

La dialectique d'Aristote dénaturée

Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin (collection « Noêsis »), 1991, 419 pages.

Louis-André Dorion

Volume 20, numéro 2, automne 1993

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027237ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027237ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dorion, L.-A. (1993). La dialectique d'Aristote dénaturée / Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin (collection « Noêsis »), 1991, 419 pages. *Philosophiques*, 20(2), 485–502. <https://doi.org/10.7202/027237ar>

LA DIALECTIQUE D'ARISTOTE DÉNATURÉE

par

Louis-André Dorion

Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin (collection « Noësis »), 1991, 419 pages.

La dialectique d'Aristote a fait l'objet, depuis quelques décennies, d'études à la fois nombreuses et remarquables. La plupart de ces travaux se sont surtout intéressés au statut de la dialectique dans l'œuvre d'Aristote. On a assisté à une mutation décisive de l'interprétation : alors qu'on écrivait encore, au début du siècle, que la dialectique n'avait plus rien à voir avec la découverte de la vérité, et que la rédaction des *Analytiques* frappait de caducité les *Topiques* (désormais *Top.*), plusieurs interprètes ont montré que la dialectique est la démarche effective d'Aristote en science, que les *Top.* conservent toute leur raison d'être malgré les *Analytiques* et l'on a même soutenu que la philosophie première, qui est impuissante à se constituer comme science, demeure au niveau de la dialectique. Si la dialectique a fait l'objet d'un incontestable regain d'intérêt, les *Top.* ont en revanche été un peu plus négligés jusqu'au début des années 1960. Paraissent alors plusieurs études importantes qui se penchent sur les *Top.* proprement dits : les actes du Symposium d'Oxford¹, l'édition de Brunschwig² et le livre de De Pater³. Or toutes ces études ne seraient pas parvenues, selon Pelletier (désormais P.), « à éclairer de façon satisfaisante les principes fondamentaux » (p. 19) des *Top.*, si bien que nous n'avons atteint qu'une « compréhension inadéquate des notions élémentaires et de la véritable portée de l'œuvre (sc. les *Top.*) » (p. 19). Contrairement à ce que le titre de la page couverture pourrait laisser entendre, P. ne s'intéresse pas à l'ensemble de la dialectique aristotélicienne, mais plutôt à la dialectique des *Top.* Le sous-titre du livre (« Les principes clés des *Topiques* ») est à cet égard important et il aurait peut-être dû figurer comme titre purement et simplement. Mais peu importe : le projet de P. est donc de reprendre à nouveaux frais l'interprétation des *Top.* par le biais d'une analyse approfondie des notions qu'il estime être « les principes clés des *Top.* ». Cette analyse est également très ambitieuse, puisqu'elle entend montrer, à l'encontre de la vue très répandue selon laquelle les *Top.* décrivent les règles d'un jeu auquel on ne joue plus, que ce traité est toujours d'actualité, en ce que les *Top.* « décrivent la recherche naturelle menée par la raison

-
1. *Aristotle on dialectic : the Topics*, (G.E.L. Owen, dir.), Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum (Oxford, 1963), Oxford, Clarendon Press, 1968.
 2. Brunschwig, J., *Aristote : Topiques I-IV*, (introduction, texte, traduction et notes), Paris, Les Belles-Lettres, 1967, CXLIX-177p.
 3. De Pater, W.A., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg, 1965.

humaine » (p. 28). On verra plus loin ce qu'il faut penser de cette thèse hardie qui va à contre-courant de l'interprétation actuelle des *Top.*

Il n'y a pas que les interprétations des *Top.* qui ne satisfassent pas P., mais aussi les traductions de cette œuvre, et en particulier les traductions françaises. Même la traduction de Brunschwig, qui a pourtant été unanimement saluée comme un modèle du genre, ne trouve pas grâce aux yeux de P. Ce dernier reproche en effet à la traduction de Brunschwig de n'être pas assez scrupuleuse (cf. p. 24-25). Formulée par l'auteur d'une traduction des *Catégories*⁴ qui a été plutôt froidement accueillie⁵, cette accusation fait plutôt sourire. Étant donné que je n'aurai pas trop de l'espace qui m'est accordé pour discuter les thèses développées par P., je ne m'attarderai pas à relever les contresens⁶ contenus dans ses traductions des *Top.* et des *Réfutations sophistiques* (désormais RS), ni à critiquer le style raboteux et le parti pris discutabile du mot-à-mot qui rendent très souvent presque inintelligibles les passages traduits. Chose certaine, si P. traduisait de bout en bout les *Top.* et les RS de la même façon qu'il en a traduit certains passages dans son livre, ces deux œuvres d'Aristote deviendraient encore plus obscures et rébarbatives qu'elles ne le sont déjà.

L'ouvrage de P. se divise en dix chapitres et chacun d'eux se consacre à l'analyse et à l'interprétation d'un prétendu « principe clé » des *Top.* Il s'agit, dans l'ordre, de l'endoxe (p. 33-70), de la dialectique (p. 71-97), du dialogue (p. 101-129), de l'attaque (p. 131-152), de l'investigatoire (p. 153-205), de la probatoire (p. 208-247), du lieu (p. 251-304), de l'espèce (p. 305-319), de l'instrument (p. 321-337) et, enfin, du genre (p. 339-365). Disons-le tout de suite : le choix de ces notions est de prime abord passablement arbitraire et je déplore que P. n'ait pas jugé bon d'exposer clairement, au début de son ouvrage, les raisons pour lesquelles ces notions, et ces notions seules, lui semblent essentielles et indispensables

4. Cf. Pelletier, Y., *Aristote : Les attributions (catégories)*. Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias (sic), [traduction], Paris-Montéal, Les Belles Lettres-Bellarmin, 1983.
5. Cf., entre autres, les comptes rendus de Bodéüs, R., c. r. de Pelletier (*ibid.*), dans *Revue philosophique de Louvain*, 82, 1984, p. 120-121 ; Hoffmann, P., c. r. de Pelletier (*ibid.*), dans *Revue des études grecques*, 98, 1985, p. 219-221 ; Segonds, A.P., c. r. de Pelletier (*ibid.*) dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 66, 1986, p. 464-465 ; et l'étude critique de Leroux, étude critique de Pelletier (*ibid.*), dans *Dialogue*, 25, 1986, p. 523-531.
6. Je ne résiste pas à la tentation de relever au moins un « hénaurme » contresens. A la p. 127, P. affirme doctement que le Stagirite « aime qualifier le processus dialectique de λογικόν, de rationnel. » On s'attendrait à ce que P. fonde cette affirmation sur des références à des passages d'Aristote. Or il n'en est rien. P. croit en effet nous convaincre du bien-fondé de son affirmation en citant longuement Thomas d'Aquin (p. 127 n. 91) qui, comme chacun sait, ne connaissait pas le grec ! Mais qu'en est-il au juste de l'adjectif λογικόν appliqué à la dialectique ? Je me contenterai de rappeler un fait pourtant bien connu : Aristote emploie souvent les termes λογικόν et λογικῶς de façon péjorative, notamment lorsqu'il est question de dialectique. Ces termes désignent alors un type d'argumentation vide et purement verbal, par opposition à une argumentation qui s'appuie sur la nature même de la chose considérée. Pour cette signification de λογικόν et λογικῶς, cf. Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Berlin (1870) ; réimpression : Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1955, p. 432b5-10 et Décarie, V., *Aristote : Ethique à Eudème*, l'introduction, traduction et notes!, Paris-Montéal, Vrin-Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 92 n. 66, qui donnent plusieurs références à des textes d'Aristote.

à la pleine intelligibilité des *Top.* La liste de P. n'est pas seulement arbitraire, mais elle semble n'obéir à aucune logique bien précise d'exposition, c'est-à-dire qu'on ne voit pas bien les articulations entre les différents chapitres ni les raisons pour lesquelles tel chapitre précède ou suit tel autre⁷. P. dit s'émerveiller de la cohérence interne des *Top.* d'Aristote ; le moins qu'on puisse dire est que la « cohérence » de son plan est loin de susciter un tel émerveillement !

L'ouvrage de P. est complété par une bibliographie relativement abondante (p. 379-395), un vocabulaire dialectique des *Top.* (p. 397-409), un index des « termes clés » si court (p. 411-412) et si incomplet qu'il en devient inutile, et, enfin, un index des principaux termes grecs cités (p. 413-416) qui fait un peu double emploi avec le vocabulaire dialectique des *Top.* Je déplore vivement l'absence d'un index des passages et d'un index des auteurs (anciens et modernes) cités. L'index *locorum*, en particulier, fait cruellement défaut, car pour un ouvrage de ce genre, où de nombreux textes sont traduits et commentés – certains passages étant même cités plusieurs fois –, il est absolument nécessaire que le lecteur puisse rapidement contrôler si l'auteur a tenu compte, ou non, d'un certain nombre de textes. Je m'explique mal comment il se fait que P. ait perdu son temps à constituer un index inutile (celui des « termes clés ») et qu'il n'ait pas plutôt employé l'essentiel du temps qu'il pouvait consacrer à ce genre de travail – toujours fastidieux, je le reconnais – à l'établissement d'*indices locorum et nominum*, qui auraient été autrement utiles.

Étant donné que les chapitres de cet ouvrage ne présentent pas tous le même intérêt, et que l'espace qui m'est ici alloué n'est pas illimité, mon analyse se limitera aux six premiers chapitres, qui me semblent les plus importants et, aussi, les plus discutables. Dans le premier chapitre, P. se penche sur la notion d'ἔνδοξον, qu'on avait coutume de traduire, avant Brunschwig, par le terme « probable », qui dérive lui-même de *probabile*, la traduction latine traditionnelle. Brunschwig⁸ a très bien montré que le caractère « endoxal » d'une opinion n'est pas une propriété qui lui appartiendrait en droit, en vertu de son contenu intrinsèque – ce qui exclut les traductions « probable », « plausible », « vraisemblable » –, mais plutôt une propriété de fait, dans la mesure où l'opinion qualifiée d'endoxale possède effectivement des garants nombreux (l'opinion courante) et / ou prestigieux (l'opinion éclairée, c'est-à-dire les σοφοί). Or, sur cette question fondamentale, la position de P. est ambivalente, voire contradictoire, puisqu'il rejette la traduction « probable » (cf. p. 24) tout en souscrivant à l'interprétation erronée qui la sous-tend. P. estime que le fait qu'une idée soit admise – ce qui est la définition d'ἔνδοξον (cf. *Top.* I 1, 100b21-23) –

7. Il faut attendre le dernier chapitre pour que soit enfin exposée la « logique » secrète qui préside à l'ordre de succession des chapitres : « Examiner successivement l'endoxe, le dialogue où il devient attaque, le lieu d'où il menace une position et l'instrument qui le recueille, c'était remonter le cours naturel des questions que soulève l'activité dialectique » (p. 339). Cette justification du plan de l'ouvrage est largement insuffisante, puisqu'elle laisse de côté plusieurs chapitres (dialectique, investigatoire, probatoire, espèce) et qu'elle se fonde tout entière sur un prétendu « cours naturel » dont je crains fort que seul P. n'en saisisse l'évidence et l'importance.

8. Brunschwig, J., *op. cit.*, p. 1, n. 3.

n'est rien de plus que le signe naturel de la matière dialectique, et non pas son essence : « Le mot *probable*, toutefois, n'est pas à rejeter. Il désigne fort bien la matière dialectique, et comme plus essentiellement. Alors qu'*endoxe*, ou *idée admise*, fait allusion au signe visible de cette matière dialectique, *probable* la désigne plus directement comme issue de la sympathie naturelle de la raison, comme proposition admissible spontanément, sans discussion ni réticence prononcée »⁹. Remarquons premièrement que cette interprétation a l'extravagance d'affirmer qu' Aristote, dans sa définition de l'*ἔνδοξον*, s'est contenté du chatolement de la matière dialectique, et qu'il en a négligé l'essence. La matière dialectique, d'après P., ce serait « ce qui est en conformité et comme en *sympathie naturelle* avec la raison » (p. 51). Or le problème, avec cette interprétation, c'est qu'elle ne s'appuie sur aucun texte d'Aristote ; en fait, elle repose tout entière sur une élucubration étymologique (cf. p. 43 n. 42) à propos du verbe *δοκεῖν* et de ses dérivés. En donnant à *ἔνδοξον* la signification inusitée de « ce à quoi l'on s'attend », P. a beau jeu de dire que l'endoxal est le caractère de l'opinion à laquelle tout un chacun s'attend en vertu de son affinité naturelle avec la raison. La traduction de P. a pour effet de modifier du tout au tout la définition de l'*endoxon* donnée par Aristote au début des *Top.* ; en effet, l'*endoxon* ne désigne plus le simple fait qu'une opinion a cours et qu'elle est autorisée en raison de l'appui qu'elle trouve chez la multitude et / ou chez les sages, mais il devient l'indice d'une affinité naturelle entre la raison et le vrai. Or la définition même de l'*endoxon* va à l'encontre de cette interprétation. En effet, si l'on adopte l'interprétation de P., les précisions apportées par Aristote, relativement au nombre et au prestige des gens qui soutiennent une opinion, deviennent superflues et incompréhensibles. Car si l'*endoxon* désigne ce qui est en sympathie naturelle avec la raison, ne devrait-il pas être reconnu par tous les hommes sans exception ? Or Aristote prend la peine de souligner que l'*endoxon* est ce qui est admis « 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 » (*Top.* I 1, 100b21-23 ; tr. Brunschwig). Ces précisions sont bien la preuve qu'une opinion est reconnue comme *ἔνδοξον* si elle jouit d'un certain crédit ou bien auprès de la plupart des hommes, ou bien auprès des sages.

Dans le chapitre suivant, P. s'applique à caractériser la dialectique comme puissance, art et exercice. C'est incontestablement la partie relative à l'exercice qui soulève le plus de difficultés. P. s'efforce de démontrer que « dans son essence, [...], la dialectique est exercice pour la raison » (p. 88). Il affirme même qu'Aristote « identifie on ne peut plus clairement l'acte dialectique central [...] avec l'exercice pur et simple de la raison » (p. 86). Cette interprétation, qui fait donc de l'activité dialectique l'exercice même de la raison, repose d'une part sur ce que j'appellerai un « paralogisme étymologique », et d'autre part sur une compréhension erronée de *Top.* I 2. Le paralogisme étymologique est le suivant : dans un texte de *Top.* I 2 sur lequel je reviendrai plus longuement dans un instant, Aristote affirme que son traité est utile en vue de *γυμνασία*, terme que l'on a coutume de traduire par « entraînement » ou « exercice » ; privilégiant

9. P. 50-51 ; les italiques sont de l'auteur, les soulignés sont de moi.

la traduction par « exercice », P. se fonde alors sur l'étymologie du terme latin *exerceo* pour soutenir que la dialectique est l'activité par excellence qui permet à la raison de s'exercer et de se garder en mouvement (cf. p. 83 n. 40). C'est en effet la dialectique « qui procure l'occasion de garder la raison constamment en mouvement, *de ne pas la laisser en repos*, comme l'implique l'étymologie du mot *exercice* » (p. 87)¹⁰. L'erreur est grossière et c'est à peine si l'on arrive à croire que P. a pu faire de l'étymologie d'un *terme latin* le fondement de son interprétation d'un texte, qui, lui, a bien évidemment été rédigé en grec. Dans la note (p. 87 n. 54) qui accompagne le passage cité ci-dessus, le lecteur attendrait donc, sinon une palinodie, du moins l'esquisse d'une mise au point où P. reconnaîtrait que l'étymologie du latin *exerceo* ne constitue en rien une interprétation valable de la nature de ce qu'Aristote entend par *γυμνασία*. Or, P. récidive et aggrave son cas, puisqu'il y soutient que le terme *γυμνασία* lui paraît moins utile que le latin *exercitio* pour désigner la « nature profonde » de cet aspect de la dialectique. Voilà une extravagance qui n'est pas sans en rappeler une autre : de même que le latin *probabile* indiquerait mieux la matière dialectique, de même le latin *exercitio* traduirait mieux que le grec *γυμνασία* la nature profonde de la dialectique.

L'interprétation de P. ne se fonde pas seulement sur une étymologie, mais aussi sur le passage de *Top.* I 2 où Aristote expose les différentes utilités de son traité. Le passage en question est 101a28-30, que je cite ici – une fois n'est pas coutume ! – dans la traduction qu'en donne P. : « La méthode dialectique sert ... à l'exercice, bien sûr, c'est de soi manifeste : en effet, tenant une méthode, nous pourrions plus facilement attaquer (*ἐπιχειρεῖν*) autour de ce qu'on proposera. » Une remarque à propos de cette traduction : P. contrevient à sa politique de ne pas introduire de mots, sinon à l'aide de crochets obliques¹¹, car il n'y a rien dans le texte qui corresponde à « la méthode dialectique »¹². Et le sujet qu'il faut suppléer est très certainement « le présent traité » (*ἡ πραγματεία*, a26), ainsi que l'a bien vu Brunschwig. Je ne discuterai pas pour l'instant la traduction insolite de *ἐπιχειρεῖν* par « attaquer » : je réserve cette importante discussion pour plus tard, lorsque je commenterai le chapitre que P. a précisément consacré à l'« attaque ». Aussitôt après avoir traduit ce texte, P. affirme que « dans ce passage, Aristote identifie on ne peut plus franchement l'acte dialectique central, l'attaque, avec l'exercice pur et simple de la raison » (p. 86). Cette affirmation ne peut en aucune façon s'autoriser du pas-

10. Le terme « exercice » a au moins deux significations en français : a) l'entraînement ; b) l'activité, la pratique, l'usage. C'est dans ce dernier sens, par exemple, que l'on parle de l'*exercice* de la vertu ou du pouvoir. P. opte pour le sens (b) en fonction de l'étymologie du verbe latin *exerceo*, de sorte qu'il se croit autorisé à soutenir que la dialectique est l'*exercice* de la raison. Mais c'est bien le sens (a) qui correspond à *γυμνασία*, et c'est le seul sens qu'Aristote ait en vue en employant ce terme.
11. Cf. p. 25 : « je mettrai rigoureusement entre crochets ce que je prétendrai implicite, de manière que le lecteur ne croie pas automatiquement y lire les mots d'Aristote. Tricot et Brunschwig n'ont pas ce scrupule. »
12. Comme on s'en apercevra aisément, la traduction de Brunschwig est à la fois plus « scrupuleuse » et plus claire que ne l'est celle de P. : « Qu'il puisse servir à l'entraînement intellectuel, c'est ce qui ressort clairement de sa nature ; de fait, une fois en possession de la méthode, nous pourrions plus facilement argumenter sur le sujet qui se présente. »

sage en question. En effet, même dans l'hypothèse où l'on accepte la traduction de ἐπιχειρεῖν par « attaquer », il n'est dit nulle part que l'attaque est l'acte dialectique central, ni, encore moins, que l'exercice dont il s'agit est celui de la raison. Ou, plus exactement, c'est tout au plus dans un sens secondaire et dérivé que la γυμνασία est l'exercice de la raison. Que le traité des *Top.* soit utile πρὸς γυμνασίαν, cela signifie tout simplement que l'apprenti dialecticien sera mieux outillé lorsqu'il s'entraînera et s'exercera à argumenter contre une thèse donnée. La dialectique n'est pas l'exercice de la raison, au sens où elle serait l'activité essentielle de la raison, mais elle favorise, par le biais de l'entraînement et de l'exercice, l'agilité, la souplesse et la promptitude de la raison. À cet égard, un passage du chapitre 16 des *RS*, où Aristote expose les utilités de la dialectique, est on ne peut plus clair : « il en est des arguments comme des autres domaines où une plus grande vitesse ou une plus grande lenteur est avant tout une question d'entraînement (ἐκ τοῦ γεγυμνάσθαι) ; par conséquent, si nous manquons de préparation, et quand bien même une chose est pour nous évidente, nous laisserons souvent échapper des occasions favorables » (175a23-26)¹³. L'idée qu'Aristote ait pu songer à des tournois où les participants s'exerçaient tour à tour à défendre et à réfuter telle ou telle thèse répugne profondément à P., qui voit dans ces tournois des « discussions artificielles » (p. 88) et une « hypertrophie d'artifice » (p. 88). Or ces exercices, tout artificiels qu'ils soient, n'en sont pas moins essentiels aux yeux d'Aristote, ainsi que l'a bien montré, dans une étude magistrale, P. Moraux¹⁴.

J'observe également que P. n'a pas du tout saisi l'une des caractéristiques fondamentales de la dialectique d'Aristote par rapport à celle de Platon : alors que l'interlocuteur de Socrate est toujours tenu de répondre ce qu'il pense¹⁵, Aristote n'exige pas de celui qui défend une thèse qu'il réponde en fonction de ses opinions personnelles¹⁶. C'est précisément l'ignorance de cette différence essentielle qui conduit P. à mésinterpréter le passage où Aristote expose la deuxième utilité de son traité : « Qu'il (sc. le présent traité) soit utile pour les contacts avec autrui, cela s'explique du fait que, lorsque nous aurons dressé l'inventaire des opinions qui sont celles de la moyenne des gens, nous nous adresserons à eux, non point à partir de présuppositions qui leur seraient étrangères, mais à partir de celles qui leur sont propres, quand nous voudrions les persuader de renoncer à des affirmations qui nous paraîtront manifestement inacceptables » (*Top.* I 2, 101a30-34 ; tr. Brunschwig). P. affirme, à propos

13. La position de P. revient à identifier attaque et exercice ; de ce fait, l'exercice se confond avec l'activité du questionneur (cf. p. 87). Or la γυμνασία concerne tout autant le questionneur que le répondant, comme en témoigne ce texte de *RS* 16, qui insiste sur la nécessité, pour le répondant, d'être bien entraîné.

14. Moraux, P., « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », dans *Aristotle on dialectic: the Topics*, op. cit., p. 277-311.

15. Cf. *Criton* 49c-e ; *Protagoras* 331c-d ; *Gorgias* 495a, 500b ; *Ménon* 83d ; *Euthydème* 286d ; *Rép.* I 346a, 349a, 350e. G. Vlastos a dernièrement souligné l'importance de cette règle de la dialectique socratique dans « The Socratic Elenchus », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, p. 37 et « Elenchus and Mathematics : a Turning-point in Plato's Philosophical Development », dans *American Journal of Philology*, CIX, 1988, p. 366 n. 14.

16. Cf. *Top.* VIII 4, 159a17-24 ; 5, 159b27-35 ; 6, 160a11-12 ; 9, 160b17-22.

de ce passage, que le fait de partir des présuppositions qui sont propres aux interlocuteurs, c'est-à-dire de leurs opinions personnelles, est « le lot indissociable du dialecticien *en toutes ses opérations* » (p. 91 ; mes italiques). C'est absolument faux : plusieurs passages des *Top.* (cf. *supra*, note 13) expriment très clairement l'idée que le répondant peut être invité à défendre une thèse à laquelle il n'adhère pas personnellement. P. n'a visiblement pas saisi l'articulation et la différence entre la première utilité (l'entraînement) et la seconde (les contacts avec autrui). Dans le cas de la *γυμνασία*, qui vise principalement à l'assouplissement intellectuel, les participants à l'échange dialectique doivent s'entraîner à réfuter et à défendre n'importe quelle thèse, que celle-ci corresponde ou non à leurs opinions personnelles. La deuxième utilité correspond à l'*ἐξέτασις* socratique et à ce qu'Aristote nomme ailleurs la *πειραστική* (cf. *RS* 2) : il s'agit alors pour le questionneur de mettre à l'épreuve et, le cas échéant, de réfuter les opinions personnelles de son interlocuteur, lorsque ces dernières lui semblent fausses. Et c'est uniquement dans ce cas précis, celui de la *peiras-tique*, que le dialecticien doit argumenter à partir des opinions personnelles de son interlocuteur.

La principale thèse du troisième chapitre, qui est entièrement consacré au « dialogue », est que « Platon et Aristote font de la dialectique et du dialogue deux réalités indissociables » (p. 101). P. critique sévèrement tous ceux qui mettent en doute la nécessité et le caractère essentiel du lien qui unit la dialectique et le dialogue. Pour de nombreux commentateurs, en effet, c'est tout au plus en raison d'un accident historique que la dialectique s'est manifestée et s'est pratiquée sous la forme du dialogue. P. s'efforce donc de montrer, contre ce qu'il appelle « la conception généralement admise aujourd'hui » (p. 105 n. 19), que la dialectique ne peut pas ne pas s'enraciner dans le dialogue. L'argumentation de P. consiste essentiellement à montrer que la proposition dialectique, à la différence de la proposition démonstrative qui se suffit à elle-même, ne présente pas d'évidence intrinsèque de son caractère endoxal. L'endoxalité de la proposition dialectique doit en effet faire l'objet d'une demande que le questionneur adresse à celui qui joue le rôle de répondant : « Toute discussion débute dans cette demande, car, tant qu'il n'a pas été demandé et accordé que tel ou tel énoncé est effectivement admis de tous, ou des sages, ou des experts, et donc endoxal, et donc probable (*sic*), admissible comme principe, le dialecticien n'a absolument rien d'où son argumentation puisse surgir » (p. 109).

Si P. parvient assez bien à dégager le lien entre dialogue et dialectique, c'est d'abord et avant tout parce qu'il considère exclusivement les *Top.*, où ce lien est tout à fait évident. Mais, quoi qu'en pense P., ce lien est loin d'être nécessaire et l'on peut montrer qu'il est même problématique, y compris chez Platon et Aristote. Chez Platon, par exemple, il y a une évolution certaine de la dialectique, et cette évolution va dans le sens d'un affranchissement continu et progressif par rapport au dialogue. Il y a loin, par exemple, entre la dialectique réfutative des dialogues socratiques et la dialectique « diairétique » du *Sophiste* et du *Politique*. Plusieurs études importantes ont en effet mis en lumière le fait que la dialectique des derniers dialogues consiste presque tout entière dans la méthode dichotomique, ou *diairesis*, et force est d'admettre que celle-ci ne doit rien au dialogue. P. n'est pas assez attentif à ce fait, mais il est vrai que, de façon générale, il n'est pas du tout sensible au fait que les œuvres de Platon et

d'Aristote ont une histoire, c'est-à-dire qu'elles ont connu une évolution. Dans le cas du Stagirite, la thèse de P. serait inattaquable si notre connaissance de la dialectique aristotélicienne reposait exclusivement sur les *Top.*, ce qui n'est pas le cas. On sait en effet qu'Aristote fait un usage abondant de la dialectique dans les introductions de divers traités, lorsqu'il passe en revue et critique les théories que ses prédécesseurs ont développées relativement aux sujets qu'il s'apprête lui-même à étudier. Or toutes ces introductions montrent bien que la dialectique n'a pas nécessairement partie liée avec le dialogue. P. m'objectera peut-être que ces introductions se présentent encore sous la forme d'un dialogue, pour peu qu'on les interprète comme un dialogue intérieur avec les positions d'autres philosophes, un peu à la façon dont Platon dit que la pensée est un dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même (cf. *Sophiste* 263e). Il n'empêche que ce n'est pas du tout la même chose : discuter en son for intérieur les positions des autres est beaucoup moins contraignant que de discuter leurs propres positions en leur présence. Qui niera qu'il soit plus facile de faire les questions et les réponses ? En outre, il n'y a pas de « demande », au sens où P. l'entend, dans les introductions dialectiques, puisque c'est Aristote lui-même qui y détermine ce qui est endoxal ou non¹⁷.

Dans le chapitre IV, intitulé « l'attaque », P. rappelle à juste titre que la tâche première de la dialectique est la mise à l'épreuve et la réfutation des opinions. P. s'efforce de montrer que cette activité réfutative de la dialectique découle de la nature même de sa matière, en l'occurrence les *endoxa*. En effet, comme l'*endoxon* ne comporte en lui-même aucune évidence intrinsèque, son approbation passe inévitablement par le détour du dialogue, puisque le questionneur doit demander au répondant de reconnaître le caractère endoxal des opinions qu'il lui soumet ; or étant donné qu'il y a conflit entre les différents *endoxa*, il est inévitable qu'on cherche à tester, à éprouver, et éventuellement à réfuter, les opinions qui sont au centre de l'échange dialectique. Je ne puis cependant pas suivre P. lorsqu'il affirme que le dialecticien, en raison même du fait que sa principale activité est la réfutation, est « par nature un assaillant » (p. 148), qu'il est en proie à une véritable « fureur destructrice » (p. 137), que sa tâche consiste à « attaquer le plus brutalement possible » (p. 148 n. 60) la position adverse, et que « l'intention dialectique principale » consiste à « monter une attaque, la plus brutale et la plus dommageable possible » (p. 172). Réfuter une thèse est une chose, la réfuter en étant animé d'une « fureur destructrice » et en l'attaquant « le plus brutalement possible » en est une autre. Sur quoi P. se fonde-t-il pour attribuer à la dialectique, comme propriétés essentielles, l'hostilité et l'agressivité ? Force est de reconnaître que les arguments mis de l'avant sont bien fragiles et, ce qui est plus grave, qu'ils trahissent une profonde incompréhension de l'une des plus importantes dimensions de la dialectique aristotélicienne. Le premier argument constitue un nouvel exemple de paralogisme étymologique : de ce que le verbe « discuter » signifie, d'après son *étymologie latine*, « casser une chose à force de la secouer » (p. 136 n. 15), P. conclut

17. Sur toute cette question de l'émancipation de la dialectique par rapport au dialogue, cf. LeBlond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1939, p. 54.

que la dialectique est « nécessairement discussion, dans la force la plus grande de l'étymologie de ce terme » (p. 136). Mais ce n'est pas là le principal argument développé par P. Ce dernier voit en effet une confirmation de la justesse de son interprétation dans le fait qu'Aristote emploie le terme *ἐπιχείρημα* pour nommer et désigner l'argument dialectique. Ce terme ne serait rien de moins que « capital pour l'intelligence et la cohérence des *Topiques* » (p. 148 n. 60). P. traduit ce terme par « attaque » et le verbe correspondant par « attaquer » (cf. p. 148 n. 60)¹⁸ ; or « attaque » et « attaquer » ne sont pas, bien au contraire, les significations premières de ces termes, lesquels signifient plutôt, de façon usuelle, « entreprise » et « entreprendre ». Chez Platon, par exemple, les termes *ἐπιχειρεῖν* et *ἐπιχείρησις* – Platon n'emploie jamais *ἐπιχείρημα* – signifient toujours « entreprendre » et « entreprise » respectivement¹⁹. De plus, il y a longtemps que l'on s'est aperçu qu'Aristote emploie volontiers les termes *ἐπιχειρεῖν* et *ἐπιχείρημα*, en contexte dialectique, avec les significations respectives d'« argumenter » et d'« argument »²⁰.

On peut montrer sans peine que le parti pris de traduire *ἐπιχειρεῖν* par « attaquer » conduit à des absurdités. Je pense notamment à toutes les occurrences où *ἐπιχειρεῖν*, suivi d'un verbe à l'infinitif²¹, a manifestement le sens de « entreprendre de + infinitif ». Or il y a au moins deux passages traduits par P. où *ἐπιχειρεῖν* est ainsi employé. Voici comment il les traduit : « Réponds-lui que ce beau qu'il te demande n'est rien d'autre que l'or ; il sera embarrassé et ne s'attaquera même pas à te réfuter (*οὐχ ἐπιχειρήσει σε ἐλέγχειν*) »²² ; « En effet, ce d'où il y a lieu de conclure le contraire, c'est de là aussi que nous nous attaquons à formuler les objections (*τὰς ἐνστάσεις ἐπιχειροῦμεν λέγειν*) »²³. Comme la langue française ne lui permet pas d'employer « attaquer + infinitif », P. a cru contourner cette contrainte syntaxique en ayant recours à la forme pronominale, soit « s'attaquer à + infinitif ». Mais ce subterfuge n'abusera personne : *premièrement*, il saute aux yeux que dans ces passages le verbe *ἐπιχειρεῖν* gagnerait à être traduit, tout simplement, par « entreprendre de ». *Deuxièmement*, il n'échappe à personne que « s'attaquer à quelqu'un ou quelque chose » n'a pas du tout la même signification que « attaquer quelqu'un ». *Troisièmement*, il ne semble pas que la construction « s'attaquer à + infinitif » soit d'une parfaite correction syntaxique ; en effet, le verbe « s'attaquer » ne peut être suivi que d'un complément désignant une personne ou une chose, et non pas d'un verbe à l'infinitif.

18. Cf. aussi p. 149 : « Le choix de ce mot (sc. *ἐπιχείρημα*) est certes un témoin éloquent du fait qu'Aristote voit naturellement l'argumentation du dialecticien comme un assaut. » Cf. aussi p. 86 n. 48 et p. 151 n. 70.

19. Places, E. des, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964, xv-576 p.

20. Cf. Bonitz, H., *op. cit.*, 282b57-283a11.

21. Il s'agit d'une construction très courante (cf., entre autres, *Top.* VIII 5, 159a29-30 ; *Lachès* 184b, 189d, 190d, 197c, etc.).

22. *Hippias majeur* 289e, traduit p. 171.

23. *Premiers analytiques* II 26, 69b28-29, traduit p. 198.

Au reste, même si dans certains cas on a raison de traduire par « attaque » et « attaquer », rien n'empêche que ce soit alors dans un sens *figuré* qu'Aristote parle d'une « attaque ». C'est ainsi que l'on dit d'un convive qu'il « attaque » le plat de résistance, ou d'un violoniste qu'il « attaque » cette sonate, etc. Il y a plusieurs autres exemples, dans le vocabulaire dialectique des *Top.*, de termes qu'Aristote emploie dans un sens figuré. Je pense, entre autres, au terme *συκοφαντεῖν* et aux mots de même famille. A l'origine, le sycophante est la personne qui se fait un métier de calomnier ou d'accuser injustement, à l'Assemblée, des personnages politiques influents que certaines factions désirent éloigner des affaires de la cité. Ce n'est évidemment pas dans l'acception politique du terme qu'Aristote emploie, dans ses écrits dialectiques, le verbe *συκοφαντεῖν*²⁴. De même, il n'est pas nécessaire que le terme *ἐπιχείρημα*, employé en contexte dialectique, ait la signification militaire d'attaque.

Mais il y a une autre raison, beaucoup plus importante, pour laquelle je suis en complet désaccord avec cette interprétation qui fait de la dialectique aristotélicienne une activité essentiellement agressive. Il est en effet excessif d'affirmer de la dialectique aristotélicienne qu'elle « risque de vouloir *secouer* et *détruire* l'interlocuteur plutôt que la position examinée » (p. 149). La dialectique des *Top.* témoigne au contraire de l'effort constant, de la part du Stagirite, pour dédramatiser et « dépersonnaliser » l'échange dialectique²⁵. Il a échappé à l'attention de P., qui se targue pourtant d'être très sensible au vocabulaire employé par le Stagirite, qu'Aristote n'emploie pour ainsi dire jamais les termes *ἐλέγχος* et *ἐλέγχειν* dans les *Top.*, alors que chez Platon, on compte plusieurs dizaines d'occurrences de ces termes que l'on a coutume de traduire, en contexte dialectique, par « réfutation » et « réfuter ». Plutôt que d'employer le verbe *ἐλέγχειν*, Aristote utilise de préférence, et ce de façon systématique, les verbes *ἀνασκευάζειν* et *ἀναιρεῖν*²⁶. Si l'on considère que Platon n'emploie pas une seule fois *ἀνασκευάζειν*²⁷ et qu'il n'utilise jamais *ἀναιρεῖν* dans le sens de « réfuter »²⁸, nous sommes fondés à nous demander pour quelle raison Aristote a préféré ces verbes à *ἐλέγχειν*, dont le sens dialectique de « réfuter » est très bien établi chez Platon. Cette interrogation est d'autant plus pertinente qu'on s'accorde généralement à considérer que les *Top.* sont, pour leur plus grande part, une œuvre de jeunesse qui fut composée alors qu'Aristote faisait partie de l'Académie²⁹. Le Stagirite fut l'élève de Platon pendant quelque vingt ans (367-348) et, à ce titre, il n'était certainement pas étranger au vocabulaire dialectique qu'utilisaient les membres de l'Académie. Pourquoi, alors, Aristote

24. Cf. *Top.* VI 2, 139b26 et 35 ; VIII 2, 157a32 ; *RS* 15, 174b9.

25. À ce sujet, on lira avec profit l'article de Brunschwig, J., « Aristotle on arguments without winners or losers » dans P. Wapenewski, (éd.), *Wissenschaftskolleg Jahrbuch 1984/1985*, Berlin, Siedler Verlag, p. 31-40 qui, soit dit en passant, n'apparaît pas dans la bibliographie de P.

26. À la p. 138, P. présente *ἀνασκευάζειν* et *ἐλέγχειν* comme des synonymes, laissant ainsi entendre qu'Aristote utilise indifféremment les deux. Dans les faits, on dénombre plusieurs dizaines d'occurrences d'*ἀνασκευάζειν* dans les *Top.*, alors que les emplois d'*ἐλέγχειν* se comptent sur les doigts d'une main.

27. Cf. Brandwood, L., *A word index to Plato*, Leeds, Maney & Son, 1976, xxx-1003 p.

28. Cf. Ast, F., *Lexicon Platonicum* (1835), 3 vol., vi-880, 502 et 592 p. ; réimpression : New-York, Burt Franklin, 1969 et Places, E. des. *op. cit.*

a-t-il rompu avec le vocabulaire en usage dans les cercles de l'Académie ? La réponse à cette question exige au préalable un développement sur l'histoire du terme *elenchos*. L'évolution sémantique de ce terme est tout à fait exceptionnelle : ce mot signifie en effet « honte » chez Homère, et, quelques siècles plus tard, Aristote l'emploie avec la signification de « réfutation ». Les questions qui se posent à l'interprète sont donc les suivantes : est-il possible de retracer comment ce terme est passé d'une signification à l'autre ? Y a-t-il solution de continuité entre ces deux significations ? Dans une étude tout à fait remarquable, Leshner³⁰ a identifié les différents moments de l'évolution sémantique de ce terme : au départ, chez Homère, l'*elenchos* désigne la honte ressentie par le guerrier à l'issue d'une épreuve où il n'est pas parvenu à faire montre de sa valeur. Dans un second moment, le terme *elenchos* désigne l'épreuve elle-même où la personne doit faire la preuve de sa valeur. Si, à la suite de cette épreuve, l'individu échoue, il encourra inévitablement la honte. L'*elenchos* constitue en quelque sorte la pierre de touche qui révèle la véritable nature d'une personne ; c'est, en d'autres termes, la preuve qu'un individu possède, ou non, les qualités qu'il prétend posséder. La honte encourue à la suite d'un échec montre également que l'*elenchos* comporte une dimension personnelle, voire existentielle, extrêmement importante. J'ai montré ailleurs³¹ comment le terme ἔλεγχος en vient finalement à acquérir, chez Platon, le sens dialectique de « réfutation » ; mais ce terme ne perd pas pour autant sa connotation de honte ; en effet, le lien entre l'*elenchos* et la honte demeure très présent chez Platon³². L'individu réfuté, c'est-à-dire soumis à l'*elenchos*, ressent la honte, car il a la preuve qu'il ne sait pas ce qu'il croyait jusqu'alors savoir. L'*elenchos* socratique-platonicien conserve également une dimension morale et personnelle, car il a pour but de libérer l'individu des fausses croyances qui entravent la voie menant au savoir et à la vertu. Si Aristote emploie finalement les verbes ἀνασκευάζειν et ἀναιρεῖν de préférence à ἐλέγχειν, c'est parce que ces verbes sont neutres du point de vue de la morale ; autrement dit, ils n'impliquent pas, à la différence de ἐλέγχειν, une visée éthique. Aristote opère aussi une rupture avec la représentation traditionnelle de l'*elenchos*. En effet, la définition de l'*elenchos* qui ouvre les RS (« une déduction avec contradiction de la conclusion ») est exclusivement logique, c'est-à-dire qu'elle ne comporte plus aucune dimension éthique. Cette « dépersonnalisation » de la dialectique était déjà très évidente dans les *Topiques*, où Aristote conçoit la joute dialectique non pas comme l'instrument du perfectionnement moral des interlocuteurs, mais bien comme une espèce de gymnastique qui vise tout simplement à l'assouplissement intellectuel.

29. Cf. Huby, P. M., « The Date of Aristotle's *Topics* and its Treatment of the Theory of Ideas », dans *The Classical Quarterly*, XII N. S., p. 72-80 et Brunschwig, *Aristote : Topiques I-IV, op. cit.*, p. xc-xcvi.

30. Leshner, J.H., « Parmenides' Critique of Thinking. The Poluderis *Elenchos* of *Fragment 7* », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, II, 1984, p. 1-30.

31. Dorian, L.A., « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* » in *Revue philosophique de Louvain*, LXXXVIII, 1990, p. 311-344.

32. Cf. *Sophiste* 230c-d ; *Gorgias* 522d ; *Euthydème* 303d.

Les deux chapitres suivants – qui sont aussi les plus importants de l'ouvrage, en ce qui regarde, du moins, le nombre de pages – s'intéressent à l'« investigatoire » (σκέψις) et à la « probatoire » (πειρα) respectivement. P. établit une distinction très nette entre ces deux modes d'examen pratiqués par le dialecticien. L'investigatoire ne serait rien d'autre que la *διαλεκτική καθυ αὐτήν* (RS 34, 183a39), la dialectique en elle-même³³, en d'autres mots « la recherche où demande et réponse satisfont aux exigences de leur nature » (p. 154). La probatoire, quant à elle, correspondrait à la recherche « où, l'une des fonctions (sc. questionneur ou répondant) se jouant plus ou moins de travers, celui qui remplit l'autre devra, dans la même proportion, tourner l'examen contre son interlocuteur plutôt que contre la position examinée, dans l'espoir de l'amener à mieux assumer sa fonction » (p. 154). L'investigatoire, en somme, est la recherche dialectique telle qu'elle devrait être idéalement pratiquée par les deux interlocuteurs³⁴. Ceux-ci n'ont pas d'autre souci que d'accomplir au mieux leur *κοινὸν ἔργον*, leur « œuvre commune », soit une investigation poursuivie en commun d'un problème afin d'en trouver la meilleure solution possible. Mais lorsque l'un des deux interlocuteurs perd de vue cette « œuvre commune », et que des susceptibilités personnelles l'amènent à faire de l'obstruction et à entraver la recherche commune, l'entretien dialectique tombe alors du niveau de l'investigatoire à celui de la probatoire³⁵. La probatoire durera aussi longtemps que l'interlocuteur récalcitrant n'aura pas été ramené dans le droit chemin, l'œuvre commune, par son partenaire.

Cette distinction nette et franche entre la *σκέψις* et la *πειρα* se trouve-t-elle vraiment dans les *Top.* ou les *RS* ? Rien n'est moins sûr. Au reste, P. lui-même reconnaît que le texte d'Aristote autorise à peine que l'on distingue ces deux facettes de la dialectique : « dans la situation concrète, dialectique <= investigatoire > et probatoire sont intriquées l'une dans l'autre. *Pour les distinguer, il faudrait faire une certaine violence au texte d'Aristote et le découper d'une manière qui paraîtra artificielle* » (p. 160 ; mes italiques). Cet aveu candide de P. suffirait à lui seul à ruiner les fondements de la distinction qu'il tente d'échafauder ; mais ce n'est pas tout : un peu plus loin, P. reconnaît que l'investigatoire est une « situation idéale » qui est « rare », « éphémère » et même « invraisemblable » (cf. p. 207-208). Soyons clair : l'investigatoire décrite par P. n'a aucun fondement dans le texte aristotélicien ; elle est une espèce de dialectique idéale, une dialectique que P. appelle de ses vœux. Concrètement, l'un des rares textes des *Top.* où il est question de la *σκέψις* et de la *πειρα* est le suivant : « dans les réunions dialectiques, où l'on argumente pour le combat, mais en vue de la mise à l'épreuve et de l'examen (*μὴ ἀγῶνος χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως*), on n'a pas encore bien déterminé le but que celui qui répond doit viser, et quelles

33. Sur l'identification de l'investigatoire à la « dialectique en elle-même », cf. aussi p. 222 et 224.

34. P. parle aussi « d'une discussion saine (sic), proprement dialectique, strictement d'investigation » (p. 224).

35. Cf. p. 233 : « [...] la probatoire commence quand se superpose, au problème initial, un second problème : est-ce que l'interlocuteur répond ou demande bien, selon l'intention et le mode appropriés ? [...] le dialogue probatoire se superpose au dialogue investigatoire dès qu'il y a lieu, pour un interlocuteur, de suspecter la rectitude des intentions et la validité des procédés de son vis-à-vis, ces intentions et ces procédés fussent-ils, de fait, enracinés dans la plus saine dialectique. »

sortes de choses il doit ou ne doit pas accorder pour la défense bonne ou mauvaise de sa thèse » (*Top.* VIII 5, 159a32-36 ; tr. Tricot modifiée). Remarquons tout de suite qu' Aristote, loin d'opposer la *σκέψις* à la *πειρα*, semble au contraire les mettre sur un même pied, c'est-à-dire qu'il les emploie comme synonymes³⁶. De plus, ni *σκέψις* ni *πειρα*, contrairement à ce que laisse entendre P., ne sont des principes clés des *Top.* Outre que le nombre d'occurrences de ces termes est minime, ils ne sont définis nulle part dans les *Top.* Il faut en effet attendre les *RS* pour avoir une définition de la *πειραστική*³⁷. Immédiatement après avoir donné cette définition – sur laquelle je reviendrai dans un instant –, Aristote affirme qu'il a déjà été question des arguments peirastiques dans « d'autres livres » (*ἐν ἑτέροις* 165b7 ; *ἐν ἄλλοις* 165b10). Or il n'est pas facile de déterminer auquel de ses écrits Aristote renvoie au juste. Comme l'a déjà souligné Poste³⁸, le seul passage un peu étendu qui traite de la *πειραστική* est *RS* 11 (172a21-36) et il est évidemment impossible que l'expression *διώρισται ἐν ἑτέροις* (*RS* 2, 165b6-7) désigne un passage des *RS*. Poste conclut donc que le Stagirite fait ici référence à un ouvrage, aujourd'hui perdu, sur la *πειραστική*. Cette conclusion, qui était déjà celle de Barthélémy Saint-Hilaire³⁹ n'a, sauf erreur, été reprise par aucun des traducteurs récents des *RS* ; en effet, Pickard-Cambridge, Tricot et Forster indiquent tous que le texte visé est *Top.* VIII 5, texte que nous avons commenté un peu plus haut, où Aristote s'assigne comme tâche de préciser les règles à observer par ceux qui pratiquent la *σκέψις* et la *πειρα*. Or ces règles, telles qu'elles sont exposées en *Top.* VIII 5 à 14, concernent avant tout l'activité du répondant, alors que le passage de *RS* 2 renvoie plutôt au rôle de celui qui doit mettre son interlocuteur à l'épreuve, au rôle donc, du questionneur. Comme on le voit, il n'est pas du tout évident que les *Top.* s'intéressent à la *πειραστική*.

Enfin, et ce qui est plus grave, P. n'a visiblement pas saisi la nature et la fonction de la *πειραστική*. Cette dernière n'a absolument rien à voir avec l'espèce de pratique dont le but principal est de ramener à de meilleures dispositions celui des interlocuteurs qui, pour des motifs personnels et d'orgueil mal placé, perd de vue les nécessités du *κοινὸν ἔργον*. Si l'on se reporte à la définition de la *πειραστική* que donne Aristote en *RS* 2 – car, rappelons-le à nouveau, les *Top.* ne définissent pas la *πειρα* et ignorent même jusqu'au mot de *πειραστική* –, la peirastique est la mise à l'épreuve des *opinions personnelles* du répondant. La *πειραστική* conserve ainsi certaines caractéristiques de l'*ἔλεγχος* socratique ; en effet, à l'instar de l'*ἐξέτασις* menée par Socrate, la *πειραστική* aristotélicienne met à l'épreuve et réfute uniquement les opinions

36. Les quelques autres passages où il est question de la *σκέψις* et/ou de la *πειρα*, ne permettent pas non plus d'opérer la distinction que tente d'établir P. (cf. *Top.* VIII 5, 159a25-28 ; 11, 161a25).

37. Cf. *RS* 2, 165b4-6. P. a tort (p. 154 n. 5) d'établir une équivalence entre *πειρα* et *πειραστική* car ce dernier terme n'apparaît même pas dans les *Top.* Il est donc faux d'affirmer (p. 150) qu' Aristote a traité de la *πειραστική* en *Top.* VIII.

38. Poste, E., *Aristote on fallacies or the Sophistici Elenchi*, [texte, traduction libre et notes], Londres, MacMillan & Co., 1866, p. 7 n. 3 ; réimpression : New-York & Londres, Garland Publishing, 1987.

39. Barthélémy-Saint-Hilaire, J., *De la logique d'Aristote*, Paris, Ladrangé, 1838, tome I, p. 426.

admisses par l'interlocuteur (ἐκ τῶν δοκοῦντων τῷ ἀποκρινομένῳ, b4-5⁴⁰). La peirastique théorisée par Aristote ne souscrit toutefois plus aux visées éthiques de l'ἐλεγχος socratique. Enfin, alors que la peirastique, telle qu'elle est définie par le Stagiritte, relève de l'initiative exclusive du questionneur, P. (p. 231-232) la présente comme si elle pouvait être pratiquée indifféremment par le questionneur ou le répondant.

Après avoir exposé la pseudo-distinction entre σκέψις et πείρα, P. s'efforce de définir la « tâche pure (*sic*) du demandeur et du répondant, sans égard aux indispensables précautions probatoires » (p. 162). P. réserve à son lecteur une nouvelle « surprise », proprement renversante ; il soutient en effet que l'« attaque » – comprenons la « réfutation » – est l'œuvre commune du questionneur et du répondant, c'est-à-dire que le répondant doit collaborer étroitement avec le questionneur afin de permettre la réfutation de sa propre thèse. Ne perdons pas plus de temps qu'il n'en faut pour « réfuter » cette nouvelle extravagance. Au reste, P. s'appuie sur un seul texte d'Aristote pour prétendre que le rôle du répondant « est de garantir le caractère destructif des armes imaginées et proposées par le demandeur. Sa tâche, c'est d'accorder (διδόναι), c'est de poser (τίθεναι) toute matière sérieusement utile à la destruction de la position initiale » (p. 175)⁴¹. Le passage en question – que P. cite à plusieurs reprises en quelques pages (*cf.* p. 161, 164, 171, 172) – est le suivant : « Le rôle de celui qui interroge, c'est de conduire la discussion de façon à faire soutenir à celui qui répond les plus extravagants paradoxes qui sont la conséquence nécessaire de la thèse ; au contraire, le rôle de celui qui répond c'est de faire en sorte que ce qu'il dit d'absurde ou de paradoxal paraisse venir non pas de lui, mais résulter de sa thèse » (*Top.* VIII 4, 159a18-22 ; tr. Tricot). P. interprète ce passage comme si Aristote y encourageait le répondant à collaborer à la réfutation de sa propre thèse. C'est un contresens à peine compréhensible, puisque le sens de ce passage est tout à fait obvie : loin d'inviter le répondant à prêter main forte au questionneur, Aristote précise que si d'aventure le répondant est acculé au paradoxe, il doit faire en sorte que cet échec semble dû, non pas à une contre-performance de sa part, mais à la nature même de la thèse qu'on lui a demandé de défendre pour les besoins de la discussion. Au reste, la suite de ce passage – que P. cite de façon tronquée (p. 171 n. 59) – confirme largement mon interprétation : « Car, sans doute, y a-t-il une différence entre la faute qui consiste à poser comme point de départ ce qui ne doit pas être posé, et celle qui consiste à ne pas assurer la défense convenable de ce qui a été posé » (*Top.* VIII 4, 159a22-24 ; tr. Tricot). L'interprétation de tout ce passage ne doit pas perdre de vue que la thèse soutenue par le répondant n'est pas nécessairement une opinion personnelle. La tâche du répondant est donc de défendre le mieux

40. Cf. aussi Vlastos, G., « Elenchos and Mathematics : a Turning Point in Plato's Philosophical Development », *art. cit.*, p. 366.

41. Cf. aussi p. 166 : le répondant « fera, de pair avec le demandeur, tout ce qui est possible pour la (*sc. sa propre position*) réfuter, confiant que c'est la voie par où se manifesterait l'opinion à tenir » ; p. 167 : « La position initiale, donc, n'est pas la propriété du répondant, et ce dernier s'associe pleinement au demandeur pour l'assaillir. Le répondant porte toute la responsabilité d'attester la valeur endoxale des propositions du demandeur et de certifier leur férocité et leur caractère destructeur à l'égard de la position. À parler strictement, du reste, c'est lui qui réfute et qui détruit la position. »

possible la thèse qui lui échoit en partage. De deux choses l'une : ou bien le répondant parvient à mettre cette thèse à l'abri d'une réfutation, et il aura alors excellemment rempli son rôle de répondant ; ou bien, malgré tous ses efforts, sa thèse est réfutée, et il doit alors faire en sorte que la source des paradoxes mis en lumière par le questionneur paraisse être la thèse, et non pas lui-même. Si le répondant défend bien sa position, on ne lui imputera pas les paradoxes inadmissibles que l'ἐρώτησις aura révélés ; on les mettra plutôt au compte de la thèse, comme si ces paradoxes étaient inhérents à celle-ci. Le répondant qui n'offre pas de contre-performance ne pourra pas être tenu responsable des paradoxes qui découlent de la thèse.

Dans la conclusion de son ouvrage, P. cite à nouveau, pour la fustiger, l'affirmation de Brunschwig selon laquelle les *Top.* exposent les règles d'« un art de gagner à un jeu auquel personne ne joue plus »⁴² (1967, p. ix). Cette affirmation est rien de moins qu'une hérésie aux yeux de P., lui qui considère que les *Top.* « accompagnent le travail quotidien de l'intellectuel » (p. 367) et que « les préceptes livrés dans les *Topiques* répondent à des exigences qui s'imposent à toute vie intellectuelle, encore aujourd'hui » (p. 377).

Mais que faut-il penser de la thèse de la *connaturalité* de la raison et de la dialectique ? On dénombre, dans l'ouvrage de P., plusieurs dizaines d'occurrences du terme « naturel » et d'autres mots de même famille. Ainsi est-il question de la « sympathie naturelle de la raison qui justifie l'endoxe » (p. 73), ou encore du « recours à l'idée communément admise <qui> est quelque chose de naturel, et même une conséquence inévitable de la nature rationnelle » (p. 71). Je pourrais multiplier les exemples de passages qui affirment ainsi, sans rien démontrer, la connaturalité de la raison humaine et de la dialectique. Tout se passe comme si P. croyait qu'il suffit d'employer abondamment les termes « nature » et « naturel » pour instiller dans l'esprit de son lecteur la conviction qu'il y a bien une connaturalité de la dialectique et de la raison. Ne nous laissons pas impressionner, ni surtout abuser, par la fréquence exceptionnelle et excessive du mot « nature » et de ses dérivés, et tournons-nous plutôt vers les arguments, si tant est qu'il y en ait, qui démontrent cette connaturalité. Force est de constater, tout d'abord, que ces arguments sont fort peu nombreux. Le plus important, si je puis dire, est celui, martelé à plusieurs reprises, qui voit dans l'*endoxon* une affinité, naturelle il va sans dire, avec la raison, dans la mesure où l'*endoxon* correspond à une attente de la raison, c'est-à-dire à une opinion spontanée que forme la raison. Or comme je l'ai déjà expliqué, cet argument est irrecevable puisqu'il repose tout entier sur une fantaisie étymologique (cf. p. 43 n. 42). P. fournit-il d'autres précisions sur la façon dont il faut comprendre sa thèse que la dialectique est une puissance naturelle de la raison ? « La puissance dialectique, écrit-il dans l'un des rares passages où il tente de préciser sa pensée sur ce point, n'est pas innée à la manière des sens » (p. 75) ; en effet, poursuit-il, la dialectique « est une puissance plutôt acquise, comme la musique » (p. 76). Ces aveux de P., qui ont certainement dû lui coûter, suffisent, me semble-t-il, à ruiner sa thèse. Car, à moins de parler pour ne rien dire, la notion de « nature » (*physis*) désigne précisément, chez Aristote, une puissance

42. Brunschwig, J., *op. cit.*, p. IX.

interne de mouvement. L'être naturel est en effet celui qui possède en lui-même le principe du mouvement et du repos (cf. *Physique* II 1, 192b8 sq.). Or P. reconnaît lui-même que la dialectique n'est pas une puissance innée, mais bien acquise ; elle n'est donc pas naturelle, au sens aristotélicien du terme. Mais la comparaison avec la musique est, elle aussi, fort instructive ; P. m'accordera sans peine, du moins je l'espère, que la musique composée par les Grecs est *aujourd'hui* une musique que l'on ne joue plus ; ou, si par hasard on la joue, il n'échappera à personne qu'il s'agit d'une tentative de récréer ou de ressusciter une forme de musique qui appartient au passé. Il n'en va pas autrement avec la dialectique aristotélicienne : c'est une forme d'argumentation que l'on ne pratique plus, à moins, évidemment, que l'on n'organise des débats et des échanges codifiés qui s'inspirent des règles exposées par Aristote ; mais il s'agira alors de tournois artificiels et tout le monde reconnaîtra que l'on a tenté de raviver, pour le plaisir et pour un temps limité seulement, une forme d'argumentation dont il faut bien reconnaître qu'elle est tombée en désuétude.

On croirait la question réglée : la dialectique est une discipline acquise et elle ne peut pas, par conséquent, être « naturelle ». P. n'en est toutefois pas à une contradiction près, ainsi que nous le verrons à l'instant. Dans le chapitre consacré au lieu, on lit la thèse « innéiste » suivante : « [...] la science du lieu n'invente rien qui ne se trouve déjà dans l'activité dialectique naturelle. Le mot de Locke s'étend au raisonnement dialectique : « Dieu a donné aux hommes un esprit qui peut raisonner, sans être instruit des méthodes de syllogiser ». Les lieux existent d'abord et l'on s'en sert naturellement avant qu'Aristote ou un autre n'en parle. [...] La dialectique comme science donc, et spécialement comme science du lieu, décrit les lieux dont on se sert déjà, pour en favoriser un usage plus efficace » (p. 291). Ce passage nécessite plusieurs remarques : *premièrement*, le fait que P. présente la dialectique comme une science (cf. aussi p. 81-82) est tout à fait contraire à la position d'Aristote, qui prend toujours soin de distinguer la dialectique et la science (cf., entre autres, *RS* 2 ; II, 172a11-21). *Deuxièmement*, ce texte implique une conception plutôt singulière du lieu dialectique. A la différence de la très grande majorité des commentateurs, qui ont renoncé à expliquer le nom même de lieu (τόπος) à la lumière du lieu physique, P. croit que celui-là doit être compris en fonction de celui-ci. De même que les êtres physiques tendent spontanément vers un lieu qui leur est naturel et propre, de même la raison, lorsqu'elle est confrontée à un problème, se réfugie naturellement, c'est-à-dire spontanément, dans un lieu d'argumentation adéquat et approprié⁴³. Cette analogie revient donc à faire du lieu dialectique une formule de raisonnement et d'argumentation qui est innée. *Troisièmement*, si les lieux sont innés, alors personne ne les a créés ou inventés. Et c'est bien ainsi qu'il faut comprendre cette stupéfiante affirmation : « Les lieux existent

43. Cf. p. 288 : « [...] la raison, déplacée dans un problème, est naturellement attirée vers ce qui infère sa solution ; c'est ainsi qu'elle se voit replacée dans son lieu propre : la vérité ou l'endoxe médiat. [...] La chose naturelle tend vers son lieu propre, quand elle n'y est pas, et elle tend à y demeurer quand elle s'y trouve : c'est que ce lieu, mieux que tout autre, détient ce qui est requis en vue de son bien. De même, la raison tend naturellement et de préférence à se situer en certains lieux où elle peut reposer son jugement : là aussi, le motif en est que ces lieux sont davantage propices à assurer son bien, qui est de discerner la vérité ou, à défaut, l'endoxe. »

d'abord et l'on s'en sert naturellement avant qu'Aristote ou un autre n'en parle. » Aristote n'a donc pour seul mérite que d'avoir porté au langage et formulé des lieux d'argumentation qui non seulement lui préexistent, mais qui sont en fait innés. Si Aristote n'avait pas écrit les *Top.*, un autre aurait été élu secrétaire de la raison et aurait rédigé, sous la dictée de la raison éternelle, les *topoi* que celle-ci pratique de toute éternité et pratiquera encore pour des siècles et des siècles. Si les lieux dialectiques sont innés et connaturels à la raison, c'est donc tout au plus un hasard si l'auteur des *Top.* est Aristote. Or, faut-il le rappeler, le Stagirite se présente lui-même, au dernier chapitre (= 34) des *RS*, comme l'inventeur de la dialectique. Aristote s'enorgueillit en effet, dans ce texte à juste titre célèbre, d'avoir jeté les bases d'une discipline nouvelle, en l'occurrence la dialectique, dont il souligne avec insistance qu'elle n'existait pas du tout avant qu'il lui consacre une *pragmateia* destinée à la fonder (cf. 34, 183b16-184b8). La dialectique est donc si peu naturelle qu'Aristote la présente lui-même comme son *invention*.

En outre, c'est bien la thèse de l'innéisme des lieux dialectiques qui sous-tend et qui « justifie » l'emploi abusif, et le plus souvent illégitime, que P. fait des dialogues de Platon tout au long de son livre. La thèse de P. est bien simple, pour ne pas dire simpliste : si la dialectique est innée et naturelle, elle ne peut pas ne pas être une et identique, et ce, quels que soient les auteurs qui l'ont illustrée et qui en ont parlé. D'où, comme je le disais, l'utilisation fréquente, abusive et anhistorique que P. fait des dialogues de Platon. La thèse de l'innéisme et du caractère naturel de la dialectique contraint forcément P. à gommer et à minimiser l'importance des différences entre les dialectiques platonicienne et aristotélicienne⁴⁴, et ce, au mépris le plus absolu de toutes les études, pourtant bien connues, qui ont mis en lumière les différences fondamentales et insurmontables qui opposent la dialectique platonicienne à celle d'Aristote. On ne peut pas rêver d'une méthode qui soit plus anhistorique que celle de P., qui fait comme si on pouvait toujours illustrer la dialectique des *Top.* à l'aide des dialogues de Platon. Hélas ! l'espace me manque pour montrer à quel point ces illustrations sont pour la plupart illégitimes, tant elles donnent lieu à d'énormes contresens. Mais si les dialectiques de Platon et d'Aristote sont assez différentes pour qu'il soit impossible de les assimiler l'une à l'autre, le beau rêve d'une dialectique innée, naturelle et éternelle s'effondre aussitôt, et l'historien de la philosophie sera dès lors renvoyé à ce qui est sa véritable tâche, à savoir comprendre comment, sous un même nom, des penseurs ont pu élaborer des pratiques aussi différentes.

En conclusion, P. n'est pas parvenu à démontrer de façon convaincante que les *Top.* formulent les règles et les étapes que la raison suit naturellement lorsqu'elle cherche à résoudre les problèmes auxquels elle est confrontée. Rien ne justifie que l'on abandonne l'interprétation qui voit dans les *Top.* la codification des règles de tournois dialectiques scolaires, et donc artificiels, de sorte que les *Top.*, comme le dit si bien Brunschwig, « risquent de nos jours d'apparaître comme un art de gagner à un jeu auquel personne aujourd'hui ne joue plus ». A force de chercher la connaturalité de la raison humaine et de la

44. Cf. entre autres, p. 88 n. 62, p. 89 n. 64, p. 101 n. 5, p. 103 n. 11.

dialectique, P. n'est en fait parvenu qu'à dénaturer la dialectique aristotélécienne.

Département de philosophie
Université de Montréal