dire presque toutes les sciences qui [ῶσαι] font du pourquoi l'objet de leur recherche [τοῦ διότι ποιῶνται τὴν σκέψιν]; car [...] le plus souvent, c'est-à-dire dans la majorité des cas [ἐν τοῖς πλείστοις], c'est par cette figure que se fait le syllogisme du pourquoi [ὁ τοῦ διότι συλλογισμός]. De sorte que pour cela cette figure sera scientifique par excellence [μάλιστα ἐπιστημονικόν], car ce qui est le plus éminemment caractéristique du savoir [τοῦ εἰδέναι] c'est de considérer le pourquoi [τὸ διότι θεωρεῖν]. (b) Ensuite, il n'est possible de partir à la chasse [θηρεῦσαι] de la science du « ce que c'est » [τὴν τοῦ τί ἐστὶν ἐπιστήμην] que par cette figure [διὰ μόνου τούτου].

<sup>111</sup> Barnes (1969 : p. 124). Brunschwig partage cet avis, du moins au sujet des *APo.* : « on ne le constate que trop aisément, les *Seconds Analytiques* ne possèdent guère, en eux-mêmes, les structures qu'ils décrivent. » (1981 : p. 68) Par ailleurs, ce genre de remarques nous rendent sceptique à l'égard des interprètes qui, comme Kal, en invoquant la doctrine de la *Métaphysique* présentent la philosophie comme une « positive, expository, demonstrative science » (1988 : p. 25), en raison de ce qu'elles négligent l'aspect aporétique de l'entreprise philosophique.

<sup>112</sup> Barnes (*op. cit.* : p. 143-145 = 1975 : p. 82-83).

<sup>113</sup> Outre le passage que nous citerons à l'instant, cf. l'emploi de « ἀνεπισκεψίαν » en *APo.*, I, 13, 79a6 et celui du vocabulaire de la « θήρα » en I, 31, 88a3 et en II, 13, 96a22. Si Barnes omet d'intégrer 88a3 à sa discussion, cela ne sera pas notre cas: nous croyons en effet qu'il aurait gagné à l'invoquer, aussi nous en chargerons-nous nous-même. (Cf. *infra*, p. 46)

Barnes (1969) cherche à appliquer sa lecture de la première partie (a) du passage, où est employé le vocabulaire de la « σκέψις », à la dernière phrase (b), où il est question d'une sorte de chasse aux premiers principes. Il soutient qu'Aristote fait l'usage, en 79a25, d'une brachylogie, c'est-à-dire d'une figure rhétorique consistant à omettre d'énoncer un ou plusieurs mots *sans que le sens de la phrase n'en soit affecté*. D'après lui, Aristote voulait d'abord dire que « les sciences qui font du pourquoi l'objet de leur recherche [τὴν σκέψιν] » utilisent *par ailleurs* des démonstrations de la première figure. Puis, il ajoute, au sujet de la partie (b), qu'il semble raisonnable de la lire de la même manière : « when Aristotle says that knowledge of essence is hunted through the first figure, he is using a brachylogy ; what he means is that sciences which hunt essences *also* use first figure syllogisms. »<sup>114</sup> Dans la version de 1975, il supprime cette dernière remarque et ne cherche plus explicitement à interpréter conjointement les deux parties du passage. Néanmoins, son refus d'abdiquer l'idée selon laquelle Aristote affirmerait que « those sciences which consider causes *also* use first figure demonstrations »<sup>115</sup> ne cesse pas d'être problématique. Même s'il supprime sa référence à la notion de brachylogie dans son commentaire du passage (a) sur la « σκέψις », ce qu'il maintient de son argument original est une paraphrase évidente du passage (b) sur la « θήρα », de sorte qu'on comprend mal comment il peut affirmer que ces sciences font *par ailleurs* usage des démonstrations de la première figure sans s'appuyer, ne serait-ce qu'implicitement, sur une interprétation conjointe des passages.<sup>116</sup> Barnes s'intéresse davantage à un « sous-texte » quelconque qu'à ce qui est explicitement affirmé par Aristote, à savoir : que la connaissance de l'essence *ne se « chasse » qu'au moyen de la première figure*. Dans la première version de son argument, la faute nous paraît évidente et nous croyons qu'en raison de ce qu'il maintient dans la version révisée, on en retrouve encore là des échos. Lorsqu'il paraphrase la dernière partie du texte aristotélicien, sa propre brachylogie échoue en effet, puisque la proposition « knowledge of essence is hunted through the first figure » change significativement le sens de 79a25 si elle ne comporte pas le terme clé « alone [μόνου] »<sup>117</sup>. Il ne nous semble donc pas justifié d'affirmer que le terme « also » soit sous-entendu, quand Aristote emploie explicitement le terme « μόνου », puisque ceux-ci s'excluent mutuellement. Même si les sciences qui font la chasse aux causes pouvaient employer une variété de

---

<sup>114</sup> Barnes (1969 : p. 144). Souligné par l'auteur.

<sup>115</sup> *Id.* (1975 : p. 83).

<sup>116</sup> Barnes n'affirme pas, dans l'édition de 1975, qu'il n'interprétera pas les passages conjointement, mais il supprime les phrases : « This passage must be considered along with one from the second group » et « It seems reasonable to read the θήρα passage in the same way » que l'on retrouve dans la première version (1969 : p. 144). Les défauts de son interprétation ne sont cependant pas compensés par cette suppression.

<sup>117</sup> *Id.* (1969 : p. 144).

méthodes, ce qui est affirmé dans ce passage, c'est qu'en tant qu'elles effectuent cette chasse, elles *ne* le font *que* par le moyen de la démonstration de la première figure.

D'ailleurs, tout ceci nous permet de remarquer que les contradictions qui s'observent parfois au sein des textes d'Aristote ne peuvent pas toujours s'expliquer de manière satisfaisante. Ici, nous sommes en effet confronté à un problème qui relève de la possibilité, pour une énonciation de l'essence ou pour une définition, d'être démontrée. Dans la version de 1975, Barnes a apporté une modification supplémentaire à son essai original, en rappelant qu'Aristote, dans le deuxième livre des *APo.*, affirme qu'il est impossible de démontrer le « ce que c'est » (cf. II, 3-10). L'interprète britannique cite alors Kapp : « In an Aristotelian argument the image of hunting is applicable only to the premises and not to the conclusion »<sup>118</sup>, et insiste ainsi sur le fait que l'essence ne peut jamais constituer la conclusion d'une démonstration et que, si elle en fait partie, ce ne peut être qu'en tant que l'une de ses prémisses. Lorsque l'on compare cette deuxième édition avec la première, où la seule chose que Barnes nous disait du passage de la « θήρα » était liée à la notion de brachylogie, on peut considérer que son argument est enrichi par ces nouvelles remarques. Toutefois, elles rendent compliquée l'interprétation de I, 14, 79a25, et on ne sait plus trop ce qu'Aristote veut nous dire lorsqu'il affirme qu'on ne part « à la chasse de la science du “ce que c'est” que par cette figure. » Qu'est-ce que « partir à la chasse d'une science »? Et si ce qu'on obtient d'une démonstration est sa conclusion, alors comment Aristote peut-il à la fois nous dire que la définition ne peut être démontrée, et que c'est uniquement par le syllogisme de la première figure qu'on part à sa chasse? Tant que nous n'aurons pas clarifié le sens qu'il faut attribuer au terme d'ἐπιστήμη, il sera plutôt difficile de répondre à ces questions et, à cette étape de notre réflexion, il semble demeurer une sérieuse ambiguïté dans l'emploi du vocabulaire de la « θήρα » en 79a25. Toutefois, c'est une ambiguïté qu'il nous faudra tolérer, si nous ne voulons rompre complètement avec l'argumentation de Barnes – autrement très convaincante. Du reste, il faut convenir que cette occurrence de « θηρεῦσαι » est une anomalie, lorsqu'on la compare à celles du vocabulaire de la « σκέψις » et aux trois occurrences de celui de la « εὔρεσις »<sup>119</sup>.

Surtout, il semble que cette objection contre Barnes ne suffise pas pour le contredire du tout au tout et, si elle s'est fragilisée, notre confiance en son interprétation, grâce à son analyse des occurrences

---

<sup>118</sup> Barnes (1975 : p. 82, note 80, citant Kapp, E. [1975]. « Syllogistic », dans Barnes, J., Schofield, M. et Sorabji, R. [éd.], *Articles on Aristotle, Vol. 1 : Science*, Duckworth, Londres, p. 49, note 4.)

<sup>119</sup> Cf. *APo.*, II, 1, 89b27; 2, 89b36; 8, 93a35 : « none [of these passages] is concerned with demonstration. » (Barnes, 1969 : p. 144)

du vocabulaire de la « ζήτησις » dans les *APo.*, demeure plutôt solide.<sup>120</sup> Ainsi que l'explique l'interprète britannique, pour chacune de ces occurrences, l'objet de la « recherche » est, systématiquement, celui du moyen terme. Aristote emploie presque exclusivement le terme aux chapitres II, 1-3 et 8, dans des contextes où il est question de savoir, à propos d'un moyen terme, s'il existe ou ce qu'il est. L'idée générale est d'ailleurs exprimée en II, 3, 90a35-36 : « Que donc toutes les choses que l'on recherche reviennent à une recherche du moyen terme [πάντα τὰ ζητούμενα μέσου ζήτησις ἐστὶ], c'est clair. »<sup>121</sup> Vraisemblablement, ce qu'il nous faut retenir de ce passage, c'est que la démonstration ne peut guider la recherche; qu'au contraire, *elle la présuppose*, attendu que l'objet de toute recherche (le moyen terme) est pour Aristote le matériel à partir duquel se construit le syllogisme apodictique.<sup>122</sup> En ce sens, il faut en comprendre qu'une certaine forme de connaissance doit avoir été acquise au préalable, afin que puisse se déployer la démonstration. Or, c'est précisément ce que le Stagirite exprime en II, 1-2 et 8, soulignant le caractère empirique de la recherche (ζήτησις). En effet, le philosophe explique dans ces chapitres qu'il faut avoir déjà une connaissance du *fait* si l'on prétend connaître le *pourquoi*.<sup>123</sup> Une idée semblable est exprimée par l'un des emplois du vocabulaire de la « chasse » que Barnes avait pourtant refusé de discuter, mais qui à notre sens corrobore son interprétation. En I, 31, 88a2-4, Aristote explique en effet que ce n'est qu'après avoir « capturé » l'universel qu'on obtient la démonstration.<sup>124</sup> Ici aussi, la recherche précède le déploiement du syllogisme.

### 2.2.2. Retour sur les propriétés de la prémisse démonstrative

Pour le moment, nous avons insisté sur le premier axiome de la lecture traditionnelle des *APo.*, selon lequel la théorie de la démonstration devrait guider la recherche scientifique. Contre cette idée, nous avons souligné qu'aucun des traités dits « scientifiques » ne comporte un syllogisme apodictique à proprement parler. Puis, par un argument philologique que nous avons cherché, malgré une certaine

<sup>120</sup> Barnes dénombre vingt-cinq occurrences. De notre côté, nous dénombrons une trentaine d'emplois de mots formés à partir du verbe ζῆτέ-ω, « rechercher, enquêter »; comme Barnes, nous constatons un nombre très limité d'occurrences en dehors des chapitres II, 1-3 et 8. Dans l'ensemble, aucune des occurrences de ces mots (« ζητούμεν », seize fois; « ζητεῖν », dix fois; « ζητούμενον », trois fois; « ζητῶμεν », trois fois; « ζήτησις », deux fois; etc.) ne fournit un appui textuel à une lecture traditionnelle, associant la démonstration à la « recherche » scientifique.

<sup>121</sup> Ou encore : « le moyen terme est la cause, et dans tous les cas c'est celle-ci que l'on recherche. » (*APo.*, II, 2, 90a5-6)

<sup>122</sup> Barnes (1969 : p. 144).

<sup>123</sup> Cf. en particulier *APo.*, II, 2 : « ayant pris connaissance de ce qu'il y [a une éclipse], nous cherchons ce qu'elle peut bien être » (90a8-9) et II, 8 : « bien que parfois ils soient évidents ensemble, il n'est pas possible, assurément, de connaître le pourquoi avant le fait que la chose est » (93a17-18).

<sup>124</sup> Le texte grec se lit : « οὐ μὴν ἄλλ' ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες ἀπόδειξιν εἴχομεν. » (*APo.*, I, 31, 88a2-4) Nous reviendrons plus longuement sur ce passage au sein de notre section 3.4.3.1.

objection, à défendre, nous avons vu avec Barnes que cet axiome est également invalidé par la pauvreté de ses appuis textuels. Dans les prochaines sections, afin de poursuivre notre examen de la lecture traditionnelle, nous chercherons à en déconstruire le second axiome.

#### 2.2.2.1. La priorité épistémique

L'exégète gagne, dans ses recherches, à porter un regard critique sur la manière par laquelle ses collègues ont traduit les textes qu'elle consulte, afin de dégager de leur lecture certaines tendances, voire certains biais. Le débat qui nous intéressera ici exige en ce sens que nous posions notre regard sur un chapitre des *APo.* qui a fait couler beaucoup d'encre depuis une cinquantaine d'années – chapitre à propos duquel les divergences d'opinion quant à la traduction de certains termes ou à l'interprétation de certains passages ont façonné des approches particulières à la théorie aristotélicienne de la science. De ce chapitre, auquel nous avons déjà fait quelque allusion plus haut, nous aurons un grand nombre de choses à dire; puisqu'il faut bien commencer quelque part, citons-en d'emblée quelques extraits.<sup>125</sup> En I, 2, Aristote, énumérant les propriétés que doivent posséder les prémisses de la démonstration, affirme à leur sujet qu'elles doivent être « vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion » (71b20-22) et ajoute que, s'il est possible de produire un syllogisme dont les prémisses n'auraient pas ces propriétés, celui-ci « ne sera pas une démonstration, car il ne produira pas de science [οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην]. » (71b24-25)

Un premier point de tension entre Pellegrin et Barnes (1969, 1975) est déjà perceptible, si l'on se rappelle que pour ce dernier, la démonstration ne *produit* pas, mais *transmet* le savoir.<sup>126</sup> Or, nous ne pouvons nous attaquer directement à ce problème, qui exige que nous discutons de la traduction du terme d'« ἐπιστήμη », sans avoir au préalable conclu notre survol du chapitre. Servons-nous donc de cette première apparence de litige comme d'un prétexte pour creuser plus loin dans le texte d'Aristote, qui poursuit en clarifiant certains des éléments de son énumération. En particulier, nous nous

---

<sup>125</sup> Il est peut-être bon de rappeler que nous citons les *Seconds analytiques* dans la traduction française de Pellegrin (2014a), que nous comparerons à celles d'interprètes anglophones au fil de la discussion. Par ailleurs, il est important de mentionner que les contingences de la recherche à distance et les contraintes de la rédaction académique ont donné lieu à une malheureuse omission : n'ayant constaté l'existence d'une version autonome de cette traduction française (c'est-à-dire, d'une édition ne faisant pas partie des *Œuvres complètes* que nous avons sous la main, mais fournissant uniquement la traduction des *APo.* et, surtout, *leur commentaire critique* par le traducteur) qu'à la toute fin de notre processus, nous n'avons pu intégrer à nos analyses les arguments de Pellegrin qui justifient sa traduction. Nous espérons en ce sens que notre critique de sa traduction trouvera suffisamment d'appui sur les positions d'autres auteurs pour pallier en partie cette lacune.

<sup>126</sup> Cf. *supra*, section 2.2.1.

intéressons à sa description de ce que nous pourrions englober sous la catégorie de la « priorité » : pour le Stagirite, les prémisses démonstratives sont (1) antérieures (πρότερα) et (2) causes (αἰτία) de la conclusion, en même temps qu'elles sont (3) mieux connues (γνωριμώτερα) qu'elle. Aux deux premiers de ces trois critères, Aristote ajoute une explication : (a) d'abord, les prémisses sont causes de la conclusion parce que « nous avons un savoir scientifique [ἐπιστάμεθα] de quelque chose seulement quand nous en savons la cause [τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν] » (*APo.*, I, 2, 71b30-31); or, (b) si elles sont causes de la conclusion, il est nécessaire qu'elles soient antérieures à celle-ci. Puis, plutôt que de nous expliquer (c\*) pourquoi les prémisses sont « mieux connues », le philosophe semble ajouter un quatrième élément à la question de la priorité, en nous disant (4) qu'elles doivent être *déjà* connues (προγινωσκόμενα). C'est donc avec une explication de (4), et non de (3), qu'il termine son énumération<sup>127</sup>, en affirmant (d) que les prémisses doivent être déjà connues, « non seulement en étant saisies au second sens [οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυνιέναι], mais aussi par le fait qu'on sait qu'elles sont [ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν]. » (71b32-33)<sup>128</sup> Enfin, malgré qu'il n'explique pas directement *pourquoi* les prémisses doivent être mieux connues que la conclusion, Aristote prend ensuite le temps de clarifier ce qu'il entend par « πρότερα καὶ γνωριμώτερα ». Il précise ainsi que l'antériorité et la « familiarité »<sup>129</sup> sont des termes qui se comprennent soit en un sens relatif : l'antérieur et le mieux connu « pour nous [πρὸς ἡμᾶς] » – ce qui renvoie à ce qui est le plus près de la perception; soit en un sens absolu : l'antérieur et le mieux connu « par nature [τῇ φύσει] » – auquel cas on désigne ce qui est le plus éloigné de la perception. Par conséquent, une prémisses antérieure et mieux connue par nature exprime davantage l'universel que celle qui n'est antérieure et familière que pour nous. (71b33-72a4)<sup>130</sup>

Notre objectif étant d'identifier les traits propres à une lecture traditionnelle des *APo.*, penchons-nous à présent sur l'interprétation que se fait Irwin de ces passages. D'après l'exégète britannique, la

<sup>127</sup> Sur ce point, cf. le commentaire de Barnes à sa traduction des *APo.* (1994a : p. 96).

<sup>128</sup> Barnes (1994b) traduit pour sa part ce difficile passage par : « we already know them not only in the sense of grasping them but also of knowing that they are the case. » (I, 2, 71b32-33) Dans cette version comme dans celle de Pellegrin, l'idée qu'exprime Aristote nous paraît se limiter à énoncer une condition supplémentaire : non seulement connaîtra-t-on les prémisses par le fait de les saisir (τῷ ξυνιέναι), mais on les connaîtra également par le fait de savoir (τῷ εἰδέναι) qu'elles sont.

<sup>129</sup> Terme qui semble approprié pour désigner le fait, pour une chose, d'être « bien connue ». Par ailleurs, nous avons déjà abordé cette notion du « par nature » et du « pour nous » dans notre discussion sur la fonction pédagogique de la dialectique : cf. *supra*, section 1.2.2.

<sup>130</sup> Il est cependant important de mentionner, dès à présent, que le concept d'« absolu » chevauche, mais *ne* se confond *pas* avec celui d'« universel ». Est *universelle* la proposition qui prédique à chacun des membres de l'ensemble, sans exception, une qualité (tout A est B); est *absolue* celle qui, en plus d'avoir cette portée universelle, est première dans l'ordre naturel. Par suite, toutes les propositions absolues, parce que premières par nature, sont universelles, mais l'inverse n'est pas forcément vrai. Des propositions universelles peuvent par exemple être le résultat d'une induction, mais alors elles sont seulement premières *pour nous*, en raison de leur proximité avec la perception. Nous reviendrons plus longuement sur ce point dans nos sections 2.2.2.2. et 3.4.3.1.

réflexion d'Aristote sur l'antériorité nous renseigne sur la manière qu'il avait de concevoir le phénomène de l'explication. Comme l'explique Irwin, lorsque le Stagirite affirme que les prémisses sont antérieures par nature à la conclusion, il veut dire que ce qui explique doit nécessairement exister avant et indépendamment de ce qui est expliqué. Ce faisant, et toujours d'après Irwin, Aristote stipulerait ici que l'ordre naturel et objectif des choses doit diriger l'ordre par lequel on en atteint la connaissance. En d'autres termes, l'exigence d'un ordre naturel commanderait l'affirmation supplémentaire, selon laquelle on ne *connaît* la conclusion que si on *connaît* également les prémisses : à la notion de priorité naturelle serait adjointe celle de priorité épistémique.<sup>131</sup> Prenons une proposition *p*, telle que si *p* est le cas, alors *q* est le cas. Selon l'ordre naturel, *p* est objectivement antérieure à *q*, puisqu'elle en est la cause : objectivement, dès que *p* est le cas, *q* l'est également. Toutefois, selon l'ordre épistémique<sup>132</sup>, il est possible de savoir que *p* est le cas sans pour autant savoir que *q* est le cas, tandis que le contraire est impossible. On ne pourrait en effet dire qu'on *sait* que *q* est le cas sans savoir que *p*, puisqu'on violerait la condition nécessaire de la connaissance, selon laquelle on ne connaît une chose qu'en tant qu'on en connaît la cause ou le pourquoi. (Cf. *APo.*, I, 14, 79a23)<sup>133</sup> Enfin, en raison de la menace qu'exerce sur toute théorie de la connaissance l'argument de la régression à l'infini et à laquelle Aristote était confronté lorsqu'il a rédigé les *APo.*, il est nécessaire qu'existe une proposition principielle, telle qu'on puisse en avoir connaissance sans avoir, pour la justifier, besoin de nous appuyer sur quelque autre proposition que ce soit. Selon Irwin, c'est précisément pour cela qu'Aristote affirme que les premiers principes sont indémontrables (*ἀναποδείκτων*). (I, 2, 71b27)<sup>134</sup>

#### 2.2.2.2. La hiérarchie des démonstrations

D'abord, il faut noter qu'Irwin s'appuie sur I, 2, 71b31-33 lorsqu'il affirme que « [Aristote] also demands priority in knowledge »<sup>135</sup>. Ce faisant, il nous donne l'impression de lire ce passage d'une

---

<sup>131</sup> Irwin (1990 : p. 124).

<sup>132</sup> C'est-à-dire, l'ordre par lequel s'atteint l'*ἐπιστήμη*.

<sup>133</sup> Mais nous connaissons bien ce texte des *APo.*, que nous citons plus haut (p. 40), conjointement avec I, 2, 71b30-31. Hors contexte, il peut être utile pour l'interprétation d'Irwin. Cela dit, il suffit de remonter de quelques lignes pour constater qu'Aristote, certes attribue aux syllogismes de la première figure une nette supériorité du point de vue de la « scientificité », mais maintient que ce n'est que « dans la majorité des cas [*ἐν τοῖς πλείστοις*] » que s'effectue de cette manière le syllogisme du pourquoi. Il est donc évident, comme nous le verrons immédiatement, que le Stagirite ne considérerait pas que la démonstration dût *absolument* reproduire la forme de la première figure, et qu'il pouvait au contraire se faire qu'une démonstration du pourquoi ne fût pas « absolue » tout en demeurant « universelle ».

<sup>134</sup> Cf. Irwin (*op. cit.* : p. 130-131).

<sup>135</sup> *Ibid.* (p. 124).

manière qui exclut complètement les notions d'antériorité et de familiarité relatives, comme si Aristote nous disait que la condition qu'il impose aux prémisses démonstratives, c'est qu'elles doivent être antérieures et mieux connues, non pas pour nous, mais *seulement* par nature. Pourtant, ce n'est pas précisé dans le texte directement. Par surcroît, lorsque le Stagirite poursuit en associant le mieux connu « par nature » à ce qui est le plus universel et le mieux connu « pour nous » aux particuliers (*APo.*, I, 2, 72a4-5), il n'exclut pas davantage qu'il puisse s'agir de deux types distincts de prémisses *démonstratives*.

La question qui se pose alors est celle de savoir dans quel contexte la notion de prémisses démonstrative ou de « principe d'une démonstration » (72a7) est associée à celles d'« universel » et d'« absolu », afin de comprendre quels seraient les appuis textuels permettant à Irwin d'exclure toute forme de prémisses qui ne serait pas mieux connue « par nature ». Or, il se trouve, selon notre interprétation, qu'Aristote nous parle bien souvent de démonstrations « universelles » en même temps qu'il insinue qu'il existe des démonstrations qui ne le sont pas *absolument* ou « par soi ». Par exemple, à la fin du chapitre I, 4, il définit l'universel (καθόλου) comme « ce qui est attribut de tout le sujet [ὁ ἄν κατὰ παντός τε ὑπάρχη], par soi et en tant que soi [καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό] » (73b26-27), et donne l'exemple du triangle. Une démonstration du fait que la somme des angles du triangle est égale à celle de deux angles droits sera *absolue* si elle attribue cette propriété au genre « triangle », parce que c'est au genre qu'il appartient par soi d'avoir la somme de ses angles égale à celle de deux droits. Prenons la démonstration qui attribuerait cette même propriété, non pas au genre « triangle », mais à l'espèce « triangle isocèle ». Le moyen terme de cette démonstration (tous les triangles isocèles ont la somme de leurs angles égale à celle de deux droits) aurait une portée *universelle*, mais l'argument n'aurait rien d'*absolu*. En effet, les triangles isocèles ne possèdent pas cette propriété en tant qu'ils sont isocèles, mais en tant qu'ils sont triangles. La cause qui est identifiée par le moyen terme demeure vraie et universelle, mais seulement *par accident*. Seule la démonstration de ce qui est attribut de la chose *en tant qu'elle est cette chose* peut être qualifiée d'absolue, « alors que la démonstration concernant les autres sujets ne l'est que d'une certaine manière, pas par soi » (74a2) – donc, seulement par accident. Ici, on remarque bien qu'il y a une forme de hiérarchie des démonstrations, telle qu'il puisse y en avoir une qui soit « plus universelle », et même, « plus absolue » qu'une autre. Attendu que d'autres passages du premier livre des *APo.* en attestent également<sup>136</sup>, il nous semble apparaître nettement, à ce point de

---

<sup>136</sup> Cf. notamment la discussion de la démonstration universelle par accident en I, 5, ou bien celle de la démonstration des objets périssables en I, 8. Voir aussi la comparaison entre la démonstration particulière et la démonstration universelle en I, 24.

notre réflexion et *contra* Irwin, qu'il ne soit nullement exclu qu'un syllogisme apodictique soit producteur d'ἐπιστήμη tout en n'étant pas absolu.

Or, si c'est bel et bien le cas, la difficulté du passage des *APr.*, I, 1, où Aristote affirme qu'une prémisses « sera démonstrative si elle est vraie et si elle a été admise en raison [διά] des hypothèses que l'on aura posées au départ » (24a30-b10)<sup>137</sup>, semble déjà s'estomper. En effet, plutôt que d'y chercher une définition de la prémisses démonstrative universelle par soi, et de noter une incohérence dans la formulation ou même de chercher, comme Mignucci, à lire la préposition « διά » en un sens non transitif<sup>138</sup>, nous y pourrions simplement lire une description du point de départ d'une démonstration qui se construit sur des connaissances préalables. Ces remarques nous permettent en outre de nuancer la portée de l'exigence, énoncée en *APo.*, I, 2, 71b19-25, selon laquelle un syllogisme dont les prémisses ne seraient pas « vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion » serait exclu de l'espèce démonstrative. L'interprétation que nous avons mise de l'avant tend à souligner l'importance d'intégrer à la notion de priorité le deuxième aspect de sa nature, en insistant sur le fait que la prémisses démonstrative peut aussi bien être antérieure et mieux connue dans l'absolu, qu'antérieure et mieux connue *pour nous*. Par ce geste, nous nous opposons aux commentateurs qui, comme Irwin, considèrent que le critère fondamental de l'« ἐπιστήμη » soit l'objectif et l'absolu. En prenant ainsi nos distances par rapport à la lecture traditionnelle des *Seconds analytiques*, nous cherchons à montrer que la théorie épistémologique d'Aristote est apte à rendre compte des démonstrations qui ne sont pas absolues. En ce sens, nous considérons que l'exigence, pour une prémisses, d'être « première » ou « indémontrable » se comprend aussi bien en termes absolus que relatifs, sans que ne soient affectées, ni l'antériorité de celle-ci sur la conclusion, ni son caractère plus familier; pas non plus sa valeur de vérité ou l'immédiateté avec laquelle elle emporte la conviction. Enfin, bien que nous croyions qu'il soit déjà permis, à partir de cette idée d'une hiérarchie des démonstrations, d'affirmer ce dernier point, un certain nombre d'arguments supplémentaires doivent être déployés afin de renforcer notre position et, par le fait même, de rejeter plus clairement le second axiome de la lecture traditionnelle des *APo.*

---

<sup>137</sup> Cette difficulté a été discutée plus haut (section 2.1.2.) Nous ferons par ailleurs le commentaire définitif de ce passage dans notre section 2.2.3.4.

<sup>138</sup> Mignucci, M. (1969). *Aristotele. Gli Analitici Primi*, L. Loffredo, Naples, p. 88. La référence est de Brunschwig (1981), qui le cite à la p. 77, note 39.

## 2.2.3. Approfondissement de la critique

### 2.2.3.1. Relativisation de l'impact du scepticisme sur la pensée d'Aristote

Premièrement, si nous considérons la démonstration comme productrice d'un *savoir*, alors il serait nécessaire d'éviter la régression à l'infini et d'exiger d'un raisonnement « scientifique » qu'il s'arrête, à un certain moment, sur des évidences premières. C'est précisément pour cette raison qu'Irwin, nous l'avons vu, considère que les prémisses *doivent* être absolues pour qu'on les puisse qualifier de démonstratives. Pour lui, il *faut* une fondation à la connaissance, qui ne repose que sur elle-même et qui confère à tous les raisonnements qui en découlent leur valeur de vérité, parce qu'il *faut* que toute proposition, pour être qualifiée de « vraie », soit *justifiée* par sa relation de causalité avec des principes objectifs et absolus.<sup>139</sup> Quant à nous, si nous croyons avoir de bonnes raisons de rejeter cette interprétation, c'est d'abord parce qu'elle semble anachronique ou historiquement inexacte. Comme l'explique clairement Burnyeat (2012), ce n'est en effet qu'après la mort d'Aristote que le scepticisme s'est imposé comme force majeure dans le domaine de l'épistémologie et il suffit de comparer les théories aristotélicienne et stoïcienne de la démonstration pour le réaliser.<sup>140</sup> On remarque effectivement, par cette comparaison, que le problème de la fiabilité de la perception était, lors de la période hellénistique, un lieu commun, voire le point de départ de toute réflexion, qu'elle soit positive comme c'est le cas chez les stoïciens, ou négative, comme c'est le cas chez les sceptiques, portant sur la connaissance. Or, pour Burnyeat, ce n'était absolument pas le cas d'Aristote :

But not because he is not acquainted with sceptical arguments for conclusions which would undermine his enterprise, nor because he does not think (some of) them worth extended discussion. He is simply very firm that he is not going to let them structure his inquiries or dictate his choice of starting-points [...].<sup>141</sup>

Pour le Stagirite, il n'était pas nécessaire d'intégrer à sa description des prémisses démonstratives des conditions lui permettant d'assurer leur fiabilité, en les distinguant, comme l'ont ensuite fait les stoïciens, de ce qui est fourni par la perception. Le clivage épistémique, entre l'objet de la connaissance qui est produit par une démonstration, et l'objet de la simple conviction ou croyance, qui est produit par la sensation, n'est pas un clivage aristotélicien – sans quoi nous ne pourrions interpréter les passages des *APo.* où il reconnaît l'existence de démonstrations particulières, ou encore ceux où il est question

---

<sup>139</sup> À propos de la thèse d'Irwin, selon laquelle les *APo.* sont un traité de fondationnalisme épistémologique, cf. Irwin (1990 : p. 130-131) et Broadie (1993 : p. 243-244).

<sup>140</sup> Nous avons déjà souligné l'anachronisme de l'interprétation d'Irwin, cf. *supra*, note 33.

<sup>141</sup> Burnyeat (2012 : p. 143).

de formules définitionnelles relatives –, mais le résultat de la propagation postérieure d'arguments sceptiques dont l'autorité n'a depuis jamais cessé d'exercer sur nous leur influence. En raison de l'impact de ceux-ci, notre regard contemporain sur l'épistémologie se rapproche certainement davantage de celui des philosophes hellénistiques que de celui de Platon ou d'Aristote – et c'est pourquoi il peut être parfois si difficile, pour nous, de lire les *APo.*<sup>142</sup>

### 2.2.3.2. La démonstration serait un outil de transmission du savoir

Deuxièmement, notre attention doit être accordée au principal argument qui soutient la thèse de Barnes, selon laquelle la démonstration ne conduit pas *vers* les premiers principes, mais ne peut, en tant qu'elle *part* de ceux-ci, que les *enseigner*.<sup>143</sup> Dans son usage ancien, le terme « ἀποδείκνυμαι » signifiait « montrer, révéler » et renvoyait ainsi au fait de « rendre clair » quelque chose – usage dont on perçoit encore les traces chez Aristote, par exemple en *APo.*, II, 7, 92a35-37, lorsqu'il distingue la personne qui définit de celle qui démontre, en affirmant de la première qu'elle « ne rendra pas clair [δηλον ποιήσει], comme [celle] qui prouve [ὡς ἀποδεικνύς], à partir de prémisses admises en commun comme étant le cas, que si celles-ci sont le cas, nécessairement quelque chose d'autre est le cas (car c'est cela une démonstration) ». Avec le temps, Barnes nous explique qu'une « ἀπόδειξις » est devenue plus qu'un simple dévoilement et que ce sens s'est renforcé, jusqu'à ce que le terme désignât le fait de *rendre public* quelque chose. C'est le cas notamment chez Hérodote, qui entame ses *Histoires* par l'affirmation : « Herodotus of Halicarnassus herein publishes his enquiry [ιστορίας ἀπόδειξις ἦδε] » (I, 1)<sup>144</sup>, ou chez Xénophon, qui dans un passage des *Mémoires* fait dire à Socrate que ce n'est pas par un argument, mais par ses actions qu'il *montre* (ἀποδείκνυμαι) ce qui est juste. (IV, 4, 10)<sup>145</sup> Pour Barnes, c'est vraisemblablement cette acception commune, renvoyant au fait de « montrer que », qu'Aristote avait en tête lorsqu'il employait le vocabulaire de l'« ἀπόδειξις ». En certains endroits, comme nous l'avons vu pour *APo.*, II, 7, c'est même explicite et, en général, l'interprète britannique ne trouve pas qu'il soit

---

<sup>142</sup> Burnyeat (2012 : p. 143-144). Une discussion plus approfondie de la relation d'Aristote au scepticisme, bien que pertinente, exigerait que nous mobilisions des analyses risquant de nous faire dévier de notre trajectoire. À cet effet, l'essai d'Anthony Long (2006) nous semble par ailleurs un excellent point de départ, aussi y renvoyons-nous notre lectrice.

<sup>143</sup> Les correctifs que Burnyeat (*op. cit.* : p. 128-131) a suggéré d'apporter à la formulation de cette hypothèse, sur lesquels nous reviendrons dans notre section 2.3.2, expliquent le bémol que nous introduisons dans le titre de cette sous-section, mais n'ont pas besoin d'être invoqués ici. Nous mobilisons simplement les arguments de Barnes en raison de leur efficacité à réfuter la lecture traditionnelle des *APo.* et leur comparaison avec ceux de Burnyeat n'a d'intérêt que pour une réflexion approfondie sur la fonction pédagogique de la démonstration.

<sup>144</sup> Cité et traduit par Barnes (1969 : p. 138), qui renvoie également (note 72) aux *Helléniques* de Xénophon, II, 3, 11.

<sup>145</sup> Ici aussi, la référence est de Barnes (*op. cit.* : p. 138; cf. aussi note 73).

anodin qu'Aristote ait choisi un terme, pour sa théorie des *APo.*, qui n'avait rien à voir avec le vocabulaire de la recherche et de l'acquisition de la connaissance (vocabulaire qu'il connaissait assurément), mais qu'il ait plutôt choisi « a set of words whose associations were entirely with the imparting and publishing of knowledge »<sup>146</sup>.

Nous voyons donc que la lecture alternative, que nous propose Barnes, des *APo.* est fondée sur un argument philologique, selon lequel il est plus probable qu'Aristote n'ait pas cherché à réinventer le vocabulaire de la démonstration, et qu'il l'ait au contraire favorisé précisément pour ses résonances didactiques. L'idée selon laquelle la théorie de la démonstration ne serait pas une théorie de la méthode scientifique, en plus d'offrir une alternative à la lecture traditionnelle, a pour son compte un certain nombre d'appuis textuels, dont le plus évident se situe au tout début des *APo.* Si nous avons déjà vu que l'analyse de l'emploi du vocabulaire de la « recherche », de la « chasse », etc. ne permettait que d'affirmer ceci, que la démonstration présuppose l'acquisition préalable des principes, il nous restait en effet encore à souligner la cohérence de cette objection avec les remarques liminaires du traité des *APo.*, où Aristote soutient que « [t]out enseignement [διδασκαλία] et tout apprentissage [μάθησις] qui a lieu par un raisonnement [διανοητική] procède d'une connaissance préexistante [ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως] » (I, 1, 71a1-2).<sup>147</sup> Si l'on compare ce passage avec un texte, important pour l'interprétation de Barnes, des *Réfutations sophistiques*, il semble que l'on se convainc plus facilement de ce que l'objectif d'Aristote, lorsqu'il composait les *APo.*, était de formaliser une certaine pratique de l'enseignement. En *SE*, 2, le Stagirite désigne effectivement les arguments *didactiques*, dialectiques, peirastiques et éristiques comme les quatre formes de raisonnements dialogiques qui existent, et conclut ainsi ce court chapitre : « [n]ous avons parlé *des arguments démonstratifs* dans les *Analytiques*, des arguments dialectiques et peirastiques dans d'autres livres; parlons maintenant des arguments agonistiques, c'est-à-dire des arguments éristiques. » (165b9-11, nous soulignons). De toute évidence, les arguments « διδασκαλικοί », dont il était d'abord question en début de chapitre, sont à la fin identifiés à ces arguments « ἀποδεικτικοί » qui ont intéressé le philosophe dans les *APr.* et les *APo.*<sup>148</sup> – ce qui renforce notre conviction que la lecture de Barnes se rapproche davantage que celle d'Irwin des

---

<sup>146</sup> Barnes (1969 : p. 139).

<sup>147</sup> Barnes (1994b) traduit autrement que Pellegrin (2014a) l'adjectif « διανοητική », disant de ces enseignements et de ces apprentissages qu'ils sont *de nature intellectuelle* (« of an intellectual kind »). Cette traduction est sans doute préférable, si l'on considère le fait qu'Aristote ne nous parle pas encore d'« arguments » ou de « raisonnements » à proprement parler, mais réserve pour la suite sa référence à ceux-ci, lorsqu'il écrit : « ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους οἱ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς » (*APo.*, I, 1, 71a5-6). Pellegrin (2014a) traduit par « il en est aussi de même pour les raisonnements, aussi bien déductifs qu'inductifs », et ce n'est qu'ici que son emploi du terme « raisonnements » nous semble approprié.

<sup>148</sup> Barnes (1969 : p. 140).

véritables intentions d'Aristote<sup>149</sup> – et les syllogismes démonstratifs, partant d'une connaissance préexistante, n'auraient donc jamais eu de fonction proprement heuristique.

### 2.2.3.3. La dimension subjective de la démonstration

Troisièmement, nous endossons la manière par laquelle Hamlyn (1990) défend ce dernier point, à savoir que la démonstration ne peut avoir pour unique fonction celle de « révéler la vérité ». Ainsi qu'il l'explique :

We must, in getting to grips with the Aristotelian conception of science (and dialectic too), get away from the superficial modern picture of a science involving simply the pursuit of truth, the end-product of which will be the systematic setting out of the body of knowledge in question. The picture is a superficial one even for modern science, since it is important for that not only that the truth should be arrived at but that it should be recognized as such by the scientific community.<sup>150</sup>

La démonstration semble bien désignée pour fournir le raisonnement qui explique le pourquoi d'une chose, et ainsi procurer à la communauté un niveau supérieur de compréhension. Or, la compréhension du pourquoi, si elle permet à qui la possède de reconnaître la vérité d'une proposition, ne saurait être produite par n'importe quelle démonstration, s'il est vrai que chaque personne a sa propre manière de comprendre le monde.<sup>151</sup> En ce sens, la personne sera d'autant plus convaincue par une démonstration si elle part de choses qu'elle comprend déjà, et qu'elle comprend mieux que la conclusion qui en découle. Pour Hamlyn, les ἀρχαί n'ont donc pas besoin d'être premières dans l'absolu, mais seulement dans le contexte approprié et relativement à une démonstration en particulier : « [they must be] first relative to the task in question [...] [where they] can be accepted as so without further demonstration. »<sup>152</sup> En ce sens, il semble que la familiarité de l'étudiante envers les prémisses à partir desquelles s'entame le raisonnement de son enseignante soit déterminante. Cela se perçoit dans la justification de sa nomenclature que fournit Aristote, lui qui attribue en effet un nom différent aux prémisses démonstratives en fonction de la relation qu'entretient l'étudiante avec elles. L'une sera par

---

<sup>149</sup> Voir aussi la discussion que Barnes conduit à propos de *Rhét.*, I, 1, 1355a24-27, et de *EN*, VII, 1, 1151a17-19. (1969 : p. 140-141)

<sup>150</sup> Hamlyn (1990 : p. 475).

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.* (p. 474). Il est d'ailleurs intéressant d'ajouter que l'exigence, dans les *APo.*, I, 2, pour la démonstration de s'entamer « à partir des choses premières et indémontrables [ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων] » (71b26-27, nous traduisons) est partiellement clarifiée ensuite par une expression synonymique : « ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οικείων » (72a5-6). Ce passage corrobore à notre sens tout à fait l'interprétation de Hamlyn, puisqu'il indique explicitement que ce qui est *premier* est la même chose que ce qui est « un principe *approprié* ».

exemple une « thèse » lorsqu'il s'agit d'un principe indémontrable, mais dont l'étudiante n'a pas besoin d'avoir déjà connaissance (*APo.*, I, 2, 72a14-17); l'autre sera au contraire un « axiome » s'il est nécessaire qu'elle la connaisse d'emblée (72a17); ou bien il s'agira d'un « postulat » si la prémisse n'est pas, comme c'est le cas de « l'hypothèse », en accord avec l'opinion préexistante de l'étudiante (I, 10, 76b27-34).<sup>153</sup> Cependant, dans tous les cas, on pourrait dire de ces prémisses qu'elles demeurent « indémontrables », comme l'exige Aristote en I, 2, 71b26-27<sup>154</sup>, mais en un sens relatif à la tâche de l'enseignante, qui selon Barnes est de transmettre un savoir à son élève.<sup>155</sup> Cette transmission étant d'autant plus efficace qu'elle est convaincante pour l'étudiante, on peut ainsi considérer que les prémisses seront indémontrables et premières *pour elle*, si elles *suffisent* comme point de départ vers la conclusion ou, en d'autres termes, s'il est contre-productif, dans ce contexte particulier, d'en demander une démonstration, alors que tous les partis sont d'emblée convaincus de leur vérité.

#### 2.2.3.4. Retour sur des passages problématiques

Quatrièmement, il faut mentionner le fait que cette lecture alternative, que nous proposons Barnes et Hamlyn, des *APo.* doit être favorisée en raison de ce qu'elle nous permet de revenir encore une fois sur le texte des *APr.*, I, 1, 24a30-b10 à propos duquel nous avons rencontré, plus haut, certaines difficultés d'interprétation.<sup>156</sup> La comparaison de celui-ci avec le passage des *Top.*, I, 1, 100b18-19 peut sembler particulièrement difficile. À propos des prémisses démonstratives, et parce qu'elles sont vraies et premières, Aristote affirme à ce moment des *Topiques*, comme nous l'avons vu, qu'elles entraînent la *croissance* (τὰ ἔχοντα τὴν πίστιν), non par quelque chose d'extérieur, mais *par elles-mêmes* (μη δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν). Or, puisque nous insistons sur le fait que les prémisses sont en elles-mêmes convaincantes plutôt qu'objets de connaissance (au sens strict que cherche à leur imposer Irwin), nous croyons être en mesure d'offrir une comparaison plus cohérente de ce passage avec le texte des *APr.*, I, 1 qui nous indique que les prémisses démonstratives doivent être vraies, en plus qu'elles doivent avoir été acceptées *sur la base des hypothèses* convenues au départ. (24a30-b10) À première vue, ces textes semblent se contredire. Cependant, selon notre lecture, que les prémisses soient

---

<sup>153</sup> Cf. Barnes (1969 : p. 139-140).

<sup>154</sup> Voir notre note 152.

<sup>155</sup> Burnyeat (2012) insistera sur le fait que ce n'est pas un savoir qui est transmis par la démonstration, mais l'ἐπιστήμη, c'est-à-dire la compréhension. Nous reviendrons sur ce point, ainsi que nous l'avions annoncé plus haut (note 143), dans notre section 2.3.2.

<sup>156</sup> Cf. *supra*, section 2.1.2., où nous discutons également du passage des *Top.* I, 1, 100b18-19. Voir aussi p. 51.

convaincantes par elles-mêmes témoigne seulement de leur antériorité *pour nous*. Ainsi que l'explique Aristote dans les *APo.*, « la démonstration ne concerne pas le discours extérieur, mais celui qui a lieu dans l'âme [οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἢ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ] » (I, 10, 76b24-25). Dans l'ordre naturel ou absolu, il n'est pas nécessaire que les prémisses soient premières si c'est par elles que s'entame le raisonnement qui *nous* convainc. Ce raisonnement peut présupposer une discussion des hypothèses de départ<sup>157</sup>, mais dans l'ordre épistémique, cette discussion préalable est en quelque sorte indépendante de la démonstration. Enfin, remarquons à propos de la personne qui va « avoir la science par démonstration [ἔξειν τὴν ἐπιστήμην τὴν δι' ἀποδείξεως] » (I, 2, 72a37-38) ceci que, pour Aristote, elle doit connaître « mieux les principes que ce qui est prouvé et en soit plus convaincu[e] [τὰς ἀρχὰς μᾶλλον γνωρίζειν καὶ μᾶλλον αὐταῖς πιστεύειν ἢ τῷ δεικνυμένῳ], mais aussi que rien ne doit être plus convaincant [πιστότερον] ou mieux connu [γνωριμώτερον] pour [elle] parmi les propositions opposées aux principes [τῶν ἀντικειμένων ταῖς ἀρχαῖς] » (72a38-b2). Cela signifie simplement qu'il y a, chez cette personne, identité entre ce qui est mieux connu *pour elle* et ce qui est antérieur *par nature*.<sup>158</sup> Alors qu'Irwin se sert de cette relation d'identité pour affirmer qu'Aristote impose un critère de priorité naturelle *et* épistémique aux ἀρχαί, nous considérons pour notre part qu'il ne s'agit que d'un cas idéal et qu'il a tort de négliger toutes les démonstrations qui partent de ce qui est mieux connu pour nous. Dans le texte des *Seconds analytiques*, il n'y a pas identification d'une conjonction absolue des deux ordres comme condition nécessaire de l'ἐπιστήμη, et il peut très bien se faire qu'une démonstration n'étant pas absolue soit productrice, pour son auditoire, d'une conviction intérieure, auquel cas sa conclusion sera à la fois vraie et tenue pour telle.

### 2.3. La disposition cognitive à comprendre

Avant de poursuivre, résumons-nous rapidement. Le résultat que nous escomptons de ce chapitre est une clarification de deux points : la fonction de l'ἀπόδειξις et la signification du concept d'ἐπιστήμη. L'atteinte de cet objectif n'est pour l'instant que partielle, puisque notre adoption d'une perspective critique contre la lecture traditionnelle des *APo.* nous a principalement conduit à formuler nos questionnements en termes négatifs. Par exemple, nous savons qu'il est une lecture alternative qui

---

<sup>157</sup> Hamlyn soulève également ce point (1990 : p. 474-475), affirmant que le caractère de cette discussion préparatoire est typiquement dialectique. C'est aussi ce que suggère, bien qu'un peu plus prudemment, Burnyeat (2012 : p. 139).

<sup>158</sup> Pour une discussion similaire à la nôtre, cf. Burnyeat (*op. cit.* : p. 136-138).

soutient que la démonstration n'est pas un outil de découverte, mais de transmission du savoir et avons en ce sens dégagé une interprétation particulière de la fonction de la méthode apodictique. Nous savons également que la démonstration comporte une dimension subjective et que l'idée de l'acceptation de la vérité est importante si l'on souhaite rendre fidèlement compte de la doctrine des *APo.* Nonobstant, notre compréhension de ces idées demeure incomplète et notre adoption de celles-ci, motivée principalement par notre refus des thèses opposées. Une présentation plus positive de la lecture alternative des *APo.*, qui a émergé des travaux de Jonathan Barnes, devrait nous permettre d'atteindre plus fermement notre objectif et, à cet effet, nous pencher sur le compte-rendu qu'a rédigé Robert Bolton (1977) ne paraît pas dépourvu d'intérêt. Dans ce texte, l'interprète étasunien commente la publication du premier volume des *Articles on Aristotle*, édités par Barnes, Schofield et Sorabji (1975) – volume qui contient la deuxième version de l'important article « Aristotle's Theory of Demonstration », de Barnes, dont nous avons déjà longuement discuté. À propos de cet essai, Bolton est d'abord concessif : il considère que son collègue a adéquatement critiqué « the traditional view that the syllogistic of the *Analytics* supersedes the dialectic of the *Topics* as Aristotle's recommended method for scientific inquiry. »<sup>159</sup> Il reconnaît donc que la méthodologie de la recherche scientifique ne saurait être apodictique. Cependant, il croit que Barnes est allé trop loin en affirmant que toute connaissance scientifique puisse être, non seulement recherchée, mais *acquise* sans démonstration et invoque, pour appuyer son argument, un texte des *APo.* où Aristote dirait explicitement le contraire : « to have scientific knowledge (τὸ ἐπίστασθαι) of the demonstrable is to have the demonstration of it » (II, 3, 90b9-10)<sup>160</sup>.

Nous verrons dans les prochaines sections que ce passage ne paraît servir de contre-exemple à l'interprétation de Barnes que dans la mesure où il n'est pas cité dans la traduction que ce dernier préconise. À notre avis, le fait que Bolton traduise lui-même ce passage dans son compte-rendu n'a rien de problématique en soi. Toutefois, Barnes a publié à Oxford, deux ans auparavant, une nouvelle traduction des *APo.*<sup>161</sup> qui rejette précisément la traduction de « τὸ ἐπίστασθαι » par « to have scientific knowledge ». En ce sens, la crédibilité de sa critique est mise à mal par le simple fait que Bolton ne mentionne pas que son collègue accompagne sa lecture du traité des *APo.* d'une conception alternative

---

<sup>159</sup> Bolton (1977 : p. 564).

<sup>160</sup> *Ibid.* Cette traduction est la même que celle que nous retrouvons chez Pellegrin (2014a) : « avoir une connaissance scientifique de ce qui est démontrable c'est en posséder la démonstration ».

<sup>161</sup> Il s'agit de la première édition des *Aristotle : Posterior Analytics*. Nous la consultons ici dans leur deuxième édition (Barnes, 1994b).

de l'« ἐπιστήμη » et qu'il traduit l'infinitif « ἐπίστασθαι » par « to understand ». Au départ<sup>162</sup>, cette traduction était justifiée par le simple fait que Barnes cherchait à respecter dans l'anglais les différents emplois par Aristote de son vocabulaire de la connaissance. En particulier, les infinitifs « εἶδεναι », « ἐπίστασθαι » et « γινῶσκειν » peuvent selon lui, en contexte non philosophique, être traduits indistinctement par « connaître »; toutefois, Barnes note bien dans son commentaire aux *APo.* que, dans le contexte de ce traité, ces verbes ne sont pas interchangeables.<sup>163</sup> Dans la deuxième édition de sa traduction des *APo.*, il semble avoir changé d'avis sur ce point et avoue qu'il n'est plus convaincu qu'il faille absolument traduire par des termes différents, en anglais, le vocabulaire aristotélicien de la connaissance. Cependant, et c'est ce qui nous intéressera pour la suite de notre chapitre, il affirme qu'il faille maintenir la traduction de l'infinitif « ἐπίστασθαι » par « comprendre » et celle de la notion d'« ἐπιστήμη » par « compréhension ».<sup>164</sup> De cette affirmation, Barnes se garde néanmoins de fournir une justification détaillée, puisqu'il considère celle-ci développée par un autre que lui et n'être pour sa part arrivé à une traduction adéquate de ces deux termes que par coïncidence. Ainsi qu'il l'explique, faisant ici référence à la communication, publiée en 1981, de Burnyeat au huitième *Symposium Aristotelicum* : « It has been powerfully urged that *epistēmē*, at least in [*APo.*], is in fact close to our own conception of understanding and distinct from our own conception of knowledge, so that my translation happily – and accidentally – hit upon the truth. »<sup>165</sup>

Comme nous l'avons mentionné précédemment, nous croyons avec Hamlyn (1990) qu'il est important de souligner la dimension subjective de la démonstration lorsque l'on interprète les *APo.*, et que la vérité d'une proposition n'a d'intérêt qu'en tant qu'elle est *reconnue* ou *acceptée* comme telle. La différence entre notre interprétation et la sienne est cependant qu'il fait abstraction des arguments de Burnyeat, alors que nous jugeons pour notre part qu'ils fournissent à notre rejet de la lecture traditionnelle des *APo.* toute sa vigueur.<sup>166</sup> S'ils faisaient partie du sous-texte de notre discussion de celle-ci, il convient à présent que nous les rendions explicites et que nous leur consacrons les dernières sections de notre chapitre. Après avoir ainsi présenté sa réflexion, nous verrons que Burnyeat, non

---

<sup>162</sup> C'est-à-dire, dans la première version de sa traduction (1975).

<sup>163</sup> Barnes (1994a : p. 82).

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

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

<sup>166</sup> La position de Burnyeat est, de son propre aveu (2012 : p. 121, note 19), compatible avec les arguments de Kosman, L.A. (1973). « Understanding, explanation, and insight in the *Posterior Analytics* », dans Lee, E.N., Mourelatos, A.P.D. et Rorty, R.M. (éd.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Van Gorcum & Co., Assen, p. 374-392 et de Moravcsik, J.M.E. (1975). « Aitia as generative factor in Aristotle's philosophy », *Dialogue*, vol. 14, p. 622-638. Malgré que nous n'ayons pas pu consulter ces études dans le cadre de ce mémoire, nous nous permettons de souligner qu'une recherche plus approfondie bénéficierait certainement de leur lecture.

seulement complète et consolide la position de Barnes (1969, 1975), mais rend en outre caduque l'objection de Bolton (1977).

### 2.3.1. La compréhension absolue et la compréhension relative

Le principal objectif de Burnyeat, dans son essai, est de distinguer entre le fait de comprendre et celui de connaître quelque chose. Sa stratégie se déploie en deux grands moments : premièrement, il critique les tenants d'une lecture traditionnelle des *APo.* pour avoir négligé la distinction aristotélicienne entre une forme absolue et une forme relative d'ἐπιστήμη<sup>167</sup>; deuxièmement, il intègre ses arguments à une lecture alternative du traité en apportant certains correctifs à l'interprétation de Barnes.

Le point de départ de la réflexion de Burnyeat se trouve donc dans une critique de la description de l'ἐπιστήμη comme de l'expression des rapports entre une proposition et un corps de propositions. Sa position se fonde sur une lecture alternative du chapitre I, 2 des *APo.*, laquelle se transpose dans la traduction qu'en a fait Barnes (1994b). Pour Burnyeat, l'ἐπιστήμη ne doit pas être définie en termes de « croyance vraie et justifiée », et ainsi s'opposer à la simple opinion, mais doit plutôt renvoyer à l'expression de l'état cognitif de l'ἐπιστάμενος, c'est-à-dire du sujet qui *comprend* (ἐπίστα) cette proposition. Cet état (ἔξις) est désigné par l'infinitif ἐπίστασθαι, terme qu'Aristote définit dès le début de ce chapitre :

We think we understand [ἐπίστασθαι] something *simpliciter* [ἀπλῶς] (and not in the sophisticated way, incidentally [κατὰ συμβεβηκός]) when we think we know [γινώσκειν] of the explanation [αἰτία] because of which the object holds that it is its explanation, and also that it is not possible for it to be otherwise. It is plain, then, that to understand is something of this sort [τι τὸ ἐπίστασθαι ἐστίν]. (71b9-13)<sup>168</sup>

Nous retrouvons ici une définition de ce que Burnyeat considère être l'état cognitif de l'ἐπιστάμενος, c'est-à-dire du sujet qui *comprend* (ἐπίστα) quelque chose. Ici, un premier avantage de la traduction de Barnes est qu'elle permet, par sa différenciation des termes « ἐπίστασθαι » et « γινώσκειν », d'éviter une définition circulaire.<sup>169</sup> Plutôt que de définir le fait de *connaître* une proposition *p* par le fait de connaître sa cause, Aristote nous explique qu'une personne ne *comprend* une proposition qu'en tant qu'elle en connaît la cause, la raison pour laquelle elle est ce qu'elle est et en vertu de laquelle elle ne saurait être autrement. Une lecture très attentive de ce passage doit être mobilisée, sans quoi il serait assez facile

---

<sup>167</sup> Notre nomenclature renvoie à la distinction, chez Burnyeat, entre « unqualified » et « qualified *epistēmē* ».

<sup>168</sup> Nous citons ici la traduction de Barnes (1994b).

<sup>169</sup> Burnyeat (2012 : p. 119, *ad* Barnes, 1994a : p. 82).

d'y repérer faussement une preuve de ce qu'Aristote nous décrirait ici le fait d'être en mesure de fournir une *preuve* ou une *justification* de nos croyances comme une condition *sine qua non* de leur accession au statut de connaissance. Un peu plus loin, le philosophe ajoute en effet que cet état cognitif se caractérise par le fait de *posséder une démonstration* (τὸ ἔχειν ἀπόδειξιν) ou, en d'autres termes, par la capacité à produire un syllogisme démonstratif. (*APo.*, I, 2, 71b28-29)<sup>170</sup> Or, ce n'est pas tant une définition générale qu'on retrouve dans ces passages qu'une description *précise*, de l'état cognitif de l'ἐπιστάμενος *expert* : ainsi que l'explique Burnyeat, « Aristotle both knows and emphasizes that his requirement that demonstration proceed from first principles is not a requirement of justification but of scientific explanation. »<sup>171</sup> Il nous faut donc apporter une nuance aux propos du Stagirite : ce qu'il nous explique concerne à titre premier l'*idéal* de compréhension, où l'individu saisit jusqu'aux ultimes principes de l'explication du pourquoi des choses qu'il connaît. S'il s'agissait d'une condition, non pas de la compréhension scientifique, mais de la *connaissance*, c'est-à-dire : si on n'avait connaissance que de ce qu'on a déduit à partir des premiers principes d'une science, alors la plupart d'entre nous ne connaîtraient rien. Et s'il fallait, comme le soutient Irwin, qu'une prémisse soit universelle par soi pour qu'elle puisse être qualifiée de démonstrative, nous n'aurions par ailleurs aucune raison d'accorder quelque authenticité que ce soit aux remarques liminaires du livre α de la *Mét.*, par lesquelles nous avons entamé cette étude, ni aux autres passages de son corpus où Aristote affirme que la recherche de la vérité est à la fois facile et difficile<sup>172</sup>, et encore moins aux textes des traités naturalistes où il reconnaît, même aux animaux, une participation à la connaissance (γνώσις), sur la simple base du fait qu'ils possèdent la perception.<sup>173</sup>

Or, l'harmonisation de ces remarques et de ces passages avec ceux des *APo.* que nous discutons dans ce chapitre demeure centrale à notre interprétation. Nous n'y voyons pour notre compte aucune contradiction inhérente à la pensée aristotélicienne : l'attention particulière que le Stagirite a lui-même accordée, dans les *Seconds analytiques*, à une forme « imparfaite » de la compréhension<sup>174</sup> ne le force pas à devoir introduire dans sa doctrine deux types de « connaissance ». Il demeure cohérent avec son propre principe du tiers exclu : soit on connaît, soit on ne connaît pas. Seulement, ce qui l'intéresse

---

<sup>170</sup> Texte qui, en grec, se lit : « τὸ γὰρ ἐπίστασθαι ὄν ἀπόδειξις ἔστι μὴ κατὰ συμβεβηκός, τὸ ἔχειν ἀπόδειξιν ἔστιν. »

<sup>171</sup> Burnyeat (2012 : p. 118).

<sup>172</sup> Sur ce point, cf. notre introduction, p. 1-3.

<sup>173</sup> Ces textes sur la connaissance animale seront discutés dans notre section 3.4.1.

<sup>174</sup> Cf. notamment les passages où, ainsi que le note Burnyeat, Aristote distingue entre « unqualified ἐπιστήμη with respect to a theorem of a science [and] various qualified or accidental versions of ἐπιστήμη in relation to the same theorem » (*op. cit.* : p. 117, *ad APo.*, I, 2; I, 5). Voir aussi *EN*, VI, 3, 1139b34-35 et, enfin, la discussion de notre section 2.2.2.2.

n'est pas la question de savoir comment cette connaissance est justifiée, mais plutôt l'état cognitif de la personne qui sait, et c'est précisément là qu'il introduit différents grades. Ce qui procure à la connaissance sa justification demeure fondamentalement indépendant de la capacité à déployer un syllogisme démonstratif, s'il est vrai que cette capacité est propre, non pas à l'état cognitif de la personne qui *sait*, mais à celui de la personne qui *comprend*. Le fait de connaître (τὸ γινώσκειν) peut très bien se limiter au domaine du purement factuel, mais dans ce cas on ne saurait dire du sujet connaissant qu'il est nécessairement ἐπιστάμενος, attendu que l'ἐπιστήμη présuppose la connaissance de la cause et la possession de l'ἀπόδειξις. Toutefois, parce qu'il ressort de notre lecture des *APo.* qu'une cause n'est pas seulement cause en raison de sa primauté dans l'ordre naturel, mais qu'elle peut aussi l'être en raison de sa primauté dans l'ordre épistémologique, il est clair qu'elle peut être cause, donc première, *pour nous*. Il n'est donc pas catégoriquement exclu que la personne qui possède la connaissance du fait *compre* ce fait, si cette connaissance s'accompagne d'une ἔξις lui permettant d'en déployer une démonstration accidentelle ou particulière. Dans l'absolu, les prémisses n'étant pas antérieures et mieux connues *par nature* que la conclusion, la démonstration que peut déployer cette personne ne lui procure pas une compréhension parfaite. Nonobstant, relativement à ce qui est antérieur et mieux connu *pour elle*, on peut affirmer sans risque qu'elle possède bel et bien une forme d'ἐπιστήμη.<sup>175</sup>

### 2.3.2. L'enseignement et la compréhension

À ce point de notre analyse, le besoin de nous étendre longuement sur l'objection de Bolton (1977) s'est grandement atténué, dans la mesure où celle-ci semble s'effacer d'elle-même une fois favorisées la traduction de Barnes des *APo.* et les remarques de Burnyeat. Son appel à II, 3, 90b9-10 pas plus que ses références à d'autres passages<sup>176</sup> du traité ne lui permettent de rejeter de manière convaincante le fait qu'il soit possible, non seulement de rechercher, mais de faire l'acquisition de la connaissance sans démonstration. De notre point de vue, la position de Bolton par rapport à la lecture traditionnelle demeure ambivalente, et nous comprenons mal comment il peut en accepter la critique mise de l'avant par Barnes, en même temps qu'il reproduise lui-même cette lecture dans son contre-

---

<sup>175</sup> Cf. Burnyeat (2012 : p. 117; 137). Ces remarques, centrales à notre interprétation, seront d'une importance considérable pour la discussion que nous mènerons, dans notre troisième chapitre, au sujet de l'induction et des connaissances (γνώσεις) préliminaires qui sont atteintes par la méthode empirique d'Aristote. (En particulier, cf. *infra*, section 3.4.3.)

<sup>176</sup> En particulier *APo.*, I, 2, 71b10-25. I, 22, 83b33 et suiv. n'est pas davantage un contre-exemple, puisque l'infinitif « εἰδέναι » est dans ce contexte synonyme d'« ἐπίστασθαι ». Sur la question de la synonymie d'« εἰδέναι » et d'« ἐπίστασθαι » et sur la relation de ces termes avec celui de « γινώσκειν », cf. la discussion de Burnyeat (*op. cit.* : p. 119-120).

argument. Il semble en effet rejeter le premier axiome de cette lecture, mais vouloir en conserver le second : il reconnaît que la méthode démonstrative ne doit pas guider la scientifique dans ses recherches<sup>177</sup>, mais maintient qu'on a besoin de la démonstration pour faire l'acquisition de la connaissance. Il est de notre avis que l'interprétation de Burnyeat, parce qu'elle rend compte de la distinction entre la connaissance (γνώσις) et la compréhension (ἐπιστήμη), fait l'économie des difficultés conceptuelles qu'entraîne la défense de la position de Bolton. Afin de conclure notre exposé de cette interprétation, nous aimerions ainsi mettre en évidence les conséquences de cette importante distinction sur la thèse, dont Burnyeat prédisait dès 1981 qu'elle deviendrait une nouvelle orthodoxie<sup>178</sup>, de Barnes concernant la fonction pédagogique de la démonstration. Comme nous le verrons, le fait que ce dernier n'ait pas lui-même exploité la richesse de cette distinction, pour notre élucidation des enjeux philosophiques émanant des questions de traduction des *APo.*, explique que Burnyeat ait dû apporter à cette thèse certains correctifs.<sup>179</sup>

Pour Barnes, nous l'avons vu, la fonction première de la démonstration est la transmission du savoir. Or, il ne s'agit pas de n'importe quelle forme de savoir, mais, selon son interprétation, de celle que l'on peut, une fois qu'on l'a acquise, démontrer formellement.<sup>180</sup> S'il croit que Barnes a généralement vu juste, Burnyeat souligne que ses analyses ont toutefois le défaut de ne pas reconnaître, du simple fait qu'ils n'ont pas la forme de démonstrations, la valeur didactique des traités d'Aristote. On retrouve en effet chez son collègue britannique la description d'une approche pédagogique trop stricte, où ne seraient enseignés que les résultats des recherches qui peuvent être présentés de manière démonstrative – aussi est-il manifeste, d'après Barnes, qu'Aristote n'ait jamais assigné une portée didactique à ses propres traités : « they are progress-reports, not text-books, and as such they need not – indeed cannot – have pedagogic form. A series of demonstrations is appropriate to the setting out of knowledge securely achieved; it is inappropriate to the sharing of tentative philosophical or scientific explorations. »<sup>181</sup> Pour Burnyeat, une distinction claire entre les notions de connaissance et de compréhension aurait permis à son collègue d'éviter ce qu'il considère être le grand inconvénient de son interprétation.<sup>182</sup> Pour illustrer son point, Burnyeat part d'un cas type où la personne à qui

---

<sup>177</sup> Ce qui est cohérent avec sa propre position, bien connue, selon laquelle ce serait la dialectique dans sa fonction péristictique qui fournirait aux scientifiques le matériel de base pour mener leurs démonstrations. Cf. Bolton (1990; 1999).

<sup>178</sup> Burnyeat (2012 : p. 128, ce qui correspondrait à la p. 116 du texte de 1981).

<sup>179</sup> Ainsi qu'il le souligne, « Barnes himself seems reluctant to make philosophical use of the contrast between knowledge and understanding. » (Burnyeat, *op. cit.* : p. 119)

<sup>180</sup> Barnes (1969 : p. 137-138).

<sup>181</sup> *Ibid.* (p. 145).

<sup>182</sup> Burnyeat (*op. cit.* : p. 128-129).

s'adresserait une enseignante serait absolument néophyte, de telle manière qu'elle n'entendrait rien à un argument démonstratif qui partirait des ἀρχαί. Attendu que tout enseignement et tout apprentissage se fondent sur des connaissances préalables (*APo.*, I, 1), comment lui enseigner ce qu'elle ne sait pas et n'est pas déjà disposée à savoir? Pour Burnyeat, la solution se trouve dans les nombreux textes où Aristote affirme que l'élève doit être conduit aux principes par des méthodes non démonstratives et aptes à partir de ce qui est antérieur et mieux connu pour elle.<sup>183</sup> Plus précisément, l'interprète cherche à montrer que ce serait procéder à l'encontre de la méthode aristotélécienne elle-même que de chercher à lui enseigner les théorèmes d'une science en partant directement des principes desquels ils découlent. Ainsi que le souligne Burnyeat, Aristote se montre en effet très sensible au fait d'appuyer ses réflexions sur des sources réputées (ἔνδοξα), sur cet « evidential support that particular theorems might find closer to the pupil's own experience. »<sup>184</sup>

En élargissant la notion d'enseignement aux exposés qui ne sont pas démonstratifs, il faut cependant garder à l'esprit qu'Aristote, certes considère que « nous apprenons soit par induction soit par démonstration » (*APo.*, I, 18, 81a40), mais que l'apprentissage dont il est ici question diffère en fonction de la méthode employée. Il y a, de toute évidence, une similarité entre l'ἀπόδειξις et l'ἐπαγωγή; l'induction fait connaître (γνώριμον ποιεῖν)<sup>185</sup> ou révèle les choses et d'une certaine manière, la démonstration peut elle aussi être vectrice d'informations nouvelles lorsque l'apprenante est suffisamment informée pour suivre les raisonnements que formule son enseignante à partir des principes de la science en question. Toutefois Burnyeat nous rappelle que seule la démonstration procure la compréhension (ἐπιστήμην ποιεῖν).<sup>186</sup> En insistant donc sur ce qui distingue ces procédés plutôt que sur ce qui les rassemble, l'interprète clarifie la fonction de la méthode démonstrative, qui serait moins celle de transmettre un *savoir* que celle de partager une forme de *compréhension*. Par ce geste, il apporte un correctif à la thèse de Barnes, correctif qui promet de l'harmoniser davantage avec les objectifs qu'Aristote aurait fixés à ses *Seconds analytiques*.

---

<sup>183</sup> Burnyeat (2012 : p. 128, *ad Top.*, I, 2, 101a36-b4; VI, 4, 141b17-19; *Phys.*, I, 1; *EN*, I, 7, 1098a33-b4; VI, 3, 1139b28-31; VII, 8, 1151a16-18). Nous pourrions également ajouter à cette liste l'important texte de la *Mét.*, Z, 3, 1029a34-b12. Permettons-nous par ailleurs de renvoyer ici la lectrice à notre discussion du texte des *Top.*, VI, 4, dans notre section 1.2.2.

<sup>184</sup> *Ibid.* (p. 128-129).

<sup>185</sup> Cf. *APo.*, I, 3, 72b29-30; I, 18, 81b2-4.

<sup>186</sup> Burnyeat (*op. cit.* : p. 130).

## 2.4. Conclusion du chapitre

Notre discussion, dans ce chapitre, de la lecture traditionnelle des *Seconds analytiques* était motivée par notre volonté de mettre à l'épreuve l'interprétation, optimiste, du rôle constructif de la dialectique que nous avons présentée dans le premier chapitre de cette étude. Nous avons donc envisagé l'hypothèse selon laquelle les prétentions de la dialectique à contribuer à une recherche de la vérité sont mises en échec par la nature endoxale de ses prémisses, et d'après laquelle il faudrait, pour cette raison, favoriser les syllogismes dont la vérité et la nécessité des prémisses serait gage de leur scientificité. Cependant, notre examen approfondi des axiomes qui sous-tendent cette lecture traditionnelle, non seulement nous a procuré de nombreuses occasions de les rejeter, mais nous a raffermi dans notre conviction que la recherche de la vérité doit s'entamer par des tâtonnements qu'il nous faut revaloriser. L'idéal scientifique que représente le fait de posséder la démonstration absolue d'une chose doit être resitué et identifié comme le terme ultime d'un processus d'habitation qui, similairement à ce qu'Aristote observe au sujet de la personne qui devient vertueuse, n'avait sans doute rien de « scientifique » au départ.<sup>187</sup> Entre la première acquisition d'une connaissance par la perception et la découverte des relations de nécessité liant les faits empiriques à leurs causes premières, c'est la description d'un long entraînement intellectuel que nous offre Aristote. Les *Top.* et les *APo.*, bien que décrivant deux formes distinctes de syllogismes, ont ainsi, pour nous, en commun le fait de nous renseigner sur des étapes précises du cheminement vers la saisie des ἀρχαί. Chacune de ces étapes comporte en son sein des paliers que ne franchissent que les individus les plus excellents de leur discipline, aptes à en faire un usage avec art (ἐντέχνως), et sur ce point nous croyons que ce que nous avons dit au sujet de la dialectique dans notre premier chapitre s'applique tout aussi bien à la description de l'acquisition d'une forme de plus en plus complète d'ἐπιστήμη. S'il faut être naturellement bien disposé (εὐφυής) pour appliquer son talent dialectique à l'examen et à la confrontation d'idées portant sur les premiers principes, il faut également l'être pour l'acquisition de la vertu et de la science. Cette bonne disposition de la nature de l'individu ne suffit toutefois pas et l'idée même de l'habitation présuppose un état primordial où celui-ci n'était ni sage, ni vertueux.

Au sujet de cet état primordial, les analyses que nous avons menées au sein des deux premiers chapitres de ce mémoire ne nous ont guère renseigné. Notre réflexion historiographique a certes contribué à clarifier les similitudes entre la méthode des *Topiques* et celle des *Seconds analytiques*, mais ne

---

<sup>187</sup> Pour une comparaison plus détaillée, cf. Burnyeat (2012 : p. 137-139).

nous permet pas encore de répondre à la question de savoir précisément comment le Stagirite envisage l'acquisition des connaissances préliminaires assurant le bon fonctionnement des démonstrations (c'est-à-dire, leur capacité à transmettre l'ἐπιστήμη). En partant du principe selon lequel tout apprentissage procède de connaissances antérieures, il faut assurément rechercher au-dehors de la méthode démonstrative l'origine de la compréhension que possède un individu, que celle-ci soit absolue ou accidentelle. Sous la couche préparatoire à laquelle semble correspondre l'entraînement intellectuel de la dialecticienne se trouve un lot de γνῶσεις empiriques et, si leur acquisition est à situer au tout début de la progression épistémique de l'être humain, il est nécessaire que nous consacrons notre sérieux exégétique à examiner certains des enjeux qui sont soulevés par les textes qui confrontent de plain-pied la question de l'origine de la connaissance. En particulier, le texte des *APo.*, II, 19 devra nous occuper pour la majeure partie du prochain chapitre, de même qu'un bon nombre des controverses d'interprétation qu'il a suscitées depuis les dernières décennies.

### 3. Le cheminement vers les premiers principes des sciences

#### 3.1. Remarques préliminaires au sujet des φαινόμενα

Il est de notre avis que ce que notre compréhension a gagné de la réflexion, au précédent chapitre, opposant les méthodes dialectique et apodictique, elle le gagnera à nouveau de la comparaison entre les ἔνδοξα et les φαινόμενα. Le rapprochement entre ces notions, opéré par G. E. L. Owen dans l'important essai « Tithenai ta phainomena » (1961), est d'une importance significative pour notre démarche, puisqu'il donne une certaine crédibilité à l'hypothèse selon laquelle la discussion du dernier chapitre des *Seconds Analytiques* (II, 19) pourrait nous renseigner sur la fonction épistémologique de la dialectique et, par le fait même, apporter quelque éclairage au texte des *Topiques*, I, 2. Bien que cette hypothèse n'ait pas été formulée par Owen dans ledit essai, nous croyons être en mesure de justifier clairement sa parenté avec les conclusions qu'il a tirées de sa réflexion sur les φαινόμενα et sur leur rôle dans la méthodologie philosophique d'Aristote. Afin de fournir cette justification, le point de départ le mieux choisi nous semble être le texte, bien connu, de l'*Éthique à Nicomaque*, VII, 1, où Aristote décrit la méthode qui lui paraît la plus appropriée pour entamer sa réflexion sur l'incontinence morale (ἀκρασία) :

Comme sur les autres sujets à examiner cependant, il faut qu'en faisant état [τιθέντας] des apparences [τὰ φαινόμενα] et ayant d'abord [πρῶτον] cheminé à travers les difficultés [διαπορήσαντας], <nous> montrions surtout [δεικνόναι μάλιστα] ainsi, si possible, toutes les idées accréditées [πάντα τὰ ἔνδοξα] touchant ces affections [περί ταῦτα πάθη] ou, à défaut, la plupart de celles qui le sont et les plus importantes [τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα]. Car si l'on parvient à résoudre [λύηται] celles qui font difficulté [τὰ δυσχερῆ] et qu'il ne reste que les idées accréditées, on aura montré suffisamment ce qu'il faut [δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς]. (1145b2-7)<sup>188</sup>

Bien que nous retrouvions dans ce passage la description de deux étapes distinctes de la méthode aristotélicienne, il est important d'indiquer qu'une troisième étape est sous-entendue. Il ne s'agit pas, en effet, simplement de « cheminer à travers les difficultés », mais de reconnaître au préalable les apories qui concernent le sujet que nous avons fixé pour notre enquête philosophique. Ainsi, après avoir (a) identifié les problèmes relatifs à notre sujet d'étude, le texte stipule qu'il nous faut (b) cheminer à travers ceux-ci, de manière à (c) distinguer, parmi les solutions concurrentes, les thèses qui sont endoxales de celles qui ne le sont pas. Ici, il est nécessaire de souligner la parenté de l'étape (c) avec ce qui est dit au début du passage comme devant être fait *après* le processus diaporématique : le participe aoriste (διαπορήσαντας) vient en effet, accompagné de l'adverbe de temps (πρῶτον), marquer l'antériorité de l'action par rapport au participe imperfectif (τιθέντας). En ce sens, ces deux marqueurs nous indiquent que ce n'est qu'une fois que l'on aura développé et cheminé au travers des difficultés qui émergent de notre sujet, que nous pourrions faire l'étalage des φαινόμενα. Or, ce que l'on constate par la suite, c'est que l'objectif de la diaporie est l'identification de toutes les ἔνδοξα, ou du moins des plus importantes parmi l'ensemble des thèses concurrentes qui ont émergé des apories. Par conséquent, une importante similitude entre les φαινόμενα et les ἔνδοξα serait révélée dans ce texte.

Maintenant, la principale difficulté de ce passage réside dans la signification qu'il nous faut attribuer à ce terme de φαινόμενα. Pris dans certains contextes, il n'a en effet rien à voir avec quelque idée accréditée que ce soit, mais renvoie plutôt aux faits empiriques, observables.<sup>189</sup> Il se trouve, dans les *APr.*, un texte parallèle à celui qui nous intéresse ici, et qui ne semble pas faire appel à la même acception du terme. En I, 30, Aristote affirme ainsi qu'« il revient à nos expériences relatives à chacun

---

<sup>188</sup> Traduction de Bodéüs (2014) partiellement modifiée, afin de rendre plus littéralement les participes τιθέντας et διαπορήσαντας dans la première proposition infinitive, et de signaler leur sujet implicite, « ἡμᾶς », lequel, suivant les recommandations du professeur Germain Derome, nous rendons par un « nous ». Nous avons également modifié la traduction du terme ἔνδοξα par « idées accréditées », plutôt que par « opinions recevables » et celle de διαπορήσαντας par « ayant cheminé au travers des difficultés », plutôt que par « traiter à fond les questions embarrassantes ».

<sup>189</sup> Reeve (1995 : p. 34, note 54) nous renvoie ainsi à divers textes où les φαινόμενα et les faits (γινόμενα, συμβαίνοντα, υπάρχοντα) ne semblent pas être distingués les uns des autres par Aristote : cf. *De Respiratione*, 1, 470b5-10; *Génération des animaux* [GA], III, 1, 750a21-23; 10, 759a11; 760b28-32; *Mét.*, B, 3, 1090b19-20. Voir aussi Owen (1961 : p. 84-85).

des sujets [τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας] de nous fournir [παραδοῦναι] les principes [τὰς ἀρχάς] » (46a17-18)<sup>190</sup>, et poursuit en donnant l'exemple de l'astronomie :

[J]e veux dire par exemple [λέγω δ' οἷον] que c'est l'expérience astronomique [τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν] qui <fournit [παραδοῦναι] les principes> de la science astronomique [τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης]. Car une fois que les apparences ont été suffisamment établies [ληφθέντων γὰρ ἰκανῶς τῶν φαινομένων], c'est de cette façon que sont trouvées les démonstrations astronomiques [οὕτως εὐρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις] [...] (46a19-21)<sup>191</sup>

Ce texte rappelle celui de l'*EN*, dans la mesure où il identifie le fait d'« établir les φαινόμενα » comme une étape cruciale du cheminement vers une compréhension adéquate du sujet de nos enquêtes. Toutefois, les intentions d'Aristote n'étant pas les mêmes dans les deux textes, cette étape cruciale ne semble pas située au sein du même processus. D'un côté, l'« établissement » des apparences s'inscrit dans l'*EN* au terme d'une entreprise proprement dialectique. Dans ce contexte, l'insistance sur le fait que la diaporie est antérieure à l'identification des φαινόμενα et des ἔνδοξα, en plus du fait qu'Aristote affirme qu'ayant procédé ainsi, « on aura montré suffisamment [ἰκανῶς] ce qu'il faut », donne en effet l'impression que cet acte correspond à une étape finale de la démarche. Au contraire, dans le passage des *Apr.*, cette étape n'est pas définitive, mais sert d'intermédiaire : le fait d'avoir « établi » les apparences est en effet, dans cet autre contexte, condition nécessaire et suffisante<sup>192</sup> de la découverte des démonstrations.

Avant de poursuivre, il nous faut cependant marquer une pause et, au nom de la clarté et de la cohérence, marteler encore une fois qu'on ne retrouve pas, dans le passage des *Apr.*, la description, par le Stagirite, d'un lien *direct* entre les faits empiriques et la saisie des premiers principes des sciences. L'un des principaux objectifs de notre mémoire, et notamment du présent chapitre, est précisément

---

<sup>190</sup> Nous ne reproduisons pas ici la traduction de Crubellier (2014), mais reprenons celle de Smith (1989b), que nous avons pris la liberté de traduire en français. Il se trouve que le texte grec comporte une ambiguïté : le terme « ἐμπειρίας » pourrait aussi bien être au génitif singulier qu'à l'accusatif pluriel. Dans le premier cas, « περὶ ἕκαστον » serait attribut d'« ἀρχάς », avec répétition de l'article « τὰς », et il faudrait traduire comme Crubellier par : « il revient à l'expérience de fournir les principes propres pour chaque sujet [τὰς ἀρχάς τὰς περὶ ἕκαστον] ». Cependant, cela ne serait pas cohérent, ainsi que le remarque de façon décisive Smith (1989a : p. 159), avec la suite du passage, où Aristote illustre son affirmation en donnant l'exemple de l'astronomie. Le fait qu'il emploie, à ce moment, l'accusatif singulier pour se référer à l'expérience astronomique (τὴν ἀστρολογικὴν ἐμπειρίαν) nous permet d'après Smith de trancher en faveur d'une autre traduction de 46a17-18. Dans ce cas, il ne fait plus de doute que les termes « περὶ ἕκαστον » sont enclavés et qu'ils sont attribut, non pas des ἀρχάς, mais des ἐμπειρίας.

<sup>191</sup> Ici encore, nous reprenons en traduction libre la version de Smith (1989b). Ce deuxième segment comporte également une difficulté de traduction, qui est surmontée si l'on accepte le commentaire de Smith (1989a : p. 159), selon lequel l'infinitif « παραδοῦναι » est sous-entendu en 46a19. Cela permet d'illustrer le fait qu'Aristote ne cherche en 46a19-21 qu'à exemplifier ce qu'il affirmait d'abord, en même temps que de renforcer l'appui sur une lecture d'« ἐμπειρίας » à l'accusatif pluriel en 46a18.

<sup>192</sup> Noter qu'Aristote emploie ici aussi, c'est-à-dire en *Apr.*, I, 30, 46a20, l'adverbe ἰκανῶς.

de déconstruire cette interprétation, selon laquelle il y aurait dans les *Analytiques* (nous incluons ici les *APo.* à nos remarques au sujet des *APr.*) la présentation d'une théorie de la connaissance empirique fournissant à Aristote les moyens de décrire le cheminement, à partir de la perception et des faits observables, jusqu'aux vérités objectives les plus fondamentales. S'il est quelque chose que nous avons acquis de notre réflexion des chapitres précédents, c'est bien qu'il existe chez Aristote deux plans distincts de la compréhension ou de l'ἐπιστήμη, et que le chevauchement entre ce qui est le mieux connu *pour nous* et ce qui est le mieux connu *par nature* permet au philosophe grec d'expliquer le phénomène de la connaissance (γνώσις) tout à fait banale, ordinaire, quotidienne, c'est-à-dire : non scientifique et accessible à tous grâce à la perception. En ce sens, le fait que l'établissement des φαινόμενα soit suffisant pour découvrir les démonstrations n'entraîne en rien que ces démonstrations soient absolues.

Cela étant dit, nous nous trouvons, comme c'était le cas lors de notre examen de l'*EN*, VII, 1, 1145b2-7, devant la question de savoir quel est le sens qu'il nous faut assigner au terme « φαινόμενων » dans le passage des *APr.* À première vue, le concept devrait davantage se rapprocher de ce qui est observé empiriquement que de ce qui est ἔνδοξον. Aristote s'intéresse effectivement à montrer, en I, 30, que l'expérience que l'on acquiert dans un domaine nous fournit les moyens de produire, dans ce même domaine, une démonstration partant de ses principes.<sup>193</sup> À la lecture de ce texte, on peut donc avoir l'impression que la capacité à établir les φαινόμενα relatifs à l'astronomie est le propre de l'individu qui a une certaine *expérience* en astronomie, plutôt que celui de l'individu qui connaît les *idées accréditées* au sujet de l'astronomie. Si tel était le cas cependant, le passage de l'*EN* que nous avons examiné perdrait tout son sens. Il faut donc que nous adoptions une définition plus souple, plus générale du terme de « φαινόμενα » qui nous permette de rendre compte des deux situations. À cet égard, Barnes (1980) et Reeve (1995) s'appuient tous deux sur une réflexion étymologique pour montrer que le terme, en tant que participe substantivé du verbe φαίνομαι (« je semble », « j'apparais »), désigne « [the] things that appear, either veridically or non-veridically, to someone to be the case. »<sup>194</sup> Ainsi, l'expression « choses qui semblent être le cas »<sup>195</sup> s'intégrerait aussi bien aux passages où les φαινόμενα sont rapprochés des faits empiriques qu'à ceux où ils sont synonymes des ἔνδοξα et, d'une certaine manière, le terme d'« apparences » parvient à conserver cette ambiguïté du participe grec.

---

<sup>193</sup> Il s'agit d'une thèse importante des *Analytiques*, comme en attestent notamment les *APo.*, I, 18 et II, 8.

<sup>194</sup> Reeve (1995 : p. 34).

<sup>195</sup> Traduction libre d'une expression de Barnes (1980 : p. 490).

Néanmoins, cette ambiguïté peut nous sembler gênante et il demeure difficile de saisir toute la portée de la comparaison de nos deux passages sans invoquer à nouveau dans ce mémoire les remarques liminaires d'Aristote dans le livre B de la *Mét.* Là, le Stagirite affirme que le point de départ de toute entreprise philosophique est l'identification des problèmes (*ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον*, 995a25), et précise à cet effet que l'on doit s'intéresser à « tous ceux sur lesquels certains ont eu des conceptions différentes [...] et tout sujet qui, outre ceux-là, se trouve avoir été négligé. » (1, 995a25-26) Comme le remarque Aubenque (2009a), le propre de l'aporie n'est pas d'avoir été formulée par autrui auparavant, c'est-à-dire, de constituer une thèse ou une idée accréditée que l'on pourra ensuite identifier dans notre processus diaporématique, car ce sont les choses elles-mêmes qui contiennent les difficultés.<sup>196</sup> De fait, lorsqu'il applique sa méthode dialectique, Aristote ne fait pas seulement l'inventaire des *ἔνδοξα*, mais propose souvent ses propres observations empiriques ou théoriques. De toute évidence, ce qui semble être le cas pour Aristote est, de son point de vue, une apparence, un *φαινόμενον* (et du nôtre, un *ἔνδοξον*). Que l'on se tienne de notre point de vue ou du sien, cependant, ce sont les choses qui, en elles-mêmes, sont manifestées. Pour Aubenque, il n'est donc pas anodin que le Stagirite se réfère dans les deux scénarios au point de départ de la démarche par le même terme, « *φαινόμενα* » : comme les observations empiriques, « la tradition ne s'oppose pas à la nature des choses, mais, à sa façon, la manifeste. La diaporie peut donc consister le plus souvent dans une discussion des opinions; mais elle ne consiste pas nécessairement en cela »<sup>197</sup>.

Ce qu'il nous faut donc conclure de la comparaison entre nos deux passages, c'est d'abord, suivant Owen (1961), l'importance de reconnaître la parenté des points de départ des méthodes dialectique et empirique. Comme l'a clairement affirmé ce pionnier de l'exégèse contemporaine d'Aristote, « [*ἔνδοξα*] also rest on experience, even if they [were to] misrepresent it [...]. If they did not Aristotle could find no place for them in his epistemology »<sup>198</sup>. Ensuite, grâce aux remarques d'Aubenque, nous sommes à même de constater qu'un processus diaporématique pourrait bien être sous-entendu, en *APr.*, I, 30, 46a17-21, comme devant précéder l'établissement des *φαινόμενα*.<sup>199</sup> Selon notre interprétation, l'absence de référence aux *ἔνδοξα* dans le passage des *APr.* signifierait seulement

---

<sup>196</sup> Aubenque (2009a : p. 44).

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> Owen (1961 : p. 90).

<sup>199</sup> Cf. aussi la thèse, plutôt forte, de Reeve (1995 : p. 39-40) qui, s'appuyant sur une distinction entre une dialectique empirique et une dialectique conceptuelle ou théorique, considère le passage des *APr.* I, 30 comme décrivant la méthode *dialectique* d'Aristote. On voit bien la dette que ce type d'interprétation possède envers l'essai d'Owen (cf. par exemple *op. cit.* : p. 87).

que le concept de φαινόμενα y est employé en un sens plus large que dans l'*EN*. D'un côté, Aristote décrirait spécifiquement l'établissement des choses qui semblent être le cas aux experts ou aux individus qui ont une certaine autorité dans leur domaine, tandis que de l'autre, il décrirait un cheminement qui ne se limiterait pas aux ἔνδοξα, mais, plus largement, aux choses qui semblent être le cas à ceux qui ont de l'expérience dans le domaine d'étude. Enfin, il est intéressant de remarquer que, si le texte de l'*EN* part de la diaporie pour se rendre à l'établissement des apparences et que le texte des *APr.* part de cet établissement pour se rendre à la découverte des démonstrations, ni l'un, ni l'autre de ces textes ne nous explique véritablement l'*origine* des φαινόμενα. Ces lacunes expliquent l'intérêt que nous porterons dans ce chapitre à l'ultime réflexion des *APo.*, où Aristote se penche précisément sur la question de l'origine de la connaissance. Alors que dans le passage des *APr.*, I, 30, le philosophe associe l'étape de l'établissement des apparences à la notion d'expérience (ἐμπειρία), en *APo.*, II, 19, il décrit les étapes antérieures à l'apparition de l'expérience chez l'être humain. En examinant cet important texte, nous considérons que nous poursuivons la réflexion d'Owen, dans la mesure où nous ne faisons qu'appliquer son hypothèse de travail à un enjeu précis. Si le point de départ de la dialectique est semblable à celui de la méthode empirique, alors se pose la question de savoir si la réflexion de II, 19, en nous renseignant sur le rôle des données empiriques dans le cheminement vers la vérité, nous renseigne également sur la fonction épistémologique de la dialectique dans la méthode d'Aristote.

### 3.2. Le problème de l'induction dans les *APo.*, II, 19

Le dernier chapitre des *Seconds analytiques* débute par une remarque manifestant la satisfaction du Stagirite d'avoir, jusqu'à ce point de son traité, été en mesure de montrer en quoi consistent le syllogisme et la démonstration et comment ils se produisent, et de l'avoir également manifesté au sujet de la compréhension démonstrative (περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς)<sup>200</sup>. Cette remarque liminaire est suivie, en II, 19, 99b17-18, d'une reconnaissance de ce qu'il reste encore à faire avant de clore le traité : il convient, pour le philosophe, qu'il réponde aux questions de savoir, au sujet des principes (περὶ τῶν ἀρχῶν), (1) « comment ils viennent à être connus [πῶς τε γίνονται γνώριμοι] » et (2) « quel est l'état

---

<sup>200</sup> Ici, contrairement à ce que nous retrouvons par exemple en *APo.*, I, 2, 71b20 : « τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην », l'attribut n'est pas l'apodictique, mais l'épistémique. La traduction de « περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς » (II, 19, 99b16-17) par « au sujet de la démonstration épistémique » pourrait convenir, mais nous nous éloignerions du vocabulaire sur lequel nous avons insisté au précédent chapitre; aussi suivons-nous Barnes (1994b) et Adamson (2010), qui traduisent comme nous par « demonstrative understanding ».

connaissant [τίς ἢ γνωρίζουσα ἔξις] »<sup>201</sup>. Cette courte introduction du chapitre se termine ensuite par un point d'ordre méthodologique, où Aristote affirme que les réponses à ces questions seront claires une fois qu'auront été examinées certaines apories. Il est intéressant de constater que la structure du chapitre est préfigurée par ces remarques, et que cette structure n'est pas sans nous rappeler celle, dialectique, que nous avons dégagée de passages méthodologiques clefs du corpus<sup>202</sup> : après avoir identifié le sujet de sa réflexion philosophique en posant ses deux questions directrices, Aristote entend soulever les problèmes qui en découlent, et ce n'est qu'au terme de ce processus diaporématique que, disposant d'une vue d'ensemble et d'une compréhension plus fine des enjeux, il pourra formuler ses propres réponses aux questions (1) et (2).

Le rôle de cette étape intermédiaire, c'est-à-dire, l'impact du segment diaporématique de la réflexion sur la formulation, par Aristote, de ses propres réponses en II, 19 est pour nous, qui suivons sur ce point Bronstein (2012, 2016) et Adamson (2010), primordial. La référence, implicite, au *Ménon* de Platon doit être prise en compte lorsque l'on cherche à interpréter les objectifs que s'est fixés le Stagirite dans ce texte et, par suite, lorsque l'on cherche à saisir la portée des questions qu'il pose au départ et à comprendre la nature des réponses qu'il formule dans le versant plus « positif » de II, 19. Cela dit, l'influence de ces considérations aporétiques préliminaires sur la suite du texte a été, sinon négligée, du moins passablement sous-estimée par la littérature secondaire de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, qui s'est principalement préoccupée de l'interprétation de la réponse d'Aristote à la question (1). Si tous les commentateurs que nous avons consultés s'entendent pour désigner l'intellection (νοῦς)<sup>203</sup> comme la réponse d'Aristote à la question (2)<sup>204</sup>, ils diffèrent en effet dans leur manière de concevoir le rôle qu'accorde le philosophe à l'induction (ἐπαγωγή) dans le cheminement vers les premiers principes. En général, ils sont d'accord quant au fait que l'induction soit la réponse d'Aristote à la question (1), mais ils ne s'entendent pas au sujet de la relation de ce processus avec l'état de νοῦς : est-ce que l'induction

---

<sup>201</sup> Nous avons légèrement modifié la version de Pellegrin, afin de traduire « γνωρίζουσα » par le participe français correspondant. Une traduction alternative, par « l'état qui les connaît », est aussi acceptable et recommandée par les traductions de Barnes (1994b), de Bronstein (2016 : p. 226) et de Irwin (1990 : p. 135). Celle de Pellegrin, qui traduit par « l'état qui les fait connaître », est en réalité la seule, parmi celles que nous avons consultées, que nous n'acceptons pas, en raison de ce qu'elle introduit une information supplémentaire, à savoir : que l'état que recherche Aristote est celui qui *découvre* les ἀρχαί. Comme ce n'était pas, de l'avis de plusieurs aussi bien que du nôtre, l'objectif assigné à l'élucidation de la question (2), nous devons modifier la traduction de Pellegrin.

<sup>202</sup> En particulier, cf. *Mét.*, B, 1, 995a24-b4; *EN*, VII, 1, 1145b2-7. Voir aussi *EN*, I, 8, 1098b9-11, sur l'importance d'entamer notre raisonnement par l'examen des τὰ λεγόμενα.

<sup>203</sup> Nous emploierons dans ce chapitre les termes d'« intellection » et d'« intuition » de manière indifférenciée pour nous référer au concept de νοῦς.

<sup>204</sup> Cf. Hamlyn (1976 : p. 173); Engberg-Pedersen (1979 : p. 317); Irwin (*op. cit.* : p. 135); Barnes (1994a : p. 267); Adamson (2010 : p. 14); Bronstein (*op. cit.* : p. 226).

conduit directement à l'intellection des ἀρχαί, comme le soutient Barnes<sup>205</sup>? Ou bien a-t-elle au contraire *besoin* de l'intellection pour les saisir, ainsi que le défend Irwin<sup>206</sup>, de telle manière que la réponse d'Aristote à la première question serait une combinaison de l'ἐπαγωγή et du νοῦς? Puisque les tentatives de répondre à ces questions préfigurent et forment en quelque sorte la toile de fond, de laquelle la position de Bronstein se détache, nous entamerons notre réflexion sur les *APo.*, II, 19 par une présentation des approches empiriste et intuitionniste au problème de l'induction. Ce n'est qu'ensuite que nous pourrons, comme nous l'entendons faire pour la plus grande partie de ce chapitre, examiner la lecture novatrice que propose cet intellectuel canadien et les raisons pour lesquelles nous choisissons de l'intégrer, dans ce mémoire, à notre propre interprétation.

### 3.2.1. Les approches intuitionniste et empiriste

Notre prétention n'étant pas, ici, de fournir de cet aspect du débat, c'est-à-dire, des arguments qui s'opposent quant à l'interprétation de la réponse d'Aristote à la question (1), une présentation exhaustive, nous nous limiterons dans cette section à un résumé de l'opposition entre les lectures de Barnes et d'Irwin. Bien que de nombreuses autres personnes ont travaillé sur ces enjeux, notre objectif est avant tout de surmonter, avec le renouveau que représentent les arguments de Bronstein, les écueils de ce débat qui, il faut le dire, a très peu progressé depuis la fin du siècle dernier. En ce sens, un survol des arguments propres aux lectures empiriste et intuitionniste devrait préparer suffisamment le terrain pour la discussion subséquente.

Commençons par la position d'Irwin, dont nous connaissons déjà bien la thèse principale, à savoir : que l'épistémologie aristotélicienne, étant préoccupée par la menace sceptique de la régression à l'infini, se doit d'adopter une posture fondationnaliste. Du point de vue de l'interprète britannique, tel est le raisonnement d'Aristote, qu'en raison de ce que les propositions qui se situent au fondement de la chaîne des connaissances ne peuvent s'appuyer sur aucune proposition qui leur serait antérieure, il est nécessaire qu'elles soient justifiées de manière immédiate. Or, Aristote affirme aussi en II, 19, 100b3-4, qu'il est « clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction [τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γινώριζεν ἀναγκαῖον]. » Comme la question (1) évoque la recherche du processus ou du moyen par lequel les premiers principes sont connus, ce passage semble tout à fait

---

<sup>205</sup> Barnes (1994a : p. 268-269).

<sup>206</sup> Irwin (1990 : p. 134-136).

convenir pour y répondre.<sup>207</sup> Cela dit, en raison de sa lecture de la fin du chapitre et des remarques d'Aristote au sujet de l'intellection, Irwin juge que l'induction ne suffit pas, à elle seule, pour atteindre une connaissance scientifique des ἀρχαί. Sur ce point, il s'appuie sur l'argument du Stagirite, en 100b5-12, que nous pourrions reproduire formellement de cette manière<sup>208</sup> :

À partir du postulat fondationnaliste (PF), tel qu'il doit exister des propositions qui soient vraies sans que leur vérité ne soit fondée sur une proposition qui leur soit antérieure, l'argument suivant :

- (i) Parmi les états intellectuels [τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων] par lesquels nous saisissons le vrai [ἀληθεύομεν], certains sont toujours vrais.
- (ii) La science [ἐπιστήμη] et l'intuition [νοῦς] sont toujours vraies.
- (iii) Seule l'intuition est plus exacte [ἀκριβέστερον] que la science.
- (iv) Les principes des démonstrations scientifiques sont mieux connus [αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεροι] (que les conclusions)<sup>209</sup>, et
- (v) toute science a lieu avec un raisonnement [ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ].
- (vi) Les propositions qui se trouvent au début de la chaîne de la justification ne peuvent elles-mêmes être le résultat d'une démonstration (PF);
- (vii) Par conséquent, il ne peut y avoir science des premiers principes [τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη].
- (viii) En vertu de (iii), il y a donc nécessairement intuition des premiers principes.

Il est de l'avis d'Irwin que cet argument d'Aristote signifie que seule l'intellection est en mesure de saisir les premiers principes. Son interprétation de 100b3-4, dont nous avons discuté précédemment, doit tenir compte de cette conclusion : si l'induction a bel et bien un rôle à jouer, comme le mentionne le Stagirite, dans la connaissance des premiers principes, ce ne peut être qu'en tant qu'elle prépare le terrain pour l'intellection. Ici, l'exégète britannique insiste sur le fait que l'ἐπαγωγή n'est en ce sens

---

<sup>207</sup> Les commentateurs qui, comme Barnes (1994a) ou Irwin (1990), voient dans ce passage une réponse à la question (1) considèrent que l'expression « τὰ πρῶτα » renvoie directement aux ἀρχαί.

<sup>208</sup> Nous nous appuyons fortement sur la traduction de Pellegrin pour cette réécriture de l'argument d'Aristote, qui se veut fidèle à la lecture qu'en fait Irwin (*op. cit.* : p. 135-136). C'est pourquoi nous ne modifions pas, ici, la traduction du terme « ἐπιστήμη » par « compréhension », et maintenons la version de Pellegrin, qui en fait une « science ».

<sup>209</sup> Il nous faut signaler ici que notre traduction de la prémisse (iv) diffère de celle de Pellegrin, en ceci qu'il ne prend pas, comme nous, qui sur ce point suivons Barnes (1994b) et Irwin (*op. cit.* : p. 135), le comparatif en un sens absolu ou indéfini, mais traduit plutôt 100b9-10 par « les principes sont plus connus que les démonstrations ». Les termes « que les conclusions » sont pour les deux autres traducteurs sous-entendus, ce que nous reproduisons à notre tour ici.

nécessaire que d'un point de vue cognitif : puisqu'elle s'appuie sur l'expérience et la familiarité de l'individu avec les φαινόμενα, c'est-à-dire qu'elle se déploie à partir des enquêtes empiriques préliminaires qu'il a menées, elle est tout à fait désignée comme le moyen de nous approcher des ἀρχαί, ou du moins de nous y prédisposer cognitivement. Toutefois, l'induction ne joue aucun rôle pour justifier les premiers principes, et c'est précisément ce qui, d'après Irwin, intéresse Aristote dans les *APo.* et donc, par suite, en II, 19. Lorsqu'il se demande comment ils sont connus, il se demande en réalité comment ils sont *immédiatement* saisis comme *vrais*. Or, cet acte, pour l'interprète, est purement intuitif ou noétique.<sup>210</sup> Sa lecture de la réponse d'Aristote à la question (1) fait donc intervenir l'intellection dans le processus d'induction – induction qui, à elle seule, « provides at most the basis for intuition, and does not itself contain or produce the proper grasp of first principles. »<sup>211</sup>

Les raisons pour lesquelles nous n'endossons point cette interprétation sont en grande partie révélées par notre discussion, au précédent chapitre de cette étude, de la lecture traditionnelle des *Seconds analytiques*, en particulier par notre rejet de son second axiome – aussi nous gardons-nous d'y revenir à l'instant. Cela dit, des objections différentes peuvent être mobilisées, qui font appel, non pas à la démarche générale d'Aristote dans ce traité, mais à la structure et au contenu propres à II, 19. D'abord, l'approche intuitionniste semble décevante dans sa manière de « réconcilier » les éléments inductifs et noétiques de l'épistémologie d'Aristote, comme si par ce geste elle oubliait qu'on avait à faire, dans ce chapitre des *APo.*, à une réflexion guidée par deux questions bien distinctes. Pour Barnes, nous n'avons pas besoin de postuler la conjonction entre l'ἐπαγωγή et le νοῦς pour répondre à la question (1); l'un et l'autre de ces concepts sont des réponses distinctes, à deux questions qu'il faut envisager séparément.<sup>212</sup>

S'il désire qu'on les maintienne ainsi séparées, c'est bien parce que Barnes accepte que l'induction, à elle seule, nous permette de connaître les premiers principes (qui sont, d'après lui, désignés en 100b4 par l'expression « τὰ πρῶτα »).<sup>213</sup> Puisque l'induction, pour Aristote, « consiste à partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels » (*Top.*, I, 12, 105a13-14), on comprend bien qu'en acceptant son rôle dans la découverte des principes Barnes favorise une lecture empiriste

---

<sup>210</sup> Irwin (1990 : p. 136).

<sup>211</sup> *Ibid.* (p. 137). La conclusion de Hamlyn (1976) au sujet du problème de l'induction en *APo.*, II, 19 est similaire, dans la mesure où il déplore lui aussi l'insuffisance de l'ἐπαγωγή pour la saisie des ἀρχαί. Toutefois, il ne parvient pas à cette conclusion au moyen du même raisonnement. Nous aurons l'occasion de revenir sur la position de Hamlyn lorsque nous discuterons plus dans le détail le contenu de la doctrine de II, 19.

<sup>212</sup> Barnes (1994a : p. 268; 270).

<sup>213</sup> *Ibid.* (p. 267).

du chapitre II, 19 des *APo*. Par surcroît, afin de marquer clairement son opposition par rapport à l'approche intuitionniste, il refuse également de traduire  $\nu\omicron\varsigma$  par « intuition », parce que ce terme possède une trop forte connotation de « découverte scientifique », et préfère traduire le terme par « compréhension ». Selon notre interprétation, lorsqu'il affirme que « *nous*, the state or disposition, stands to induction as understanding (*epistēmē*) stands to demonstration »<sup>214</sup>, Barnes identifie une similitude entre deux états cognitifs subordonnés à deux actes discursifs. L'un est inductif, tandis que l'autre est déductif, mais dans les deux cas, un état est atteint qui n'a rien à voir avec le fait que l'individu ait appris, découvert ou compris quelque chose. L'état n'a pas de rôle à jouer dans le processus; il est seulement l'expression de ce que le processus s'est bien accompli.

### 3.2.2. Difficulté supplémentaire

Jusqu'à présent, nous n'avons qu'effleuré les problèmes que pose l'interprétation de la réponse d'Aristote à la question (1). Avant de procéder à l'examen critique et méthodique de chacune des étapes du raisonnement qu'Aristote déploie en *APo*, II, 19, il convient que nous nous familiarisions avec un problème supplémentaire, qui, dans sa formulation la plus courante, se décrit ainsi. Si l'induction est la réponse à la question (1), alors elle doit permettre l'acquisition des premiers principes. Or, les définitions sont le type de principe le plus important. Il s'agit en effet des propositions les mieux désignées pour la fonction de premier principe indémontrable, puisqu'elles portent sur le « ce que c'est », c'est-à-dire sur l'essence de la chose définie. (Cf. II, 3, 90b24 et suiv.) Pourtant, dans le passage du chapitre II, 19 qui semble le mieux justifier l'interprétation selon laquelle l'induction est la réponse d'Aristote à la question (1), le Stagirite *ne* parle précisément *pas* d'une forme propositionnelle de connaissance. Au contraire, il s'affaire à décrire comment s'acquiert la connaissance de concepts simples, tels que « animal » ou « être humain », et c'est dans ce contexte qu'il affirme que « nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction. En effet, la perception produit ainsi en nous l'universel. » (100b4-5) Il y aurait donc, dans l'argument d'Aristote, l'apparence d'une confusion conceptuelle importante entre les « notions » et les « propositions ».<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Barnes (1994a : p. 268).

<sup>215</sup> La formulation du problème est très claire chez Bronstein (2016 : p. 228); cf. aussi Barnes (*op. cit.* : p. 259, 271).

### 3.2.3. Résumé de la solution de Bronstein

En présentant la position de Bronstein, nous disposerons des moyens de surmonter, aussi bien ce problème que celui de l'induction. Compte tenu du caractère original ou non orthodoxe de son interprétation, il nous faudra consacrer dans ce chapitre quelques efforts à la défendre. Pour l'heure, contentons-nous cependant d'en fournir une description sommaire, c'est-à-dire d'esquisser par quels moyens Bronstein entend surmonter les écueils du débat entourant la question de l'induction dans les *APo.*, II, 19. Le point de départ de son raisonnement est déjà audacieux : l'interprète canadien fonde sa démarche sur un rejet de la lecture classique de la question (1), qui en grec se lit « *περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι* » (99b17-18). Littéralement, Aristote se demande, « au sujet des principes, comment [πῶς] ils deviennent connus ». La particularité de la position de Bronstein est son refus de considérer le « πῶς » comme indiquant que l'objet de la recherche du Stagirite est le moyen ou le processus *par lequel* les principes sont connus, et que la réponse à (1) soit l'induction. Il est au contraire convaincu que ce « πῶς » pose la question de savoir *à partir de quoi* les principes sont connus, et que la réponse d'Aristote à (1) est la perception.<sup>216</sup> Sa lecture de la question (1) le conduit ainsi à réinterpréter les objectifs que s'est fixés le philosophe pour le chapitre II, 19 de ses *Seconds analytiques*. Cette réinterprétation est proprement déflationniste, dans la mesure où Bronstein considère que le poids que les commentateurs ont chargé sur le dos de l'argument déployé par Aristote – lequel argument culminerait avec l'affirmation, en 100b3-4, qu'on prend connaissance des τὰ πρῶτα par induction – est démesuré, et qu'il faut l'atténuer. Il est, pour Bronstein, en ce sens tout à fait normal que plusieurs de ses prédécesseurs aient jugé, comme c'était le cas d'Irwin ou encore de Hamlyn<sup>217</sup>, que l'induction était insuffisante pour conduire à la connaissance des premiers principes, puisque l'intention d'Aristote n'a jamais été de prouver que l'induction jouait ce rôle : « [*APo.*, II, 19] aims to provide a much smaller part of the answer than commentators usually think. »<sup>218</sup> Plus précisément, il considère que l'objectif d'Aristote dans ce chapitre était simplement de montrer comment, à partir de la perception, se développent les états cognitifs successifs permettant à l'être humain d'atteindre par induction une conception préliminaire<sup>219</sup> de l'objet de ses recherches. Dans ses travaux, Bronstein entend ainsi montrer que l'ἐπαγωγή est par nature incapable de conduire aux ἀρχαί, qu'Aristote en était parfaitement

---

<sup>216</sup> Bronstein (2016 : p. 227).

<sup>217</sup> Cf. *supra*, p. 75, note 211.

<sup>218</sup> Bronstein (*op. cit.* : p. 225).

<sup>219</sup> Cette traduction de ce que Bronstein nomme les « preliminary accounts » n'est pas parfaite, mais il faudra nous en contenter.

conscient, et que l'écart entre l'intermédiaire que représente le résultat de l'induction et la saisie définitive des premiers principes *n'avait pas* à être comblé par le raisonnement de II, 19, puisque celui-ci avait pour objectif premier celui de proposer une alternative à la conception platonicienne de l'origine de la connaissance.

Enfin, ajoutons que sa manière d'interpréter le chapitre se veut complémentaire de la lecture qu'il adopte, dans son ouvrage *Aristotle on Knowledge and Learning: The "Posterior Analytics"*, pour l'ensemble du livre II des *APo*. Pour Bronstein, il est impossible que ce chapitre, ainsi que le propose timidement Barnes, ait été adjoint au reste du livre II de manière postérieure.<sup>220</sup> Au contraire, il considère que la discussion que conduit le Stagirite dans les chapitres II, 1-10 et 13 des *APo*., au sujet de la recherche des définitions, est indispensable pour l'interprétation de II, 19 : « It is a mistake to read the chapter as a quasi-independent treatise [...]. By the time we reach 2.19 Aristotle has told us a great deal about how we come to know first principles. »<sup>221</sup> Par conséquent, si l'on cherchait à montrer que l'objectif d'Aristote était, par la question (1), d'expliquer par quels moyens s'acquiert la connaissance des premiers principes, on transformerait l'enjeu auquel s'intéresse le philosophe en une banale répétition de ce qui a été vu plus tôt.<sup>222</sup>

Cela dit, il faut remarquer que l'interprétation des premiers chapitres du livre II des *APo*. est elle-même controversée. Brunschwig (1981), qui a abordé avec minutie la difficile question de l'indépendance du chapitre II, 19 par rapport au reste du traité, offre un portrait nuancé de la situation, au terme duquel il semble comme Barnes pencher vers l'affirmation de l'indépendance du chapitre. Après avoir envisagé, puis rejeté<sup>223</sup> l'hypothèse selon laquelle l'expression « ce que nous avons dit auparavant [πάλαι] », employée en 100a14, consiste en un renvoi à II, 13, il considère en effet qu'« aucun indice contraignant n'oblige à tenir le chapitre II 19 pour la suite organique de ce qui le précède actuellement dans le livre II. »<sup>224</sup> Du point de vue thématique, il ajoute pour sa part concevoir que le sujet de II, 19 est tout à fait original par rapport à ceux qui ont intéressé Aristote dans les premiers chapitres du livre II.<sup>225</sup> Sur ce point, Bronstein ne saurait être davantage en désaccord avec l'interprète français. Cependant, afin de saisir dans toute son ampleur l'opposition entre cet auteur et

---

<sup>220</sup> Barnes (1994a : p. 271).

<sup>221</sup> Bronstein (2016 : p. 229).

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> Cf. Brunschwig (1981 : p. 84-86).

<sup>224</sup> *Ibid.* (p. 86).

<sup>225</sup> *Ibid.* (p. 96) : « Si les observations que nous avons présentées sont exactes, il devient impossible de considérer que le problème de la connaissance des principes a été traité avant son ouverture officielle au début du chapitre II 19 ».

la démarche de Brunschwig, des explications supplémentaires seraient nécessaires que nous *ne* pourrions *pas* exhiber dans cette étude – du moins, pas si nous tenons à respecter le cadre que nous lui avons assigné.<sup>226</sup> La cause en est, notamment, que la structure dialectique de la discussion que conduit Aristote au début du livre II des *APo.* la rend particulièrement complexe, de telle manière qu’il serait ardu de n’en offrir ici qu’un résumé. Mais il faudra surtout nous en dispenser parce que, gardant à l’esprit les objectifs qui nous sont propres, nous devons avant tout chercher à déterminer si le raisonnement du chapitre II, 19 peut nous renseigner sur la portée et le rôle de la dialectique dans la recherche de la vérité. Alors que les approches intuitionniste et empiriste au problème de l’induction ne nous semblaient pas satisfaisantes, la lecture déflationniste de Bronstein paraît bien plus prometteuse, en cela qu’elle offre le cadre nous permettant, non plus de nous en indigner, mais bien d’expliquer les limitations de l’induction dans l’épistémologie aristotélicienne. Pour cette raison, il suffira, pour arriver à nos fins, et nonobstant la conception que l’on puisse se faire de la doctrine de la définition dans le livre II des *APo.*, d’envisager cette lecture comme une hypothèse de travail stimulante, laquelle nous permettra mieux que les autres de suggérer une solution à notre problématique principale.

### 3.3. Le rapport des *APo.*, II, 19 à l’épistémologie platonicienne

Ainsi que nous l’avons mentionné plus haut, parmi les commentateurs que nous avons consultés, ceux qui ont pris part au débat qui, vers la fin du siècle dernier, a concerné l’interprétation des objectifs qu’Aristote s’est fixés dans l’ultime chapitre des *Seconds analytiques*, ont sous-estimé l’importance du segment diaporématique qui introduit la réflexion sur la connaissance des premiers principes. Depuis, des auteurs comme Adamson (2010) et Bronstein (2012, 2016) ont concentré leurs efforts à intégrer certaines considérations sur la structure du chapitre dans leur interprétation de son propos. Certes, l’intérêt pour la structure des *APo.* et, en particulier, du texte de II, 19 n’est pas une originalité du XXI<sup>e</sup> s. et Hamlyn notait lui-même, en 1976, que l’identification d’une référence implicite à la problématique du *Ménon*, au début du chapitre, n’avait rien de bien audacieux.<sup>227</sup> Par ailleurs, on observe que Barnes, dans son commentaire au traité, ne manque pas, lui non plus, de souligner les points de

---

<sup>226</sup> Une recherche plus approfondie bénéficierait en ce sens d’une lecture rigoureuse de l’ensemble du livre II des *APo.* et d’une considération plus méticuleuse des réflexions respectives de Brunschwig (1981) et de Bronstein dans les autres chapitres de son ouvrage de 2016. Des pistes supplémentaires de réflexion se trouvent aussi chez Pellegrin (2010).

<sup>227</sup> Hamlyn (1976 : p. 173, note 7).

convergence entre certains passages du texte avec le *Ménon* et le *Phédon* de Platon.<sup>228</sup> Nonobstant, aucune de ses remarques ne s'accompagne d'une discussion sur les *intentions* d'Aristote en II, 19. Or, c'est précisément ce qu'ont en commun les travaux d'Adamson et de Bronstein. Malgré d'importantes différences<sup>229</sup>, ils partagent en effet la même volonté de redonner à ce débat un second souffle, en exploitant *directement* la dimension dialectique du texte afin de montrer comment le fait d'avoir été en dialogue avec Platon a permis à Aristote de formuler les objectifs argumentatifs qu'il a fixés pour ses *APo.*, II, 19. En nous intéressant à cette thèse, nous avons l'intention de défendre dans les prochaines sections le raisonnement qui sous-tend la réinterprétation, proposée par Bronstein, du « πῶς » de la question (1). D'abord, nous présenterons les apories qui sont développées à partir des deux questions qui ouvrent la discussion du chapitre II, 19. Puis, nous verrons en particulier comment le développement de la première question débouche sur un problème qui fournit directement le cadre dans lequel Aristote devra ensuite présenter sa propre solution.

### 3.3.1. La problématisation des deux questions de départ

Nous avons déjà discuté du premier paragraphe du chapitre II, 19, lequel consiste en l'énonciation des deux questions directrices, et mentionné que nous acceptons comme hypothèse celle qui veut que la question (1) porte sur l'*origine* de la connaissance des principes, plutôt que sur le *moyen* par lequel ils sont saisis. Afin de fournir un peu de chair à cette hypothèse, que nous ont suggéré les travaux de Bronstein, il convient que nous envisagions à présent dans le détail la section subséquente du chapitre II, 19, où Aristote présente certaines apories qui résultent de la nature de l'enquête philosophique qu'il entend mener. D'abord, le philosophe réitère la thèse, bien connue, du chapitre I, 2, selon laquelle il est impossible de comprendre (ἐπίστασθαι) par démonstration si l'on ne possède pas la connaissance (γνῶσις) des principes premiers (πρώτας) et immédiats (ἀμέσους). (*APo.*, II, 19, 99b20-21) Puis, il se demande (i) si la connaissance des immédiats est la même chose ou non que celle qui résulte de la démonstration et (ii) s'il y a ἐπιστήμη dans les deux cas, ou bien seulement dans l'un, alors que dans l'autre on aurait une autre forme de γνῶσις. (99b22-25) Enfin, il termine en posant la question

---

<sup>228</sup> Barnes (1994a : p. 259; 261; 264).

<sup>229</sup> Adamson (2010) pousse en effet à notre avis trop loin la comparaison entre Aristote et Platon, c'est-à-dire qu'il compare leurs doctrines bien au-delà du segment diaporématique de II, 19 en insistant fortement sur le fait qu'il y aurait en réalité une plus grande ressemblance entre leurs arguments respectifs que ce qu'on pourrait penser de prime abord. Sa réflexion est dans l'ensemble intéressante, mais en certains points, quelque peu hypothétique (voir en particulier sa discussion, aux p. 12-13, de l'analogie de la déroute en 100a12-14), de sorte que nous choisissons ici de miser surtout sur les passages, interprétés similairement par Bronstein, où il apparaît le plus clairement qu'il y a opposition entre le maître et l'élève.

de savoir (iii) si les états (ἔξεις) correspondant à ces formes de connaissance sont innés ou bien s'ils sont acquis. (99b25-26)<sup>230</sup>

Comme le remarque Adamson, l'aporie (ii) présuppose une réponse négative au problème (i) : puisqu'on sait que le démontré et l'immédiat ne sont pas la même chose, et qu'on sait que l'ἐπιστήμη est le terme approprié pour parler de la γνῶσις des choses démontrées, Aristote se demande donc s'il y a compréhension des principes. Or, le problème de la démonstration des immédiats a déjà été abordé, ainsi que le souligne Adamson<sup>231</sup>, aux chapitres I, 3 et 22 des *APo.*, où il apparaît assez clairement qu'Aristote refuse de concéder à une certaine opposition proto-sceptique que toute connaissance soit démontrable : « s'il y a des principes, tout n'est pas démontrable et il n'est pas possible d'aller à l'infini. » (I, 22, 84a32-33)<sup>232</sup> Le problème (i) semble donc avoir déjà été élucidé par certains chapitres du premier livre du traité. Quant à l'aporie (ii), elle concerne plus directement la question (2) du chapitre, laquelle s'intéresse à identifier l'état dans lequel se trouve la personne qui connaît les principes. Cette question trouve sa solution dans les dernières lignes du chapitre (100b5-17). En ce qui a trait, enfin, à la dernière aporie, elle débouche sur une réflexion qui le conduit directement à répondre à la question (1), qui cherche à établir comment (πῶς) les principes sont connus.<sup>233</sup> Il est intéressant de remarquer que la part qu'occupe le développement des deux premières apories est inférieure quant au volume à celle qu'occupe à lui seul le développement de la troisième aporie, Aristote s'intéressant en effet de plus près au problème (iii) qu'aux autres. Par ailleurs, le fait qu'il consacre dans ce chapitre II, 19 plus de temps à résoudre ce problème, lequel est subordonné à la question (1), qu'à répondre à la question (2) est pour nous un indice supplémentaire de ce que la structure du segment diaporématique a une influence directe sur celle de la présentation, par Aristote, de sa propre position.

### 3.3.2. Le problème de l'origine de la connaissance des premiers principes

La mise à l'épreuve de cette hypothèse, grâce à la lecture de la suite de la problématisation, devrait nous permettre de renforcer l'interprétation originale de la question (1) que propose Bronstein,

---

<sup>230</sup> Cf. Adamson (2010 : p. 3), qui divise similairement les apories de 99b20-25.

<sup>231</sup> *Ibid.* (p. 3-4).

<sup>232</sup> Ou encore, en *APo.*, I, 3 : « nous disons que toute [ἐπιστήμη] n'est pas démonstrative, mais au contraire que celle des immédiats ne les démontre pas » (72b18-20) Ce texte pose cependant problème, car Aristote semble prêt à parler d'ἐπιστήμη de l'indémontré, alors qu'en II, 19, il réserve plutôt le domaine de l'ἐπιστήμη à celui du démontré et fait correspondre l'état de νοῦς à la connaissance des principes indémontrables. Si nous ne discuterons pas de ce problème dans cette étude, nous renvoyons à tout le moins la lectrice à celle que mène à son sujet Adamson (*op. cit.* : p. 14-19).

<sup>233</sup> Cf. *ibid.* (p. 4).

lorsqu'il lit le « πῶς » comme une référence, non pas au processus qui mène à la connaissance des principes, mais au point de départ ou à l'origine de cette connaissance. Ainsi se déploie donc la suite de la problématique des *APo.*, II, 19 : après avoir formulé l'aporie (iii), Aristote la développe en un dilemme opposant deux solutions, tout autant incompatibles entre elles qu'avec la position qu'il défendra ensuite pour son propre compte. Il peut être bon de souligner que la réflexion d'Aristote est ici surplombée par la réitération, au début du segment diaporématique (II, 19, 99b20-21), de la thèse du chapitre I, 2 selon laquelle il n'y a pas d'ἐπιστήμη sans γνῶσις des premiers principes. Par conséquent, il apparaît clairement que les états (ἔξεις), dont il sera question de savoir s'ils sont innés ou acquis, ne peuvent pas être ceux de l'ἐπιστάμενος, car ceux-ci sont nécessairement le résultat de l'ἀπόδειξις. Le problème (iii) s'intéresserait donc aux ἔξεις qui connaissent les premiers principes, ce qui revient à se demander comment survient en nous l'état de νοῦς. Afin d'élucider l'aporie, il faut ainsi imaginer un scénario où nous ne connaîtrions les ἀρχαί qu'après les avoir initialement ignorées. À cet effet, deux situations sont envisagées.

Premièrement, il pourrait se trouver que nous possédions déjà l'état de νοῦς de manière innée, sans toutefois que nous en ayons conscience. Mais cela serait étrange (ἄτοπον), parce que cela reviendrait à dire que nous aurions en notre possession, sans le savoir (λανθάνειν), des connaissances plus exactes (ἀκριβεστέρας γνῶσεις) que la démonstration (ἀποδείξεως). (99b26-27)<sup>234</sup> Ici, l'argument d'Aristote a le défaut de ne pas préciser clairement le type de démonstration auquel il fait référence. Cependant, nous pourrions supposer que dans le scénario où nous ne sommes pas (consciemment) en possession de l'état d'intellection des premiers principes, nous ne les connaissons pas en un sens absolu. Or, nous pouvons très bien les connaître accidentellement, ou encore, connaître accidentellement d'autres principes, qui ne sont pas premiers dans l'ordre naturel, mais qui le peuvent être dans un ordre épistémique relatif. En ce sens, le type de démonstration auquel fait ici référence Aristote pourrait bien être celui qui produit une forme non absolue d'ἐπιστήμη. Il s'agirait donc d'un syllogisme démonstratif dont les prémisses ne peuvent être qualifiées de « premières » et « immédiates » qu'en un sens relatif à ce qui est antérieur et mieux connu *pour nous*. Par conséquent, il se trouverait, dans le scénario qu'envisage ici le philosophe, que nous posséderions *à notre insu* une connaissance absolue des premiers principes, laquelle serait plus exacte que la compréhension<sup>235</sup> qui résulte de notre démonstration non absolue. Cela signifie que nous ne serions pas informé de ce que nous avons déjà,

<sup>234</sup> Cette formulation s'appuie fortement sur la traduction de Barnes (1994b).

<sup>235</sup> Rappelons qu'en vertu de la troisième prémisses de l'argument d'Aristote en 100b5-12, seule l'intuition (νοῦς) est plus exacte que la compréhension (ἐπιστήμη). Cf. *supra*, p. 74.

en nous, une connaissance innée des principes premiers dans l'ordre naturel, et c'est cela qui, pour Aristote, est étrange. Deuxièmement, si ces états ne sont pas innés, ils sont nécessairement acquis. Mais à partir de quoi? Le scénario qui est ici envisagé est celui au sein duquel la  $\xi\zeta\iota\varsigma$  surviendrait de « nulle part ». Pour le Stagirite, il est difficile de comprendre comment on pourrait « en prendre connaissance et les [apprendre] [γνωρίζομεν καὶ μαθαίνομεν], si ce n'est à partir d'une connaissance préexistante [ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως] ». (II, 19, 99b28-29)<sup>236</sup> Ou plutôt, il est simplement impossible, en vertu du principe général énoncé dès la première ligne des *Seconds analytiques* (I, 1, 71a1-2), qu'il en aille autrement.<sup>237</sup> La référence implicite à ce passage en II, 19, 99b29-30 rend donc manifeste ceci, que ces états ne peuvent survenir en nous ni à partir d'un état d'ignorance antérieur, ni à partir d'une absence totale de quelque état que ce soit. (99b30-32) Or, puisqu'ils ne peuvent pas non plus être innés, il apparaît clairement, au terme du segment diaporématique, que ni l'une, ni l'autre des deux solutions envisagées jusqu'à ce point au problème (iii) ne sont retenues.

Enfin, avant de poursuivre en présentant la solution d'Aristote et le penchant positif de sa réflexion, il nous semble important de récapituler et d'approfondir ce que nous avons dit au sujet de la problématisation des questions qui dirigent son raisonnement. Puisque nous nous intéressons avant tout, dans ce mémoire, aux étapes préliminaires du cheminement vers la vérité, nous sommes naturellement porté à accorder une plus grande importance, pour notre interprétation, à la réponse d'Aristote à la question (1) qu'à celle portant sur la question (2). Or, il ressort de notre examen du segment diaporématique du chapitre II, 19 des *APo.* qu'à cette première question est subordonné un développement qui prend la forme d'un dilemme : soit la connaissance des premiers principes est innée, soit elle survient *ex nihilo*. En dépit de ce que ces deux alternatives sont rejetées ensuite par Aristote, un fait demeure : elles sont toutes deux engagées dans le débat concernant l'*origine* de la connaissance des  $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ . En particulier, la première de ces positions évoque implicitement la doctrine de la réminiscence développée par Platon dans le *Ménon* et le *Phédon*.<sup>238</sup> Le fait que la solution qu'Aristote formule dans les passages subséquents émerge directement de sa présentation de ce dilemme n'est pas anodin et, si le contexte dans lequel s'inscrit la défense de sa propre position est aussi déterminant que nous le croyons, il est primordial que nous nous assurions de le bien

---

<sup>236</sup> Traduction de Pellegrin (2014a) légèrement modifiée, employant le verbe « apprendre », plutôt que « comprendre », pour rendre le terme « μαθαίνομεν ».

<sup>237</sup> Nous avons cité ce texte plus haut, p. 54.

<sup>238</sup> À ce sujet, Adamson (2010 : p. 6-7) formule certaines réticences, mais elles sont d'après nous sans conséquence. Du reste, puisqu'il reconnaît lui-même qu'il est impossible de déterminer si les nuances qu'il cherche pour sa part à identifier étaient connues d'Aristote ou s'il les jugeait pertinentes, nous nous permettons de ne pas les rapporter ici.

comprendre. En particulier, il convient que nous montrions en quoi consiste, dans le contexte établi par la diaporie, une réponse adéquate à la doctrine de Platon.

Par la question (1), rappelons-le, Aristote se demande *comment* les principes viennent à être connus (πῶς τε γίνονται γνώριμοι). Avec le problème (iii), il va encore plus loin, en remettant en question l'existence même de ce phénomène de l'apprentissage des premiers principes : est-ce qu'ils *deviennent* connus? Lorsqu'il rejette la possibilité d'une connaissance innée des premiers principes, le philosophe répond affirmativement à cette sous-question. L'état qui connaît les premiers principes est donc quelque chose qui s'acquiert. Comment? L'interprétation la plus commune identifie ici l'induction. Mais alors, peut-on affirmer qu'Aristote a formulé une position alternative à la doctrine de Platon? Pour Bronstein, il n'en est rien. Ainsi qu'il le souligne, on pourrait très bien s'imaginer un platonicien qui, inspiré par le *Ménon*, considère que l'âme possède de manière latente la connaissance des premiers principes. Dans les *APo.*, II, 1-10 et 13, Aristote décrit la méthode par laquelle les principes définitionnels sont acquis, sans que ne soit jamais évoquée la question de l'origine de cette connaissance. Rien, dans cette description, ne permet d'après Bronstein de résister à la doctrine de la réminiscence : « The Platonist could follow Aristotle every step of the way, agreeing about the methods [...] but all the while believing that the basis of our search is latent innate knowledge of the very principles we seek. »<sup>239</sup> Le fait est que la thèse de Platon *ne porte pas* sur une question de méthode, mais se veut une prise de position quant à la question de la *genèse* de la connaissance. Si nous désirons accorder quelque crédibilité à l'hypothèse selon laquelle l'objectif principal d'Aristote, dans les passages subséquents, est de répondre à cette thèse platonicienne, il est nécessaire que nous y trouvions, non pas une explication de la *méthode* par laquelle les principes sont atteints, mais bien une identification de l'*origine* de cette connaissance. Il lui faut, autrement dit, répondre à Platon dans le cadre qu'il a lui-même donné à sa réflexion dans le *Ménon*. Or, c'est d'après Bronstein exactement ce que fait ensuite Aristote.

### 3.4. L'empirisme de la solution d'Aristote

Dans cette section, il sera question de l'empirisme d'Aristote comme de sa solution au problème de l'origine de la connaissance. Comme nous l'avons vu, la question (1) sous-entend celle qui est posée par l'aporie (iii). C'est pourquoi Bronstein considère que « when Aristotle asks 'how do the principles

---

<sup>239</sup> Bronstein (2016 : p. 230).

become known?’, he in effect asks ‘how do they begin to become known?’ And when he solves the puzzle by adverting to perception we should hear in this his answer to the first question. »<sup>240</sup> La solution à l’aporie qui en résulte est donc pour cet interprète directement liée à la solution de la question (1). Puisque le développement subséquent (II, 19, 99b32 et suiv.) s’intéresse à identifier l’origine de la connaissance, il en faut conclure avec Bronstein que la réponse au « comment [πῶς] » de la saisie des premiers principes est, non pas *methodologique* (l’induction), mais *génétique* (la perception). En déplaçant ainsi notre attention sur le point de départ du cheminement, nous sommes forcément conduit à interpréter différemment l’ensemble du raisonnement que nous fournit Aristote dans ce chapitre. En particulier, nous verrons que cette lecture s’accompagne d’un allègement considérable du poids qui a été chargé sur le dos de l’argument du philosophe, qui pour d’aucuns semblait incapable de justifier le rôle qu’il assignait à l’induction. Notre objectif sera en ce sens d’examiner dans le détail chacune des étapes du cheminement vers l’induction et de chercher, non pas à en faire le moyen par lequel les ἀρχαί sont directement atteintes, mais plutôt à resituer ces étapes dans le contexte préparatoire ou préliminaire qui leur sied.

#### 3.4.1. La connaissance chez les animaux

Les lignes qui précèdent ce que nous pourrions nommer le début du segment proprement positif de la réflexion d’Aristote en *APo.*, II, 19 témoignent de ce que sa solution découle directement de la diaporie, dans la mesure où cette solution se veut un compromis entre les deux pôles du dilemme.<sup>241</sup> Au sortir de l’examen de l’aporie (iii), il apparaît clairement que les ἐξεις ne sont ni innées, ni acquises à partir d’un état de parfaite ignorance ou plutôt, à partir de l’absence de quelque état que ce soit. En même temps, ajoute Aristote, il ne faudrait pas que l’état originel soit de plus grande valeur (τιμιωτέρα), quant à l’exactitude (κατ’ ἀκρίβειαν), que les états qui connaissent les premiers principes. (99b33-34) Ce qu’il faut donc posséder, dès la naissance, est une capacité (δύναμις) à partir de laquelle le développement successif d’états (ἐξεις), de plus en plus distincts et propres à l’être humain, s’explique de manière intelligible. Décrire ce développement, à partir d’un état primordial, est la tâche que s’est fixée le philosophe dans ce chapitre des *APo.* Toutefois, puisqu’il prend pour point de départ une

---

<sup>240</sup> Bronstein (2016 : p. 230-231).

<sup>241</sup> Cf. Adamson (2010 : p. 5).

faculté commune à tous les animaux, il peut être intéressant d'inclure dans notre réflexion certains passages des traités naturalistes qu'a rédigés Aristote, où il se penche sur la question de la perception.

À cet effet, l'*Histoire des animaux* [HA]<sup>242</sup> est fort instructive. L'une des idées phares qu'y projette Aristote est celle d'une échelle continue des êtres : pour le philosophe, les différents niveaux de développement du caractère chez les animaux sont très subtils et la supériorité de l'un s'explique par le fait qu'il participe un peu plus que l'autre à la vie et au mouvement. (VIII, 1, 588b21-23) Puisque les espèces se distinguent souvent simplement par nuances, il est parfois difficile de tracer la ligne entre elles. Malgré certains cas limites<sup>243</sup>, une constante demeure cependant au sein du règne animal, et qui correspond à la présence en chacun des individus de la perception (αἴσθησις).<sup>244</sup> À partir de la perception, des couches de différences se superposent, qui permettent de distinguer les animaux les plus développés de ceux qui le sont moins. En particulier, Aristote observe dans son *De sensu et sensibilibus* que les animaux qui disposent d'une faculté auditive ont un avantage sur les autres.<sup>245</sup> Certes, la vue est la forme la plus importante de perception en ce qui concerne les nécessités de la vie, mais c'est l'ouïe qui contribue le plus à l'intelligence : « En effet, le discours, parce qu'il est audible, est cause de l'apprentissage [ὁ γὰρ λόγος αἰτίος ἐστὶ τῆς μαθήσεως ἀκουστός ὄν] ». (*Sens.*, 1, 437a12-13)<sup>246</sup> Pour le philosophe, il est donc possible, sur la simple base de ce qu'ils possèdent la perception auditive, que les animaux « [aient] part [κοινωνεῖ] à une certaine capacité [τινός] d'apprendre et d'enseigner [μαθήσεως καὶ διδασκαλίας] » (HA, IX, 1, 608a17-18).<sup>247</sup>

Dans cette échelle continue des êtres mortels et, au sein du genre animal, l'humain se trouve certes occuper le premier rang<sup>248</sup>, mais cela ne signifie pas que les états qui se trouvent en lui soient complètement absents chez les animaux irrationnels. En HA, VIII, 1, Aristote explique en effet qu'on retrouve « chez la plupart des autres animaux des traces des dispositions de l'âme [τῶν περὶ τὴν ψυχὴν

---

<sup>242</sup> Nous consultons dans cette étude l'HA dans la traduction de Pellegrin (2014c).

<sup>243</sup> Par exemple, la différence entre les plantes et certains animaux marins qui, comme elles, sont « fixés » (προσπέφυκε), et qui meurent sitôt qu'on les détache de la surface où ils se trouvent, n'est pas toujours évidente. Cela les rend difficilement distinguables des végétaux, d'autant plus que ce type d'animaux, quant à la sensation (περὶ αἰσθήσεως), n'en exhibe pratiquement pas, voire pas du tout. (HA, VIII, 1, 588b11-18)

<sup>244</sup> Cf. GA, I, 23, 731b4; II, 5, 741a9; V, 1, 778b32-34; *Parties des animaux* [PA], III, 4, 666a34; *De la sensation et du sensible* [*Sens.*], 1, 436b10-12.

<sup>245</sup> Idée qu'on retrouve aussi en HA, VIII, 1, 588a25-b4.

<sup>246</sup> Traduction de Morel (2014), légèrement modifiée. Morel traduit « αἰτίος ἐστὶ τῆς μαθήσεως » par « est cause du savoir », ce qui nous semble inacceptable.

<sup>247</sup> Cf. aussi le passage, extrêmement semblable, de la *Mét.*, A, 1, 980a21-b24, où Aristote accorde certes un rôle plus important au sens visuel qu'il ne le fait en *Sens.*, 1 et en HA, IX, 1, mais maintient ici encore que c'est l'ouïe qui permet aux animaux non humains d'apprendre.

<sup>248</sup> Sur le caractère supérieur, car plus près du divin, de la nature humaine, cf. notamment PA, II, 10, 656a3 et suiv.

τρόπων] qui, chez les êtres humains, présentent des différenciations plus claires [ἐπι τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφοράς]. » (588a18-21) Plus loin, Aristote précise sa position en expliquant que l'observation des animaux révèle clairement la présence, en eux, de la semence de traits de caractère tels que l'intelligence ou la stupidité, le courage ou la lâcheté, « et tous les autres états [ἕξεις] de ce genre. » (IX, 1, 608a13-17)<sup>249</sup> Ces états ne sont pas présents en eux dans leur pleine actualité, mais ils sont bel et bien contenus en leur âme. C'est pourquoi le Stagirite, en *GA*, I, 23, affirme que « tous les animaux ont part aussi à une certaine connaissance [γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσιν], les uns beaucoup, les autres, moins, d'autres enfin vraiment très peu : ils possèdent, en effet, la sensation, or la sensation est une sorte de connaissance [αἴσθησιν γὰρ ἔχουσιν, ἢ δ' αἴσθησις γνῶσις τις]. » (731a31-34)

Tous ces passages sont le résultat d'observations empiriques consignées dans les nombreux traités naturalistes qu'a rédigés Aristote – traités dont l'une des thèses les plus récurrentes, selon laquelle le propre de l'animalité est le fait de posséder la perception, est mobilisée en *APo.* II, 19 dans un contexte dialectique. L'énonciation de cette idée permet au philosophe de répliquer à une conception innéiste de la connaissance des premiers principes, en montrant que l'être humain, en sa qualité d'animal, ne naît pas avec ces connaissances, mais plutôt qu'il est engendré en tant que *capable* de les posséder. Ce qui est inné n'est rien d'autre qu'une δύναμις, une capacité à percevoir. (99b34-35) Certes, Aristote affirme en *GA*, I, 23, que l'αἴσθησις est une forme de connaissance, mais il faut qu'il y ait eu perception pour qu'il y ait connaissance. Il ne peut vouloir dire, dans ce passage, que la perception *est par soi* une connaissance, puisqu'elle n'est en acte qu'en tant qu'un objet s'est donné à voir, à toucher, à entendre, etc. L'acte perceptuel par lequel on connaît est un acte par lequel on connaît *quelque chose*, de telle manière que la perception n'est en elle-même qu'une puissance de connaître, une capacité prête dès la naissance à être déployée. En ce qu'elle n'est pas en soi *déterminée*, la perception est donc cette capacité, primordiale chez tous les animaux, à se trouver dans l'état de posséder une connaissance – ce qui remplit parfaitement les conditions énoncées par Aristote au sortir de son examen de l'aporie (iii) : elle ne saurait en effet être de plus grande valeur (τιμιωτέρα), quant à l'exactitude (κατ' ἀκρίβειαν), que les états qui connaissent les premiers principes. (*APo.*, II, 19, 99b33-34) De plus, en ce qu'elle est commune à tous les animaux, il semble que c'est à bon droit qu'on interprète la perception comme le moyen par lequel une forme *non intellectuelle* de γνῶσις est acquise. Par conséquent, on peut également affirmer qu'Aristote n'enfreint pas le principe général du livre I, 1 et qu'il réitère en II, 19, 99b29-30 :

---

<sup>249</sup> Voir aussi *HA*, VIII, 1, 588a32-33.

l'exigence, pour tout apprentissage, de s'appuyer sur des connaissances antérieures, ne s'appliquant en effet qu'aux apprentissages *de nature intellectuelle* (πᾶσα μάθησις διανοητική).

Ici encore, la distinction entre γνῶσις et ἐπιστήμη est de grande importance, puisqu'elle confère à l'identification de la perception, comme point de départ du cheminement vers les premiers principes, toute sa cohérence. Nous avons insisté, dans notre deuxième chapitre, sur le fait que toute connaissance n'est pas nécessairement scientifique, au sens moderne où elle aurait été démontrée par un syllogisme partant de prémisses universelles et premières par nature. Pour Aristote, il existe des formes de connaissance, factuelles et empiriques, dont la possession peut très bien être le fait d'un état plus éloigné de l'absolu que ne l'est celui que possède l'ἐπιστάμενος expert.<sup>250</sup> En ce sens, il se distingue nettement de Platon, en réservant dans sa gnoséologie un espace pour une forme plus rudimentaire de connaissance, laquelle n'est pas propre à l'être humain, mais est partagée « par tous les animaux [πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζώοις]. » (II, 19, 99b34)

### 3.4.2. La différence spécifique de l'être humain

Lorsqu'il la décrit, Aristote parle de la perception comme d'une « δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν » (99b35). Nous pourrions être tenté de traduire l'expression par « capacité innée à juger » en nous appuyant sur le troisième livre du *De anima*, où la perception est associée au jugement.<sup>251</sup> Toutefois, Hamlyn considère que cette hypothèse doit être combattue, puisqu'elle renvoie clairement à un stade ultérieur du développement de l'être humain, et qu'elle est par conséquent « foreign to anything that could be called natural potentiality ». <sup>252</sup> Préférant ainsi parler d'une capacité *discriminatoire* plutôt que de *judgement*, l'interprète réserve, comme nous le verrons, cette deuxième appellation à l'état qui émerge directement de la mémoire. Afin de clarifier ce point, il est donc important que nous voyions comment cet intermédiaire lui-même se développe chez les animaux.

Nous avons dit que la perception n'a, en elle-même, rien de déterminé et qu'en cela, elle n'est au sens strict qu'une capacité, qu'une puissance. Pour Aristote, il y a pour tout acte perceptif un pôle objectif, une chose qui est perçue, et c'est de cette manière seulement que cette faculté se détermine et qu'on peut affirmer qu'il y a véritablement (ou en acte) possession, en l'âme, d'une perception. Or,

---

<sup>250</sup> Cf. Barnes (1994a : p. 261-262) et Bronstein (2016 : p. 233).

<sup>251</sup> Hamlyn (1976 : p. 176).

<sup>252</sup> *Ibid.*

dans les *APo.*, II, 19, il ajoute que chez certains animaux seulement, lorsqu'ils possèdent une perception, « se produit une persistance du perçu [ἐγγίνεται μονή τοῦ αἰσθήματος] » (99b36-37), ce qui signifie qu'il y a rétention, en l'âme, des αἰσθήματα. (99b39-100a1) Jusqu'ici, le texte ne pose pas de problème. Toutefois, la suite du passage est source d'un débat interprétatif important. En 100a1-2, le philosophe précise que la rétention du perçu, lorsqu'elle se répète plusieurs fois, « produit une différence [διαφορά τις γίνεται] : chez certains se produit une notion [τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον] à partir de la persistance de telles perceptions [ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς], chez d'autres cela ne se produit pas. » (99b37-100a2) Le terme « διαφορά » a ici un sens fort, que le terme français de « différence » ne parvient pas à rendre complètement. Le fait que, de la persistance du perçu, soit produit un λόγος est source d'un *avantage*, d'une distinction essentielle permettant aux êtres humains de se démarquer définitivement des autres animaux. Mais comment pourrions-nous caractériser cet avantage? Comment traduire ce « λόγος »? En vue de résoudre ce problème, deux remarques doivent au préalable être mobilisées. Premièrement, il est important de préciser que la persistance du perçu est synonyme chez Aristote de la mémoire (μνήμη), ainsi que l'indique clairement la suite du texte (100a3-4).<sup>253</sup> Par conséquent, ce qui fonde la supériorité de l'être humain au sein du genre animal n'est pas cette capacité, mais ce qui en résulte, et à cet effet, Aristote nous donne deux réponses : d'abord, à partir de la répétition de la rétention du perçu en l'âme est produit un « λόγος » (100a1-2); ensuite, à partir de la mémoire, ou plus précisément « du souvenir de la même chose se produisant plusieurs fois, l'expérience [ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία]. » (100a4-5).

Il est ainsi manifeste, deuxièmement, que cette paire de passages exprime une même idée. De cela, il résulte que l'expérience et le λόγος sont intimement liés dans le contexte des *APo.*, II, 19. Élucider le problème de la traduction de ce terme devrait donc nous aider à mieux comprendre le concept aristotélicien de l'ἐμπειρία. À cet effet, plusieurs interprètes adoptent une lecture semblable à celle de Barnes (1994b), qui traduit 100a1-2 par « some animals come to have an *account* based on the retention of these items ». <sup>254</sup> Une première raison de rejeter cette traduction nous semble en revanche

---

<sup>253</sup> Ce passage se lit ainsi : « À partir de la perception, donc, se produit le souvenir [Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη], comme nous le disons [ὥσπερ λέγομεν] ». Ici, Aristote reformule ce qu'il a dit précédemment et emploie pour la première fois du chapitre II, 19 le terme « μνήμη ». Il ne peut pas vouloir dire que la mémoire est ce « λόγος » qui survient à partir de la répétition de la rétention du perçu en l'âme, parce que cela signifierait que cette rétention serait distincte de la mémoire. Mais il est clair d'après la *Mét.*, A, 1, 980a27-29 que ce qui se développe en premier, à partir de la perception, est la mémoire et que même les abeilles possèdent cette capacité. Par conséquent, il ne fait pas de doute que l'objectif d'Aristote en *APo.*, II, 19, 100a3-4 soit de reformuler ce qu'il a dit à propos de la persistance du perçu, afin de signaler qu'il s'agit de la même chose, non pas que cette διαφορά qui survient, mais simplement que la mémoire elle-même.

<sup>254</sup> Nous soulignons. Pellegrin (2014a) traduit similairement par « chez certains se produit une notion ». Voir aussi Engberg-Pedersen (1979 : p. 315-316) et le commentaire de Barnes aux *APo.* (1994a : p. 264).

être son incapacité à rendre compte de la correspondance de ce texte avec le passage qui le suit presque immédiatement (100a4-5). S'il y a, comme nous l'avons vu, une forte similitude entre le λόγος et l'ἐμπειρία, en cela que tous deux émergent directement de la mémoire, il y en a également une en cela qu'ils sont tous deux analogues de l'apparition de la différence spécifique de l'être humain, et surviennent en ce sens à la même étape de son développement cognitif. Affirmer qu'il s'agissait pour Aristote de nous expliquer la venue, en l'âme, de « notions » ou de « concepts » est de notre point de vue contraire avec l'esprit de son argument, qui est de fournir la description du développement d'états cognitifs de plus en plus raffinés. Puisqu'il est pour nous manifeste que le philosophe ne pourrait avoir, ici, en tête l'apparition d'autre chose que de l'une de ces ἐξεις qui distinguent l'être humain des autres animaux, nous considérons que le terme de « λόγος » doive être traduit par un terme qui, en français, désigne également une capacité ou un état. Par conséquent, nous partageons l'avis de Hamlyn et de Bronstein, qui affirment que ce qui est produit, lorsqu'il y a répétition du souvenir d'une même chose, n'est pas une « notion », mais la « rationalité ».<sup>255</sup> Il est également une autre raison de rejeter cette traduction, laquelle insiste sur le fait qu'elle entraîne inutilement le problème que nous avons évoqué dans notre section 3.2.2. Nous serons toutefois en meilleure position de la mobiliser lorsque nous aurons examiné la suite du texte. Pour le moment, nous en avons assez dit pour trouver un certain contentement avec l'idée selon laquelle l'expérience et la rationalité correspondent à la différence spécifique de l'être humain.

### 3.4.3. L'induction et la connaissance de l'universel

Nous avons jusqu'à présent expliqué en quoi consistent les trois premières étapes du développement cognitif de l'être humain, et avons insisté sur le fait que ce n'est qu'avec l'apparition de la troisième étape que s'entame réellement son éloignement par rapport à sa propre condition animale.<sup>256</sup> Durant son enfance, l'être humain n'est en effet pour Aristote guère différent des bêtes, et ne possède en lui les stades ultérieurs de son développement qu'en puissance (*HA*, VIII, 1, 588a31-b1); sa rationalité ne s'actualise que lorsqu'il atteint, dans son évolution individuelle, le stade de l'expérience. Cependant, il faut remarquer ici que, si l'expérience coïncide avec la première étape d'un

---

<sup>255</sup> Hamlyn (1976 : p. 176-177); Bronstein (2016 : p. 235, note 30).

<sup>256</sup> La présentation de cette succession de trois étapes (perception, mémoire, expérience) est également corroborée par le début du texte de la *Métaphysique*, A, 1, 980a27-b27, ainsi que le remarquent par ailleurs Barnes (1994a : p. 262), Adamson (2010 : p. 9, note 17) et Bronstein (*op. cit.* : p. 235, note 32).

cheminement auquel les animaux n'ont aucune part, la rationalité ne paraît pas s'y confiner, et semble au contraire englober également les étapes suivantes du développement cognitif. C'est pourquoi Bronstein considère que le λόγος doit être interprété en un sens plutôt large que restreint : il n'est pas *synonyme* de l'expérience, mais correspond à l'ensemble des stades qui succèdent à la mémoire – ce qui, dans le cadre des *APo.*, II, 19 en inclut aussi deux autres, à savoir la saisie de l'universel et le νοῦς.<sup>257</sup> La formulation de cette dernière remarque nous permet de souligner l'une des particularités de la position de ce commentateur, qui est d'avoir insisté sur le fait que l'expérience est une étape qu'il faille distinguer de celle dans laquelle l'universel est déployé. Il est de notre avis que cette thèse est tout à fait adéquate et respectueuse du texte aristotélicien, si bien que nous n'avons aucune difficulté à l'intégrer à notre propre interprétation des enjeux qui émergent de la discussion des *APo.*, II, 19. Nonobstant, nous croyons que l'argument pivot sur lequel Bronstein s'appuie pour justifier son point doit être rejeté, au profit d'une lecture de ce texte, certes plus conservatrice, mais d'autant plus efficace qu'elle apparaît moins vulnérable à la critique. En ce sens, notre objectif sera ici de montrer la pertinence des conclusions de la position de cet auteur pour l'élucidation de notre problématique, tout en proposant certains remaniements de l'argument qu'il emploie pour les atteindre.

#### 3.4.3.1. Précisions au sujet du raisonnement inductif

Puisque le cœur de la discussion vers laquelle nous cheminons, et par laquelle nous entendons clore ce chapitre de notre mémoire, met en jeu le concept de l'induction (ἐπαγωγή), il est impératif que nous fassions précéder la poursuite de notre lecture du dernier chapitre des *Seconds analytiques* de quelques clarifications à son sujet. Tout d'abord, Aristote décrit, nous l'avons vu, dans les *Top.* l'induction comme le fait de « partir des cas individuels [ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα] pour accéder aux énoncés universels [ἐπὶ τὸ καθόλου] » (I, 12, 105a13-14).<sup>258</sup> Il illustre ensuite cette définition en lui adjoignant un exemple de raisonnement inductif : après avoir constaté que le meilleur pilote est celui qui s'y connaît; que le meilleur cocher est celui qui s'y connaît; et ainsi de suite, on en arrive, par induction, à la conclusion : le meilleur en un domaine est celui qui s'y connaît. Ici, on fait dériver une conclusion générale (tout A est B) à partir de cas particuliers semblables (A<sub>1</sub> est B; A<sub>2</sub> est B; etc.) Ce

---

<sup>257</sup> Bronstein (2016 : p. 235, note 30). Comme nous le verrons, le fait que deux autres étapes soient présentées dans les *APo.*, II, 19 n'implique cependant *pas* que le raisonnement d'Aristote soit *exhaustif*, et qu'il s'agisse des seules étapes qu'il lui reste à décrire pour expliquer comment sont atteints les premiers principes.

<sup>258</sup> Cf. *supra*, p. 75.

type de propositions générales, Aristote nous dit dans les *APr.* qu'elles sont *universelles* : « Par “universelle”, j'entends que c'est le cas pour tout X ou pour aucun [λέγω δὲ καθόλου μὲν τὸ παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπάρχειν]. » (I, 1, 24a18) S'il s'était rencontré un A<sub>x</sub> à propos duquel il aurait été faux d'affirmer qu'il est B, alors l'argument inductif ne conduirait pas à une conclusion qui soit vraie, puisque la conclusion inductive possède par nature une portée universelle. Cela dit, tant que les faits ne la contredisent pas, cette conclusion permet à qui la connaît de formuler ensuite des raisonnements déductifs, lesquels la prennent comme prémisses.<sup>259</sup> C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons expliqué<sup>260</sup> lorsque nous avons commenté le texte des *APr.*, I, 30, Aristote se permet d'affirmer que « si l'on pose ce qui est le cas pour chaque chose [ὅστ' ἐὰν ληθῆ τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαστον], il est dès lors en notre pouvoir de faire apparaître aisément les démonstrations [ἡμέτερον ἤδη τὰς ἀποδείξεις ἐτοίμως ἐμφανίζειν]. » (46a22-24)

Ces remarques, préliminaires, au sujet de l'induction permettent donc de mettre en évidence deux points, cruciaux pour la suite de notre réflexion : premièrement, que les prémisses de ce type d'argument sont l'expression des « τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαστον », des choses qui sont le cas au sujet de chacune des choses qui ont été étudiées. Or, conformément à la définition que nous en avons donnée, il s'agit là précisément des φαινόμενα.<sup>261</sup> Deuxièmement, et de manière plus substantielle, il faut remarquer que la relation des conclusions de l'argument inductif avec les prémisses démonstratives doit être nuancée. Comme nous l'avons vu, tous les syllogismes apodictiques ne sont pas nécessairement déployés à partir de ce qui est antérieur et mieux connu absolument. Certaines démonstrations sont en effet fondées sur des prémisses simplement antérieures et plus familières *pour nous*. Entre ces deux extrêmes, Aristote réserve un espace pour une grande variété de prémisses, dont font partie celles qui, bien qu'ayant une portée universelle (tout A est B), ne correspondent pas à ce qui est premier dans l'ordre *naturel*.<sup>262</sup> Par conséquent, les conclusions auxquelles nous conduit l'argument inductif *ne* sont *pas* des premiers principes au sens *absolu* du terme, en raison de leur proximité avec, voire de leur dépendance envers, les données de la perception. Ainsi que l'explique effectivement le Stagirite, « à qui n'a pas de perception il est impossible d'induire [ἐπαχθῆναι δὲ μὴ

---

<sup>259</sup> Cf. le texte de l'*EN* : « L'induction dès lors est son point de départ, et conduit à l'universel [ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου], tandis que la déduction part des universels [ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου]. » (VI, 3, 1139b28-29) Ce texte doit cependant être nuancé, puisque nous avons vu dans notre deuxième chapitre qu'il existe des syllogismes démonstratifs qui *ne* sont *pas* universels. À ce point de l'*EN*, Aristote parle donc d'une espèce particulière de l'apodictique.

<sup>260</sup> *Supra*, section 3.1.

<sup>261</sup> Cf. *supra*, p. 39 et p. 69, *ad* Barnes (1980 : p. 490) et Reeve (1995 : p.34).

<sup>262</sup> Nous avons déjà signalé la différence entre les concepts d'« universel » et d'« absolu » dans les *APo.* : cf. *supra*, p. 48, note 130 et la discussion de notre section 2.2.2.2.

ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον], car la perception porte sur les particuliers [τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἴσθησις] » (*APo.*, I, 18, 81b5-6). Même si elle dépend des φαινόμενα, l'induction n'en est cependant pas moins indispensable pour le cheminement vers l'ἐπιστήμη. (81b6-8) Grâce à la distinction entre l'ordre épistémique, par lequel nous *apprenons* et en venons à *comprendre* les choses, et l'ordre naturel, par lequel *sont* les choses, Aristote parvient à identifier deux séquences causales indépendantes. Ce qui est cause de *notre* compréhension du pourquoi d'une chose peut ne l'être que par accident et, à cet effet, Aristote donne au chapitre 31 du livre I des *APo.* l'exemple de l'éclipse lunaire : si on est sur la Lune et que l'on voit la Terre s'interposer entre son satellite et le Soleil, on comprend pourquoi il y a à ce moment précis une éclipse, sans pour autant saisir la cause première de l'éclipse dans l'ordre naturel. (87b39-88a2)<sup>263</sup> Par contre, si on était également sur la Lune lors de l'éclipse suivante, encore une fois on comprendrait immédiatement sa cause par la perception répétée de l'interposition de la Terre entre son satellite et le Soleil. C'est pourquoi Aristote explique que « du fait d'observer que cela se produit souvent [ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον], après avoir capté l'universel [τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες], nous aurions une démonstration [ἀπόδειξιν εἶχομεν]. C'est, en effet, à partir de plusieurs cas particuliers que l'universel devient clair [ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλείονων τὸ καθόλου δῆλον]. » (88a3-5)

Il est intéressant de remarquer que nous avons déjà mentionné cette occurrence du vocabulaire de la « chasse » (θήρα) dans notre critique du premier axiome de la lecture traditionnelle des *APo.*, afin de montrer que la démonstration ne peut servir de guide pour la recherche scientifique, puisqu'elle la présuppose.<sup>264</sup> Ici, on comprend mieux ce que cette recherche a d'un procédé *inductif*. Ce qui est « capturé », par la répétition de la perception d'un même phénomène, est un universel, lequel servira de moyen terme dans une démonstration. Nonobstant, cet universel qui est saisi *n'est pas* la cause première de l'éclipse d'un point de vue naturel. Il ne suffit pas de savoir que lorsqu'il y a interposition de la Terre entre son satellite et le Soleil, il y a éclipse lunaire, pour comprendre *absolument* ce que c'est qu'une éclipse lunaire – il faut en effet également comprendre le mouvement des astres et des planètes, par exemple. Le moyen terme qui est identifié, grâce à la perception, n'est en ce sens que le moyen terme d'une démonstration *particulière*.<sup>265</sup> Cela dit, le fait que la démonstration ne soit pas absolue ne

<sup>263</sup> Le texte grec se lit ainsi : « διὸ καὶ εἰ ἐπὶ τῆς σελήνης ὄντες ἐωρῶμεν ἀντιφράπτουσαν τὴν γῆν, οὐκ ἂν ἤδειμεν τὴν αἰτίαν τῆς ἐκλείψεως. ἡσθανόμεθα γὰρ ἂν ὅτι νῦν ἐκλείπει, καὶ οὐ διότι ὅλως. »

<sup>264</sup> Cf. *supra*, p. 46.

<sup>265</sup> Comme l'explique le Stagirite en *APo.*, I, 8, les « démonstrations [et les compréhensions] se rapportant aux choses qui se produisent souvent [αἰ δὲ τῶν πολλάκις γινομένων ἀποδείξεις καὶ ἐπιστήμαι], par exemple l'éclipse de la Lune, il est clair que, en tant qu'elles concernent un objet de ce type, elles existent toujours, mais, en tant que leurs objets n'existent pas

change en rien le fait que la portée de ce moyen terme (c'est-à-dire, de la conclusion du raisonnement inductif sous-jacent) soit *universelle* : dans tous les cas, il sera vrai que l'interposition de la Terre entre son satellite et le Soleil entraînera une éclipse lunaire. Seulement, la cause qui est identifiée n'est pas absolue, mais première *pour nous* et cause de *notre* découverte des choses qui sont le cas, des τὰ ὑπάρχοντα.

### 3.4.3.2. L'expérience et l'universel

Maintenant que nous sommes revenu sur la distinction entre l'universel et l'absolu et que nous l'avons intégrée à nos remarques au sujet de l'induction, appréhender la suite de la réflexion que mène Aristote dans les *APo.*, II, 19 sera plus aisé. Par surcroît, nous avons segmenté les passages qu'il nous reste encore à invoquer afin de faciliter le commentaire que nous en ferons. Commençons par un texte que nous connaissons déjà en grande partie :

T1 (a). À partir de la perception, donc, se produit le souvenir [Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη], comme nous le disons [ὥσπερ λέγομεν], et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience [ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία]. (b) En effet, plusieurs souvenirs [πολλὰ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ] forment une expérience unique [ἐμπειρία μία ἐστίν]. (100a3-6)

Ce passage apparaît comme une description théorique de ce qu'Aristote remarquait déjà au sujet de l'exemple de l'éclipse lunaire en I, 31. Le philosophe exprime en effet ici l'idée d'un processus d'habituation, comme si l'étape supérieure du développement cognitif de l'être humain était le résultat d'une mise en acte répétée de la capacité inférieure.<sup>266</sup> Dans le cas qui nous intéresse, celui de l'apparition de la rationalité, nous retrouvons cette idée en deux passages : non seulement au T1 (a), mais également dans le passage, évoqué plus haut, où Aristote affirme que le λόγος est produit par une pluralité de rétentions d'un même αἴσθημα. (99b39-100a1) Ce qu'il nous restait à préciser, c'est que cette expérience qui est produite ne représente pas « l'expérience », en un sens très large, mais bien « une expérience [ἐμπειρία μία] », comme l'explique le philosophe au T1 (b). Une lecture attentive du

---

toujours, elles sont particulières [δῆλον ὅτι ἢ μὲν τοιοῦδ' εἰσίν, αἰεὶ εἰσίν, ἢ δ' οὐκ αἰεὶ, κατὰ μέρος εἰσίν]. » (75b33-35, traduction de Pellegrin légèrement modifiée) C'est-à-dire que le syllogisme particulier peut être toujours vrai, mais en tant que son objet est périssable, au moins l'une de ses prémisses n'est pas universelle. Par conséquent, sa conclusion ne pourra être universelle et le raisonnement ne sera producteur d'ἐπιστημὴ que par accident (cf. 75b24-30).

<sup>266</sup> La cohérence et la pertinence du rôle qu'Aristote attribue à ce processus d'habituation, s'agissant aussi bien de celui qui conduit à la vertu qu'à celui qui conduit à l'ἐπιστημὴ, n'est cependant pas admise à l'unanimité. Pour une position contraire, sur ce point, à la nôtre et particulièrement sceptique eut égard aux explications fournies par Aristote pour décrire la transition entre les différentes ἔξεις dans les *APo.*, II, 19, cf. Hamlyn (1976 : p. 175-177; 180).

texte suivant, que nous devons comparer avec celui de la *Mét.* A, 1, devrait nous aider à clarifier ce dernier point. À cet effet, et afin d'éviter d'introduire trop hâtivement la difficulté que soulève l'interprétation du T2 (b), nous la laisserons momentanément de côté et nous concentrerons d'abord sur le premier segment de ce texte.

T2 (a) À partir de l'expérience [ἐκ δ' ἐμπειρίας], autrement dit [ἢ] de l'universel tout entier au repos dans l'âme [ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ], de l'un à côté des choses multiples [τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά], tout ce qui est contenu un et le même en elles toutes [ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό], (b) est produit un principe de l'art et de la [compréhension] [τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης], de l'art si c'est à propos du devenir [ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης], de la [compréhension] si c'est à propos de l'étant [ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης]. (100a6-9)<sup>267</sup>

Ici, Aristote formule trois propositions au sujet de l'universel. La principale difficulté du T2 (a) est d'interpréter le lien entre ces propositions et le premier segment de phrase : « à partir de l'expérience, ou... [ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ...] » (100a6). L'emploi de la conjonction « ou [ἢ] » semble indiquer que l'objectif d'Aristote est de reformuler, au moyen de trois phrases distinctes, ce qu'il entend par « à partir de l'ἐμπειρία ». Pour Bronstein, cette lecture, épexégétique, du « ἢ » implique pour les auteurs qui la défendent que « the phrase 'the entire universal' describes what we grasp at the level of experience. »<sup>268</sup> S'opposant à cette interprétation, l'auteur suggère de son côté que le Stagirite ait employé la conjonction « ἢ » afin de se corriger, comme s'il avait voulu dire : « à partir de l'expérience, *ou plutôt (or rather)...* » (100a6)<sup>269</sup>, ce qui signifierait que le premier segment de phrase représenterait une étape distincte du développement cognitif de l'être humain que celle que représentent les trois propositions qui le suivent. Le nœud de son argument repose toutefois sur un aveu : le T2 est insuffisant, à lui seul, pour justifier cette lecture et, pour la défendre, Bronstein a *besoin* d'invoquer également la discussion parallèle de la *Mét.*, A, 1.

Ce texte, qui retrace sensiblement les mêmes étapes, et dans le même ordre, du développement cognitif humain que ce que l'on retrouve dans les *APo.*, II, 19, ne comporte en effet, pour Bronstein, aucune ambiguïté lorsqu'il s'agit de distinguer entre l'expérience et la « saisie de l'universel ». D'abord, Aristote affirme, comme l'indique aussi le T2 (b), que la compréhension et l'art sont le résultat de l'expérience (ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας). (*Mét.*, A, 1, 981a2-3) Puis, il précise sa

---

<sup>267</sup> Traduction de Pellegrin (2014a) légèrement modifiée.

<sup>268</sup> Bronstein (2016 : p. 237).

<sup>269</sup> Au sujet de ce « corrective reading », cf. Bronstein (*op. cit.* : p. 237-240). Par ailleurs, l'une des défenses les plus récentes de la lecture épexégétique, que cite Bronstein, est celle de Hasper et Yurdin (2014). Si nous ne pouvons, pour des contraintes de temps et d'espace, l'intégrer à notre interprétation, nous la signalons ici au passage et la réservons pour des recherches plus approfondies.

pensée : « L'art naît [γίγνεται] lorsque, de nombreuses notions d'expérience [ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων], résulte une seule conception universelle à propos des cas semblables [μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις]. » (981a5-7) Ensuite, Aristote donne l'exemple de l'art médical afin d'illustrer son point et de distinguer clairement entre ἐμπειρία et τέχνη. (981a7-12) Pour lui, ce qui relève de l'expérience médicale est le fait de posséder la conception (τὸ ἔχειν ὑπόληψιν) que tel remède est bon pour soigner Callias affligé de telle maladie, et qu'il est bon également pour soigner Socrate affligé de la même maladie. Chacune des situations dans lesquelles nous avons conçu que tel remède était bon pour soigner tel malade, en tant qu'elle a été vécue, et donc perçue, par nous, se rapporte à un souvenir précis. À force de répétition, c'est-à-dire, après avoir soigné plusieurs (πολλοί) individus souffrant d'une même maladie au moyen du même remède, nous possédons une pluralité de souvenirs. Ceux-ci forment, pour Aristote, *une* expérience, portant sur plusieurs cas semblables.<sup>270</sup> À ce stade, la personne expérimentée est en mesure de reconnaître, même pour les individus qu'elle n'a jamais soignés auparavant, qu'ils seront guéris lorsqu'elle leur procurera tel remède, s'ils sont affligés de la même maladie qu'elle a soignée chez Callias et Socrate. C'est-à-dire qu'elle est apte à *prédiquer* correctement le fait d'« être guéri par ce remède » à ceux qu'elle rencontre qui souffrent de cette maladie. Cependant, au niveau de l'expérience elle n'est pas capable d'identifier la *cause* de l'efficacité du remède, puisqu'elle ne prédique correctement que *par accident*. Tant qu'elle ne saura pas que c'est en tant qu'ils sont affligés de cette maladie que ceux à qui elle procure ce remède sont guéris – c'est-à-dire : tant qu'elle n'aura pas saisi la propriété, commune à tous ces individus, et compris que c'est à cette propriété qu'appartient *par soi* ou *universellement* le prédicat « être guéri par ce remède », elle n'atteindra pas la τέχνη, attendu que celle-ci renvoie pour Aristote au fait de posséder la conception (ὑπόληψις) « que tel remède est utile à tous [πᾶσι] ceux qui sont tels, définis selon une seule forme, et malades de telle maladie » (981a10-12, nous soulignons).<sup>271</sup>

Dans l'ensemble, nous n'avons aucun problème avec la lecture de *Mét.*, A, 1 que propose Bronstein. Ce que nous rejetons est plutôt le fait qu'il se serve de la comparaison de ce texte avec le T2 pour montrer que les trois propositions *ne* reformulent *pas* le premier segment de phrase, mais qu'elles se rapportent au contraire déjà à une étape suivante du développement cognitif de l'être humain. Nous n'avons pas d'objection à formuler contre le fait que la saisie de l'universel s'effectue au-delà de l'expérience, et en ce sens nous tirons de *Mét.*, A, 1 la même leçon que celle qu'en tire

<sup>270</sup> Ce qui nous permet de clarifier le sens qu'il faille attribuer au T1 (b).

<sup>271</sup> Notre discussion de *Mét.*, A, 1, 981a7-12 s'inspire fortement des commentaires de Bronstein (2016 : p. 237-238).

Bronstein. Nonobstant, nous affirmons qu'il faille *maintenir* une lecture épexégétique de la conjonction « ἢ » en *APo.*, II, 19, 100a6, sans quoi nous ferions dire au T2 des choses qu'il ne contient pas. D'après nous, il est en effet erroné de croire qu'en adoptant une lecture épexégétique (laquelle, par ailleurs, est la lecture la plus naturelle du texte), l'on doive, comme le dit Bronstein, considérer que l'universel soit « ce qui est saisi au niveau de l'expérience ». <sup>272</sup> Ce biais interprétatif, que nous notons d'ailleurs également chez Hamlyn <sup>273</sup>, découle de ce que l'auteur n'a pas suffisamment remarqué le sens proprement *passif* des trois propositions qui servent à reformuler la notion d'ἐμπειρία. Dans le T2 (a), l'universel (καθόλου) est en effet « au repos » <sup>274</sup>; il est aussi « au côté [παρά] » des choses multiples ou « contenu » en elles. <sup>275</sup> Rien, dans le vocabulaire qui est employé ici pour reformuler l'expression : « à partir de l'expérience », ne justifie l'affirmation selon laquelle le T2 (a) nous indiquerait que l'expérience est l'état dans lequel se trouve la personne qui possède *en acte* l'universel. Au contraire, la description qui est faite de la possession de l'universel au niveau de l'expérience ne fait que confirmer que l'ἐμπειρία est une δύναμις λογική, une capacité discursive. La mise en acte de l'universel dépend de ce que l'individu, à partir d'une perception répétée et grâce à l'expérience, ait en lui déjà cet universel en puissance. Le rôle qu'Aristote attribue à l'expérience est précisément d'être cette étape *intermédiaire* permettant d'expliquer le passage *vers* l'état apte à énoncer les premières propositions universelles. <sup>276</sup>

### 3.4.3.3. La fonction de l'induction

Toutes ces remarques nous ont permis d'apporter un certain nombre de clarifications au sujet de la notion d'expérience et de cheminer vers une compréhension plus précise de la solution qu'avec Bronstein nous entendons proposer pour le problème de l'induction dans les *APo.*, II, 19. Malgré que nous nous soyons opposé à sa lecture du T2 (a), nous demeurons convaincu de la pertinence des

<sup>272</sup> Traduction libre du passage, cité plus tôt (*supra*, p. 95), de Bronstein (2016 : p. 237).

<sup>273</sup> Hamlyn (1976 : p. 177).

<sup>274</sup> Le participe qu'emploie Aristote est ἡρεμήσαντος, du verbe ἡρεμέ-ω : « je suis au repos », « je suis immobile ».

<sup>275</sup> Ici, les « choses multiples [τὰ πολλά] » désignent nécessairement les multiples souvenirs (μνήμαι) qui ont formé l'expérience. C'est également ce que suggère Bronstein (*op. cit.* : p. 239).

<sup>276</sup> Cet aspect de notre interprétation est corroboré, ici encore, par le texte de la *Mét.*, A, 1, 980b29-981a1 : « αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν ». Le verbe employé ici, ἀποτελέ-ω, dénote le fait de conduire quelque chose à sa finalité, à son τέλος. Littéralement, le passage signifie donc que les souvenirs multiples (αἱ πολλαὶ μνήμαι) d'une même chose conduisent vers sa finalité (ἀποτελοῦσιν) la capacité (δύναμιν) d'une seule expérience (μιᾶς ἐμπειρίας). Autrement dit, l'expérience est un état passif qui se caractérise par le fait de posséder la puissance de mettre en acte un universel (c'est-à-dire, de l'énoncer, de le formuler par le discours). Il est intéressant de remarquer que Bronstein ne se réfère précisément pas à ce texte, ce qui, pour nous, est une preuve de ce qu'il a mécompris la dimension passive de la formulation du T2 (a).

conclusions qu'il tire de la distinction entre l'expérience et la saisie de l'universel pour l'interprétation globale que nous avons mise de l'avant dans ce mémoire. Maintenant, afin de compléter notre discussion de ce dernier chapitre des *Seconds analytiques*, il convient de noter qu'en dépit de l'absence du terme « ἐπαγωγή » dans les passages de la *Mét.*, A, 1 et dans le T2, il ne fait aucun doute que le processus qui rend possible l'énonciation ou la mise en acte de l'universel soit inductif. Cependant, la question qu'il nous reste à nous poser est celle de savoir si l'universel qui est actualisé à l'étape qui suit celle de l'expérience est un premier principe. En répondant par l'affirmative, comme le fait Barnes<sup>277</sup>, nous considérerions que l'induction est le moyen par lequel nous connaissons les ἀρχαί, et y verrions en ce sens la réponse d'Aristote à la question directrice (1) de son chapitre. En particulier, nous nous appuyerions sur le T3, qui se lit ainsi :

T3 (a). Ce que nous avons dit auparavant [πάλαι], mais qui n'a pas été dit clairement, redisons-le. (b) En effet, lorsque parmi les choses indifférenciées l'une s'arrête [στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἐνός], il y a un premier universel dans l'âme [πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου] (et en effet il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel [ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν], par exemple sur l'homme et non sur l'homme Callias). (c) À nouveau, on s'arrête sur ces universels [ἐν τούτοις ἴσταται], jusqu'à ce que s'arrête ce qui n'a plus de parties et est universel [ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στή και τὰ καθόλου], par exemple de tel animal jusqu'à l'animal, et on s'arrête de même sur ce dernier. (d) Il est donc clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction [ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον]. En effet, la perception produit ainsi en nous l'universel [καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ]. (*APo.*, II, 19, 100a14-b5)

Dans le premier segment (a) du texte, Aristote fait référence aux T1-2 et à l'analogie qu'il formule ensuite, au sujet de la déroute des soldats.<sup>278</sup> Comme le T3 sert en partie à reformuler cette analogie, nous n'en parlerons pas directement ici. Ce qui importe le plus, pour nous, est la mention au T3 (b) d'un premier universel (πρῶτον καθόλου) qui se pose en l'âme et le fait que le philosophe affirme au segment (d) que la connaissance des τὰ πρῶτα se fait par induction.<sup>279</sup> Pour Barnes, cette expression renvoie directement à la notion de premier principe : ce qui est connu par induction est ce qui sert de point de départ du raisonnement déductif qui produit l'ἐπιστήμη. Cela dit, en affirmant ceci, l'interprète

<sup>277</sup> Barnes (1994a : p. 267-270).

<sup>278</sup> La question de l'identification de l'antécédent du terme « πάλαι », et le rejet d'une lecture qui en ferait une référence à la discussion que mène Aristote dans les *APo.*, II, 13, est abordée très clairement par Brunschwig (1981 : p. 86). Cf. aussi Barnes (*op. cit.* : p. 265).

<sup>279</sup> Dans ce passage (b), Aristote mentionne également que « la perception porte sur l'universel » (100a17-b1), ce qui semble être contredit dans les *APo.*, I, 31. Une lecture fine de cet autre texte révèle néanmoins que, s'« il n'y a pas de perception de l'universel » (88a2), il n'y a pas non plus d'universel qui soit saisi *sans* la perception, « parce que du fait de voir nous possédons l'universel [ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν]. » (88a13-14) La similarité entre l'idée qui est ici exprimée avec ce que nous retrouvons à la fin du T3 (d), à l'effet que ce qui produit en nous l'universel soit la perception (II, 19, 100b5), signale à notre sens que l'interprétation du T3 (b) qu'il faille favoriser est celle qui considère que la perception porte *indirectement* sur l'universel, lequel devient plus clair lorsque celle-ci s'est répétée plusieurs fois. Sur ce point, cf. Bronstein (2016 : p. 245, note 60).

est conduit à évoquer une tension souvent identifiée dans la littérature : les premiers principes sont des définitions; mais alors pourquoi ici, au T3 (c), le philosophe nous explique-t-il comment on passe, par induction, de la connaissance de tel animal, puis de tel autre animal, jusqu'à celle de l'animal en général? Le Stagirite ne semble-t-il pas, ainsi que nous l'avons mentionné dans notre section 3.2.2., confondre entre une forme propositionnelle (γνώσις des définitions) et une forme bien plus simple (γνώσις des concepts) de connaissance?

En nous appuyant sur l'interprétation de Bronstein et sur la thèse que nous avons défendue dans notre section 3.4.3.1., nous avons les moyens de répondre directement à ce problème et, par le fait même, de surmonter celui, plus général, de l'induction dans les *APo.*, II, 19. Tout d'abord, nous avons vu que l'argument inductif *ne* conduit précisément *pas* aux principes qui sont premiers dans l'ordre absolu. Plutôt, la fonction de l'induction est de permettre la saisie d'une proposition universelle qui, par sa proximité avec les données de la perception, ne sert de prémisse que dans une forme particulière de démonstration. À notre interprétation doivent donc ici s'intégrer les remarques de Bronstein : s'il est vrai qu'ils sont connus par induction, alors les τὰ πρῶτα évoqués par Aristote au T3 *ne* peuvent *pas* non plus être des premiers principes. Là encore, nous n'aurions par induction rien d'autre qu'un *explanans* potentiel – une formulation *préliminaire* du pourquoi, acquise par l'expérience et à partir de la perception.<sup>280</sup> Quant à la question de savoir si Aristote confond dans ces passages entre « concepts » et « propositions », nous croyons qu'il n'en est rien et considérons avec Bronstein et Barnes que le philosophe *ne* distingue tout simplement *pas* entre ces notions. Le fait de saisir un concept implique, pour Aristote, nécessairement celui de saisir une proposition : comprendre ce qu'est l'« être humain », c'est nécessairement comprendre *une* proposition universelle à son sujet – le fait que celle-ci soit première *pour nous* ou qu'elle le soit *par nature* n'ayant une incidence que sur le caractère *relatif* ou *absolu* de notre compréhension (ἐπιστήμη).<sup>281</sup>

Enfin, nous pourrions ajouter ici avec Bronstein que la découverte, par induction, d'un premier universel est, pour Aristote, l'élément déclencheur d'une recherche plus approfondie d'un « meilleur » moyen terme pour nos démonstrations. Après avoir saisi que le prédicat « être guéri par ce remède » appartient par soi au fait d'« être affligé de cette maladie » – c'est-à-dire qu'il appartient par soi à la

---

<sup>280</sup> Bronstein (2016 : p. 242-243). Pour ce commentateur, cette interprétation est compatible avec les trois autres textes où Aristote parle de l'induction *et* des ἀρχαί. Au sujet des *APo.*, I, 18 et de l'*EN*, I, 7, 1098b3-4; VI, 3, 1139b28-31, il écrit ainsi : « Each of these passages suggests the weak claim that induction is necessary for learning principles, not the strong claim that it is sufficient. » (*Ibid.* : p. 244, note 56)

<sup>281</sup> Barnes (1994a : p. 271); voir surtout Bronstein (*op. cit.* : p. 244-245; p. 246, note 63).

propriété qu'ont en commun tous les individus auxquels la prédication s'effectue à bon droit –, d'une part, nous dépassons le stade de l'expérience et, d'autre part, nous possédons une conception préliminaire (*preliminary account*). Cette cause que nous avons identifiée n'est cependant pas nécessairement première dans l'ordre naturel, et nous pourrions douter, en raison de ce qu'elle nous a été suggérée par les données de nos propres perceptions, par nos souvenirs et par notre expérience en la matière, de la fiabilité de cette conception. Certes, nous avons découvert par induction *qu'il y a un moyen terme*, et en avons même trouvé un candidat potentiel. Nonobstant, le fait de découvrir *ce qu'est le moyen terme premier par nature*, excède les limites de la méthode empirique et, pour Bronstein, relève du domaine de l'intellection (νοῦς).<sup>282</sup>

### 3.5. Conclusion du chapitre

Nous avons préconisé dans ce chapitre une lecture des *APo.*, II, 19 qui suit pas à pas chacune des étapes de la réflexion d'Aristote, de manière à reconstituer la description qu'il fait de l'émergence, chez l'être humain, de formes de plus en plus élevées de connaissance. Ne nous limitant cependant pas à une interprétation purement descriptive, nous nous sommes interrogé sur les intentions du Stagirite et avons en ce sens cherché, dans les premiers moments du raisonnement qu'il déploie dans ce texte, les indices d'une volonté de répondre directement à l'aporie platonicienne de l'origine de la connaissance. En exploitant la référence, implicite, à la problématique du *Ménon* en 99b25 et suiv., nous avons ainsi montré que la manière par laquelle il faut interpréter la première des deux questions directrices, par lesquelles Aristote entame le chapitre II, 19, et qui fournissent sa structure à sa réflexion, n'est pas celle que préconisent généralement les commentateurs. Plutôt que de considérer que le philosophe cherche à y identifier l'*induction*, comme le moyen par lequel l'être humain se saisit des principes qui sont premiers par nature, nous avons déterminé avec Bronstein que l'un de ses deux objectifs principaux était de désigner la *perception*, comme l'état à partir duquel s'amorce la progression *vers* ces principes. Puisque nous nous intéressons, dans cette étude, aux étapes préliminaires de cette progression afin de clarifier le rôle qu'y joue la méthode dialectique, nous avons accordé très peu de

---

<sup>282</sup> Comme l'explique Bronstein, « the [inductive] move from experience to the universal is not, as scholars often suppose, the move from facts to causes, but the move from particular universal facts for which we then seek causes (by first confirming that they *have* causes). » (2016 : p. 240)

notre attention à la discussion du second objectif que s'est fixé Aristote dans ces *APo.*, II, 19 – lequel objectif est atteint lorsqu'il identifie l'intellection comme l'état qui connaît les ἀρχαί. (Cf. 100b5-17)

Au sujet de cet état de νοῦς, il convient néanmoins que nous disions ici quelques mots, de manière à revenir sur le T2 (b) et à une difficulté qu'il nous aurait été malaisé de soulever avant d'avoir expliqué en quoi l'expérience devait être distinguée de la saisie de l'universel. En particulier, il nous faut souligner à présent que l'importance d'avoir distingué entre ces deux étapes est de nous avoir permis de montrer qu'il y a une lacune dans le texte des *APo.*, II, 19. Lorsqu'Aristote affirme au T2 (b) qu'« à partir de l'expérience [...] est produit un principe de l'art ou de la compréhension [τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης] », il reprend presque mot pour mot l'une des dernières affirmations du chapitre, selon laquelle « l'intellection sera le principe de la compréhension [νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή] » (100b15). Par conséquent, il serait en train de nous expliquer que l'intellection découle de l'expérience. Or, il apparaît clairement qu'*au moins* une étape dans le développement cognitif de l'être humain est ici omise, la comparaison du T2 avec la *Mét.*, A, 1, ainsi que la mise en évidence du caractère passif de la possession d'un premier universel en l'âme dans le T2 (b), ayant en effet révélé que l'expérience et la saisie, en acte, de l'universel sont deux étapes distinctes. Par surcroît, notre réflexion sur la nature de la conclusion du raisonnement inductif a montré que cette étape de la saisie de l'universel est elle-même insuffisante pour expliquer comment les principes premiers par nature sont saisis. Certes, nous savons que leur possession est le propre de l'état de νοῦς, mais nous ne savons pas vraiment *comment* se comble l'écart et le texte de la *Mét.* lui non plus ne répond clairement à cette question.

Si nous avons, comme le font plusieurs interprètes, déterminé que l'induction était la réponse d'Aristote à la question directrice (1), « comment [πῶς] les ἀρχαί sont-ils connus? », l'écart constaté au T2 (b) nous dérangerait. Toutefois, en insistant sur la thèse selon laquelle la structure du chapitre II, 19 des *APo.* est modulée par l'intérêt qu'accorde initialement le Stagirite à la question de l'*origine* de la connaissance, nous avons découvert que le principal avantage de l'interprétation, déflationniste, de Bronstein est d'avoir décrit les limites de l'induction sans pour autant y voir une menace pour l'intégrité de l'argument du philosophe. Selon cette lecture, que nous partageons avec l'exégète canadien, il n'y a rien d'anormal avec le fait qu'Aristote nous décrive dans ce texte un processus limité, parce que l'induction n'est par nature que le moyen par lequel on atteint une proposition universelle, et que l'universel ne signifie pas l'absolu. En outre, il n'y a aucune incohérence avec le fait que le philosophe ne s'en offusque pas ou n'en fasse pas mention, et qu'au contraire il assume pleinement, par son silence

à cet égard, les limitations, à la fois de l'induction et de son propre argument. Il peut être parfaitement à l'aise avec le fait d'avoir arrêté sa description de l'évolution cognitive de l'être humain avec l'étape au sein de laquelle l'universel est possédé *en puissance* en l'âme, parce qu'il n'avait jamais eu l'intention de fournir *toutes* les étapes de cette évolution. L'interprétation de Bronstein allège le raisonnement aristotélicien du poids dont l'avaient chargé les commentateurs qui l'ont précédé, de telle manière que l'écart constaté entre les deux dernières étapes qui sont décrites en II, 19 ne fragilise plus l'argument qu'il y déploie pour répondre à la question (1), puisqu'il lui suffisait, pour répliquer à Platon, d'expliquer que la connaissance trouve son origine, non pas dans l'âme elle-même en tant qu'elle est innée, mais dans la perception.

#### 4. Aboutissement de l'enquête

Ces remarques, conclusives, au sujet de l'ultime chapitre des *Seconds analytiques* nous permettent finalement d'insister sur le malaise que nous aurions éprouvé si nous avions eu à interpréter II, 19 comme un traité indépendant. Au terme de cette étude, notre conviction en la nécessité d'appréhender les enjeux qui émergent de la réflexion épistémologique et gnoséologique d'Aristote en faisant intervenir plusieurs textes du *Corpus* demeure ferme. Afin de demeurer concis et surtout, précis dans nos analyses, nous n'avons certes point été en mesure d'invoquer *tous* les textes pertinents pour appuyer nos arguments. Nonobstant, il était important pour nous de justifier, dès le début de notre réflexion, notre adoption d'une posture méthodologique neutre eut égard à la question du développement du philosophe. En dépit des contradictions qui peuvent parfois se rencontrer, et qui pour d'aucuns rendent impossible l'interprétation conjointe de certains textes, nous avons défendu dans ce mémoire qu'une lecture statique de l'œuvre d'Aristote procurait davantage de bienfaits que de torts à qui désire en faire l'exégèse – aussi avons-nous puisé aussi bien dans la *Métaphysique* et l'*Organon* que dans les traités éthiques et physiques pour répondre à notre problématique initiale. Du reste, nous ne nous sommes pas buté à de réelles contradictions dans notre parcours, et les textes que nous avons choisi de commenter s'harmonisaient généralement assez facilement.

Ce fait s'explique, d'après nous, avant tout par la proximité thématique des *Analytiques* et des *Topiques*, lesquels représentent les sources principales de notre réflexion. Notre intérêt pour la

méthodologie ne se limitant pas à celle que doit appliquer l'exégète dans ses recherches, mais portant avant tout sur celle qu'a théorisée Aristote, nous avons ainsi consacré à ces traités, logiques, de l'*Organon* tout notre sérieux, afin d'en dégager les éléments qui nous permettraient de déterminer par quels moyens le discours rationnel peut se rapprocher de la vérité. En particulier, nous nous sommes interrogé sur la conception que se faisait le Stagirite de l'enseignement et avons souligné que le syllogisme, aussi bien démonstratif que dialectique, était une forme pédagogique de discours, dans la mesure où il est d'autant plus efficace qu'il part de prémisses adaptées à ce que connaît le mieux l'interlocutrice. Ce faisant, nous avons accordé une grande importance à la distinction, proprement aristotélécienne, entre le mieux connu pour nous et le mieux connu par nature. Lorsque nous nous intéressions à la méthode dialectique, nous invoquions cette distinction dans l'objectif de montrer qu'il existe des formules définitionnelles qui ne sont pas absolues, parce que le fait qu'elles partent de ce qui est antérieur et mieux connu *pour l'interlocutrice* les rend hautement instables ou variables.<sup>283</sup> Similairement, cette distinction nous a permis, lorsque nous nous penchions sur la méthode démonstrative, de défendre une lecture alternative des *Seconds analytiques* en montrant que le concept d'ἐπιστήμη n'est pas uniquement le résultat de syllogismes apodictiques partant de prémisses premières par nature, mais qu'une forme particulière de compréhension s'atteint également au moyen d'un argument dont les prémisses sont simplement premières dans l'ordre épistémique.

Si nous nous sommes servi de cette distinction tout au long de notre étude, comme d'un outil fondamental pour l'interprétation d'enjeux épistémologiques en contexte aristotélécien, nous en pouvons attendre encore, à présent, un service de plus. En effet, cette distinction nous semble fournir un éclairage important sur la nature de la relation qu'entretiennent les concepts de τέχνη et d'ἐπιστήμη, et devrait en ce sens nous aider à intégrer, à notre description du rôle épistémologique de la dialectique, les résultats de notre enquête sur la méthode empirique aristotélécienne. Avant d'apporter nos conclusions définitives, il semble donc essentiel de mentionner brièvement certains passages de l'*EN*, VI et de la *Mét.*, Z, où le philosophe clarifie ces points. D'abord, il convient de souligner que dans le contexte de l'*EN*, VI, la τέχνη semble s'opposer à l'ἐπιστήμη en tant qu'elle ne porte pas sur des objets éternels et nécessaires, mais qu'elle se rapporte plutôt à ce qui pourrait être autrement qu'il n'est. (2, 1139a5-8; 3, 1139b20-24; 4, 1140a1-17)<sup>284</sup> Cependant, en nous intéressant également au texte de la *Mét.*,

---

<sup>283</sup> Cf. *supra*, section 1.2.2.

<sup>284</sup> Cette idée, rappelons-le, était déjà présente dans le T2 (b), où Aristote précise que ce qui est produit est un principe de l'art si l'objet de l'expérience est le *devenir*, et que ce sera un principe de la compréhension s'il correspond à l'*étant*. (*APo.*, II, 19, 100a8-9)

Z, nous croyons être en mesure de montrer que cette opposition est moins franche qu'il n'y paraît, et que ce qui est dans l'*EN* distingué de l'art est une forme absolue de compréhension. En précisant le rôle qu'Aristote attribue à la τέχνη dans ces textes, nous serons ainsi en meilleure position de juger de celui qu'il réserve à la dialectique dans son épistémologie.

#### 4.1. Le principe de l'art

Dans le texte de l'*EN*, Aristote nous parle de la τέχνη comme d'une « ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική » (VI, 4, 1140a9-10). Selon notre interprétation, l'art est donc un état *discursif*, produisant quelque chose au moyen d'un raisonnement vrai. Comme, pour Aristote, le principe des choses qui sont par nécessité se trouve en elles-mêmes, et que ces choses ne sont pas l'objet de l'art (1140a14-16), on en peut déduire que le principe des choses qui sont produites se trouve hors d'elles. Bien que le philosophe n'exprime pas, ici, explicitement cette idée, il le fait dans la discussion qu'il conduit dans la *Mét.*, Z, 7. Là, il apparaît clairement que toutes les productions (ποιήσεις) qui relèvent d'un art trouvent leur principe (ἀρχή) dans l'âme de la personne qui les a produites. (1032a27-b1) Encore une fois, Aristote appuie son affirmation en donnant l'exemple de la médecine. Le principe, pour lui, de l'art médical est la santé, laquelle est une forme (εἶδος) que possède en son âme le médecin. Plus précisément, cet εἶδος est décrit par Aristote comme un discours en l'âme et une compréhension que possède le médecin : « ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη » (1032b5-6). Naturellement, lorsqu'il cherche à guérir une personne, le médecin cherche à actualiser ou à produire la santé en elle. Or, comme nous l'avons vu, l'*ἐπιστήμη* n'est autre chose que l'état correspondant au fait de posséder un syllogisme apodictique. Faire naître en autrui la santé nécessite donc le déploiement ou la mise en acte d'un raisonnement dont les prémisses sont vraies, antérieures à la conclusion et mieux connues qu'elle. (*APo.*, I, 2) En particulier, dans l'exemple qu'il fournit en *Mét.*, Z, 7, Aristote explique que le médecin doit raisonner ainsi : ceci, que je possède en mon âme, est la santé. Lorsqu'il y a santé, certaines choses sont nécessairement en place, par exemple : l'équilibre. Or, lorsqu'il y a équilibre, nécessairement une certaine quantité de chaleur est présente; par suite...; « et <le médecin> pense toujours ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à ce qu'il peut finalement réaliser lui-même » (1032b8-9).

Ici, on retrouve le processus inverse de celui que nous décrivait Aristote en *Mét.*, A, 1, lorsqu'il montrait que l'énoncé universel est saisi par la personne qui a été en mesure d'identifier une propriété commune à tous les individus à qui elle a prédiqué correctement et à maintes reprises un certain

attribut. Surtout, elle a atteint cet énoncé, ce premier καθόλου de forme « tout A est B », lorsqu'elle a saisi que le prédicat appartient par soi à cette propriété commune. Dans le cas qui intéresse Aristote au livre Z, chapitre 7, ce processus inductif est sous-entendu comme un fait acquis, et il ne s'agit plus d'une personne qui a simplement « l'expérience » médicale, mais de celle qui possède, bel et bien, « l'art » médical. Le raisonnement que déploie le médecin suit ainsi un cheminement inverse : à partir d'un énoncé universel, déterminer ce qui peut être fait au niveau du particulier, de manière à produire en autrui l'état recherché. Grâce à sa connaissance de la cause, le médecin *comprend* (ἐπίστα) *pourquoi* les remèdes qu'il prodigue sont efficaces : la personne qui possède la τέχνη est donc, elle aussi, ἐπισταμένη. Effectivement, sa capacité à produire un syllogisme démonstratif implique qu'elle possède une certaine forme d'ἐπιστήμη. Les prémisses de ce raisonnement, acquises par induction et par surpassement de la simple expérience, sont de toute évidence antérieures à sa conclusion si l'on considère l'ordre naturel, en raison de leur plus grande distance avec les données de la perception. Cependant, cela ne signifie en rien que l'antériorité dont il est ici question soit *absolue*. Ici encore, la distinction entre l'antérieur et le mieux connu *pour nous* et l'antérieur et le mieux connu *par nature* est essentielle, et nous permet finalement d'insister sur l'importance de nuancer l'opposition que dessine Aristote, dans le texte de l'EN, VI, entre la τέχνη et l'ἐπιστήμη. Notre interprétation de la Mét., Z, 7 et le rapprochement que nous faisons entre l'art et la possession d'une forme partielle de compréhension n'est pas nécessairement incompatible avec l'exigence, en EN, VI, 3, 1139b20-24 que l'objet de l'ἐπιστήμη soit nécessaire et éternel, si l'on comprend que c'est la « science », au sens moderne, absolu du terme, qui intéresse Aristote dans ce texte. Si son objectif est simplement de souligner que ce qui est nécessaire est éternel, alors il nous suffira de rappeler que le moyen terme d'une démonstration particulière, obtenu par induction, étant universel, *est lui-même nécessaire*. S'il est toujours vrai qu'en observant que la Terre commence de s'interposer entre son satellite et le Soleil, on prédira correctement qu'il y aura une éclipse lunaire, c'est parce qu'en dépit de sa proximité avec les données de la perception, ce qui est énoncé est une véritable cause du phénomène observé. En ce sens, cette proximité n'est pas forcément pour Aristote une source d'incertitude : il s'agit seulement d'une preuve de ce qu'une proposition antérieure dans l'ordre naturel peut encore être atteinte, qu'une cause absolue est toujours à saisir. Dans son ensemble, le syllogisme dans lequel s'insère cette prémisse universelle ne saurait avoir une prétention à la scientificité absolue, parce qu'il s'appuie sur d'autres prémisses qui ne sont pas éternelles (par exemple : « il y a une éclipse »). (Cf. APo., I, 8) Néanmoins, il s'agit tout de même d'une démonstration dont la possession est le fait d'une personne qui comprend (accidentellement) *pourquoi* il y a une éclipse. Puisque le chevauchement des ordres naturel et épistémique est, selon notre

interprétation, une constante de la réflexion d'Aristote sur la connaissance, celui de la τέχνη et de l'ἐπιστήμη nous semble tout aussi acceptable. Par conséquent, il faut reconnaître que ces états ne s'opposent que dans un contexte où il est question d'une forme absolue de connaissance, comme c'est à notre avis le cas dans l'EN, VI.

#### 4.2. Retour sur l'utilité philosophique de la dialectique

L'exemple de la médecine offre une vue d'ensemble extrêmement informative, aussi bien sur le processus d'*acquisition* de connaissances universelles (non absolues et préliminaires) par induction, en *Mét.*, A, 1, que sur l'*application* de ces connaissances sur des cas particuliers par démonstration en Z, 7. Maintenant, dans quelle mesure ces remarques nous aident-elles à comprendre le rôle de la dialectique dans l'épistémologie d'Aristote? Est-ce que le fait que la dimension discursive de la τέχνη en fasse une productrice d'ἐπιστήμη s'applique également à la τέχνη διαλεκτική? Est-ce la leçon qu'il nous faut tirer du texte des *Top.*, I, 2, où Aristote décrit l'utilité de la dialectique pour la philosophie? Il est de notre avis qu'une réponse affirmative à ces questions soit tout à fait permise par l'interprétation que nous avons défendue dans ce mémoire. La comparaison que nous avons effectuée, entre les méthodes dialectique et démonstrative, a en effet révélé qu'une opposition nette entre opinion et vérité devait être abandonnée. En favorisant une lecture alternative des *Seconds analytiques*, nous avons montré que l'apodictique doit être déconfinée du domaine de l'objectivité scientifique absolue et que le déploiement de ce type de raisonnement présuppose, bien plus qu'il n'accompagne, une recherche laborieuse du moyen terme. Ainsi que nous l'avons mentionné, nous considérons avec Bronstein (2016) que le premier universel qui se pose en l'âme de l'être humain est un premier candidat pour jouer ce rôle de moyen terme. Par ailleurs, nous avons expliqué dans le détail que c'est à partir de la perception et grâce à l'induction qu'il est atteint et qu'il peut s'actualiser lorsqu'est énoncée (par un discours intérieur ou extérieur) une proposition de la forme « tout A est B ». En particulier, nous avons vu que nous entrons d'abord en possession d'une démonstration lorsque les φαινόμενα ont été suffisamment établis (*APr.*, I, 30), c'est-à-dire : à partir du moment où il ne fait plus de doute pour nous que les choses que nous avons observées sont telles qu'elles nous apparaissent. À ce moment, nous possédons une démonstration, parce que nous avons saisi que ces choses, que nous avons observées à répétition, ont en commun une certaine propriété qui *explique* le fait qu'elles sont telles qu'elles sont.

L'un des principaux objectifs de notre troisième chapitre était de montrer la proximité des prémisses de l'argument démonstratif avec celles de l'argument dialectique. En appliquant l'hypothèse que nous avons héritée de l'essai de G.E.L. Owen, « *Tithenai ta phainomena* » (1961), à notre propre démarche, nous avons ainsi cherché à déterminer si le rôle que joue l'établissement des *φαινόμενα* dans l'atteinte du premier moyen terme (et de la première démonstration) peut être comparé à celui que joue l'examen des *ἔνδοξα* dans les moments aporétique et diaporématique de la méthode dialectique. Pour Aubenque, la conception que se fait Aristote de la dialectique est proprement pessimiste : refusant d'accorder à l'objet de la dialectique une valeur de vérité positive en la confinant au domaine du vraisemblable, cet auteur considère que la portée universelle de la dialectique n'est au sens strict que celle de son non-savoir.<sup>285</sup> Son interprétation s'ancre dans la conviction que la description, en *Top.*, I, 2 d'une soi-disant « quatrième » utilité de la dialectique indique que celle-ci a un accès, non pas aux principes de toutes les sciences au sens large, mais plutôt aux principes *communs* à toutes les sciences. En effet, il faut pour Aubenque lire la phrase « *ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει* » (101b3-4) comme une référence au caractère universel de la dialectique et à sa capacité à interroger au sujet des principes qui, comme le PNC ou le PTE, ne relèvent pas d'un genre en particulier, mais sont en rapport avec tous les genres de l'être.<sup>286</sup> Puisque, dans une démonstration, les principes sont antérieurs à tout le reste (*Top.*, I, 2, 101a37-b1), l'accès à ces *κοινὰ ἀρχαί* ne saurait être démonstratif. Il est donc, nécessairement, le propre de la dialectique. Le cœur de l'interprétation d'Aubenque réside ainsi dans le fait que l'incapacité, en *Mét.*, Γ, pour la science de l'être en tant qu'être de *démontrer* le PNC, c'est-à-dire : en raison de ce qu'elle ne parvient à « en proposer qu'un établissement indirect, par la réfutation (*ἔλεγχος*) de ses négateurs »<sup>287</sup>, la dialectique n'a aucun rôle positif à jouer dans la recherche de la vérité. Pour l'interprète français, la mise à l'épreuve et la confrontation des opinions accréditées n'est le lieu d'aucune *affirmation*, d'aucune *monstration* de quoi que ce soit au sujet d'une nature particulière.<sup>288</sup> Plus encore : dès qu'un consensus entre les parties est atteint, autrement dit : à partir du moment où il y a, non plus *confrontation*, mais *entente*, le dialogue disparaît et cède d'après lui sa place à la science démonstrative.

---

<sup>285</sup> Aubenque (1962 : p. 260; 274-275).

<sup>286</sup> *Id.* (2009b : p. 62-63). Notons au sujet de la traduction des lignes 101b3-4 notre désaccord avec Aubenque, et notre préférence pour la version de Brunschwig (2014), qui traduit « *μεθόδων* » non pas par « sciences », mais par « disciplines ». La traduction d'Aubenque introduit une confusion, parce qu'il emploie généralement le terme de « science » pour désigner le concept d'*ἐπιστήμη*.

<sup>287</sup> *Ibid.* (p. 64).

<sup>288</sup> Ce point serait corroboré par un passage des *SE*, 11, 172a15-16, qui se lit ainsi : « *ὅστ' οὐδεμία τέχνη τῶν δεικνυουσῶν τινα φύσιν ἐρωτητικὴ ἐστίν* ». Voir aussi *id.* (1962 : p. 275, note 2; 1970 : p. 295).

Cette interprétation est certainement pour celle que nous avons défendue dans cette étude une rivale, voire une menace. En particulier, les références à des passages comme celui de la *Mét.*, Γ, 2, où Aristote explique que la dialectique met à l'épreuve là où, d'une part, la philosophie est apte à connaître et, d'autre part, la sophistique semble l'être, mais ne l'est pas vraiment (1004b25-26)<sup>289</sup>; ou encore, à celui des *SE*, 11, où il soutient qu'aucun des arts qui montrent quelque chose au sujet d'une nature particulière ne procède par la méthode des questions et des réponses (172a15-16)<sup>290</sup>, semblent difficiles à concilier avec notre position. Certes, invoquer ici cette interprétation suggère qu'une étude plus approfondie gagnerait à prendre en considération plus longuement ces passages. Cependant, nous jugeons qu'en dépit de ce que nous n'en ayons parlé que très brièvement, nous disposons déjà des moyens pour répondre à Aubenque. Il est en effet de notre avis que la conception qu'il se fait de la notion aristotélicienne de la connaissance, par trop rapprochée de celle de l'ἐπιστήμη et, par conséquent, trop dépendante de l'apodictique, est dépassée. Cette lecture, traditionnelle, des *Seconds analytiques* et de la réflexion qu'a conduite Aristote au sujet de la science est pour nous le résultat d'une mécompréhension de ce que la vérité et l'opinion se chevauchent.<sup>291</sup> Nous considérons en ce sens qu'Aubenque néglige la distinction entre l'universel et l'absolu, entre la connaissance commune et la connaissance scientifique. D'une certaine manière, les conclusions que nous tirons de nos recherches vont comme celles que tire Aubenque dans le sens d'une description des *limites* de la méthode dialectique : s'il est vrai que l'induction est un processus qu'emploie aussi bien cette méthode que la méthode empirique, il n'en demeure pas moins que ce qui est atteint par induction n'est que la première ébauche de la formulation d'une cause ou d'une définition. Nonobstant, en évacuant de notre interprétation des limites de la méthode tout jugement dévaluatif, nous croyons rendre compte de la pensée d'Aristote avec plus de cohérence, et de faire mieux honneur aux textes où il souligne la facilité avec laquelle l'être humain *connaît* son environnement.

Affirmer, comme le fait Aubenque, que « la dialectique ne prétend nous fournir aucun savoir »<sup>292</sup>, est à notre avis le signe d'un attachement à une tradition exégétique ayant une vision trop moderne de

---

<sup>289</sup> Le texte grec se lit ainsi : « ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὐσα δ' οὐ. » Cf. la discussion de ce passage chez Aubenque (2009b : p. 62-66); voir aussi une position rivale chez Berti (1997).

<sup>290</sup> Le texte grec se lit ainsi : « ὅστ' οὐδεμία τέχνη τῶν δεικνουσῶν τινα φύσιν ἐρωτητικὴ ἐστίν »; cf. Aubenque (1962 : p. 275).

<sup>291</sup> Par exemple, Berti (2008b; 2008c) n'a aucun problème avec le fait d'attribuer une valeur de vérité positive aux ἔνδοξα; et Bolton (1990; 1999) défend de manière rigoureuse une lecture des *SE* qui montre que la fonction péirastique de la dialectique est moins limitée que ce que suggère l'interprétation pessimiste d'Aubenque. Malgré que nous n'ayons point abordé directement les questions auxquelles se sont intéressés ces auteurs, en raison de ce que nous étions avant tout concerné par les *APo.* et moins par les *Top.* et les *SE*, le mentionner ici suffit pour montrer que de multiples interprétations du rôle de la dialectique ont été défendues.

<sup>292</sup> Aubenque (1962 : p. 275, note 2).

la connaissance. En nous émancipant de cette tendance (et au risque d'avoir, en portant notre regard sur les étapes préliminaires plutôt que sur celles qui concernent la véritable saisie de l'absolu, négligé ce qui pour Aristote importait sans doute le plus), nous avons montré que, même si elle n'est pas « science » (au sens absolu), la τέχνη demeure une ἔξις λογική, un état cognitif de l'être humain se caractérisant par la capacité à produire un discours rationnel vrai. (EN, VI, 4, 1140a9-10) Elle n'est peut-être pas « science », mais elle n'en est pas moins productrice d'une forme particulière d'ἐπιστήμη et détentrice d'un certain type de γνῶσις. Le rôle que nous assignons à la dialectique, dans un contexte fortement influencé par les travaux de Barnes et de Burnyeat, est en ce sens celui de préparer le terrain pour une recherche d'une meilleure définition, d'une meilleure énonciation des causes. Le cheminement de l'être humain vers la vérité absolue commence par une acquisition préalable de vérités particulières, de choses qui ne sont vraies pour nous qu'en tant que nous en possédons des causes accidentelles. Le rôle de la dialecticienne est de mettre à l'épreuve les prémisses des arguments qui cherchent à démontrer ces causes. Son objectif ne se limite pas à les réfuter, mais, selon notre interprétation, à leur rappeler que des recherches additionnelles sont généralement de mise afin d'accéder à une compréhension « plus absolue » des enjeux. Une part importante de ces recherches correspond à la poursuite d'observations empiriques, aussi bien qu'à la reprise de ces entretiens dialectiques. Contrairement à Aubenque, nous ne croyons pas que l'atteinte d'un consensus entraîne nécessairement la disparition du dialogue, parce qu'il est impossible de n'y pas revenir. La recherche des causes est de notre point de vue un constant retour à nos observations et à nos opinions, et ce retour est impensable sans la contribution d'autrui. Nous ne nous satisfaisons des *explanantia* que nous possédons que dans la mesure où nous ne les avons point encore soumis à l'examen critique d'autrui – que dans la mesure, donc, où nous n'avons point encore réalisé combien ils sont *provisaires*. La science absolue et la possession définitive de sa démonstration ne représentent pour nous ni la norme, ni le fait d'une minorité d'individus, mais un *idéal*. Selon nous, aucun discours, ayant la prétention de définir une certaine nature, n'a jusqu'à présent été prononcé, qui n'ait été soumis à l'examen attentif de la philosophie, pour la simple raison que le dialogue est lié à la recherche, et que la recherche est perpétuelle. La dialectique, en tant qu'elle est art, a certes une prise sur l'universel, mais cet universel ne sera jamais absolu. En ce sens, nous reconnaissons avec Aubenque qu'il faille distinguer la dialectique de la science au sens moderne du terme; cependant, nous tenons également à souligner ce que cette conception moderne a d'une finalité abstraite. Ce qui est humain est, avant tout, le cheminement vers ce τέλος, vers une compréhension absolue. Qu'il soit possible, ou non, de l'atteindre n'entame en rien la capacité que nous ayons à nous saisir de la vérité et, au moyen de la dialectique, de poursuivre notre progression vers cette finalité.

## BIBLIOGRAPHIE

- **Littérature secondaire**

- 1) Articles de périodiques spécialisés

Adamson, P. (2010). « “Posterior Analytics” 2.19: A Dialogue With Plato? », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 54, n° 107, Supplémentaire : Aristotle and the Stoics Reading Plato, p. 1-19.

Aubenque, P. (1970). « Évolution et constantes de la pensée dialectique », *Les Études philosophiques*, n° 3, p. 289-301.

Barnes, J. (1969). « Aristotle’s Theory of Demonstration », *Phronesis*, 14, n° 2, p. 123-152.

----- (1980). « Aristotle’s Method of Ethics », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 34, p. 490-511.

Berti, E. (1997). « Philosophie, dialectique et sophistique dans “Métaphysique” Γ 2 », *Revue Internationale de Philosophie*, 51, n° 201 (3), p. 379-396.

Bolton, R. (1977). « Reviewed Work: Articles on Aristotle. I by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji », *The Philosophical Review*, vol. 86, n° 4, p. 564-566.

Broadie, S. (1993). « Aristotle’s Epistemic Progress », dans Taylor, C.C.W. (dir.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XI, Oxford University Press, Oxford, p. 243-257.

Bronstein, D. (2012). « The Origin and Aim of “Posterior Analytics” II.19 », *Phronesis*, 57, n° 1, p. 29-62.

Brunschwig, J. (1964). « Dialectique et ontologie chez Aristote: À propos d’un livre récent », *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n° 154, p. 179-200.

Engberg-Pedersen, T. (1979). « More on Aristotelian Epagoge », *Phronesis*, 24, n° 3, p. 301-319.

Goldin, O. (2013). « Circular Justification and Explanation in Aristotle », *Phronesis*, 58, n° 3, p. 195-214.

Hamlyn, D.W. (1976). « Aristotelian Epagoge », *Phronesis*, 21, n° 2, p. 167-184.

----- (1990). « Aristotle on Dialectic », *Philosophy*, 65, n° 254, p. 465-476.

Hasper, P.S. et J. Yurdin (2014). « Between Perception and Scientific Knowledge : Aristotle’s Account of Experience », dans B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLVII, Oxford University Press, Oxford, p. 119-150.

Leshner, J. (1973). « The Meaning of ΝΟΥΣ in the Posterior Analytics », *Phronesis*, 18, n° 1, p. 44-68.

Owen, G.E.L. (1965). « The Platonism of Aristotle », *Proceedings of the British Academy*, vol. 50, p. 125-150

Smith, R. (1993). « Aristotle On The Uses of Dialectic », *Synthese*, 96, n° 3, p. 335-358.

## 2) Chapitres tirés d'ouvrages collectifs

Bäck, A. (1999). « Aristotle's Discovery of First Principles », dans Sim, M. (dir.), *From puzzles to principles? : essays on Aristotle's dialectic*, Lexington Books, Oxford, p. 163-181.

Barnes, J. (1975). « Aristotle's Theory of Demonstration » (2<sup>e</sup> éd.), dans Barnes, J., Schofield, M. et Sorabji, R. (éd.), *Articles on Aristotle, Vol. 1 : Science*, Duckworth, Londres, p. 65-87.

----- (2016). « Les syllogismes dialectiques », dans Gourinat, J.-B. et Lemaire, J. (dir.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 135-159.

Berti, E. (1996). « Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop? », dans Wians, W. (dir.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, Lanham, Maryland, p. 105-130.

Bolton, R. (1990). « The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic », dans Devereux, D. et Pellegrin, P. (dir.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote : actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F.*, Éditions du CNRS, Paris, p. 185-236.

----- (1999). « The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic » (2<sup>e</sup> éd.), dans Sim M. (dir.), *From puzzles to principles? : essays on Aristotle's dialectic*, Lexington Books, Oxford, p. 57-105.

Brunschwig, J. (1981). « L'objet et la structure des *Seconds Analytiques* d'après Aristote », dans Berti, E. (éd.), *Aristotle on Science, The "Posterior Analytics" : Proceedings of The Eighth Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Editrice Antenore, Padoue, p. 61-96.

----- (1999). « Homonymie et contradiction dans la dialectique aristotélicienne », dans Büttgen, P., Diebler, S. et Rashed, M. (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Rue d'Ulm, Paris, p. 81-101.

----- (2000). « Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau », dans Cordero, N. (dir.), *Ontologie et dialogue: Hommage à Pierre Aubenque*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 107-130.

Burnyeat, M. F. (1981). « Aristotle on understanding knowledge », dans Berti, E. (éd.), *Aristotle on Science, The "Posterior Analytics" : Proceedings of The Eighth Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Editrice Antenore, Padoue, p. 97-139.

Chroust, A.-H. (1996). « The First Thirty Years of Modern Aristotelian Scholarship (1912-1942) », dans Wians, W. (éd.), *Aristotle's Philosophical Development*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, p. 41-65.

Fink, J.L. (2012). « Introduction », dans Fink, J.L. (dir.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-23.

Nussbaum, M.C. (1982). « Saving Aristotle's Appearances », dans Schofield, M. et Nussbaum, M.C. (dir.), *Language and Logos: studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 267-293.

Owen, G.E.L. (1960). « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », dans Düring, I. et Owen, G.E.L. (éd.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, p. 163-190.

----- (1961). « Tithenai ta phainomena », dans Mansion, S. (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode : communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, p. 83-103.

Pellegrin, P. (2010). « Definition in Aristotle's "Posterior Analytics" », dans Lennox, J. G. et Bolton, R. (éd.), *Being, Nature and Life in Aristotle : Essays in Honor of Allan Gottbelf*, Cambridge University Press, New York, p. 122-146.

Smith, R. (1999). « Dialectic and Method in Aristotle », dans Sim, M. (dir.), *From puzzles to principles? : essays on Aristotle's dialectic*, Lexington Books, Oxford, p. 39-55.

Witt, Charlotte (1996). « The First Thirty Years of Modern Aristotelian Scholarship (1912-1942) », dans Wians, W. (éd.), *Aristotle's Philosophical Development*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, p. 67-82.

### 3) Chapitres tirés de compilations d'études

Aubenque, P. (2009a). « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », dans *Problèmes aristotéliciens, vol. I : philosophie théorique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 39-52.

----- (2009b). « La dialectique chez Aristote », dans *Problèmes aristotéliciens, vol. I : philosophie théorique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 53-67.

Berti, E. (2008a). « L'utilité de la dialectique pour les sciences », dans *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve, p. 27-40.

----- (2008b). « La valeur épistémologique des endoxa chez Aristote », dans *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve, p. 73-92.

----- (2008c). « La fonction de *Métaphysique*  $\alpha$  dans la philosophie d'Aristote », dans *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote.*, Peeters, Louvain-la-Neuve, p. 237-268.

Burnyeat, M. F. (2012). « Aristotle on understanding knowledge » (2<sup>e</sup> éd.), dans *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 115-144.

Long, A.A. (2006). « Aristotle and the history of Greek scepticism », dans *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, p. 43-69.

#### 4) Monographies

Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

Bronstein, D. (2016). *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford.

Evans, J.D.G. (1977). *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.

Irwin, T.H. (1990). *Aristotle's First Principles* (2<sup>e</sup> éd.), Clarendon Press, Oxford.

Kal, V. (1988). *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, E. J. Brill, Leiden (Philosophia antiqua).

Reeve, C.D.C. (1995). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Spranzi, M. (2011). *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric – The Aristotelian Tradition*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphie.

#### 5) Commentaires à la traduction de traités d'Aristote

Barnes, J. (1994a). « Commentary », dans *Aristotle : Posterior Analytics* (2<sup>e</sup> éd.), Clarendon Press, Londres, p. 81-271.

Smith, R. (1989a). « Notes to Book A », dans *Aristotle : Prior Analytics*, Hackett Publishing Company, Cambridge, p. 105-181.

#### • **Dictionnaires**

Bailly, A. (2000). *Le Grand Bailly* (4<sup>e</sup> éd.), dans Séchan, L. et Chantraine, P. (éd.), Hachette, Paris.

*The Online Liddle-Scott-Jones Greek-English Lexicon* [en ligne]. Consulté via le site du *Thesaurus Linguae Graecae*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/>

#### • **Traductions de traités d'Aristote**

Barnes, J. (1994b). « Translation », dans *Aristotle : Posterior Analytics* (2<sup>e</sup> éd.), Clarendon Press, Londres, p. 1-74.

- Bodéüs, R. (2014). « Éthique à Nicomaque », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 1975-2226.
- Brunschwig, J. (2014). « Topiques », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 295-452.
- Chiron, P. (2014). « Rhétorique », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 2599-2757.
- Crubellier, M. (2014). « Premiers analytiques », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 89-209.
- Dalimier, C. (2014). « Éthique à Eudème », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 2227-2319.
- Duminil, M.-P. et Jaulin, A. (2014). « Métaphysique », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 1735-1969.
- Hecquet-Devienne, M. (2014). « Réfutations sophistiques », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 453-506.
- Lefebvre, D. (2014). « Génération des animaux », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 1575-1730.
- Morel, P.-M. (2014). « De la sensation et des sensibles », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 1043-1065.
- Pellegrin, P. (2014a). « Seconds analytiques », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 211-293.
- (2014b). « Physique », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 513-697.
- (2014c). « Histoire des animaux », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 1127-1415.
- (2014d). « Parties des animaux », dans Pellegrin, P. (dir.), *Aristote : Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, p. 1417-1535.
- Tricot, J. (1965). *Topiques*, Vrin, Paris.
- S.A. *Thesaurus Linguae Graecae* [en ligne], URL : <http://stephanus.tlg.uci.edu>.
- Smith, R. (1989b). « Book A » dans *Aristotle : Prior Analytics*, Hackett Publishing Company, Cambridge, p. 1-64.