

1^{re} COURSCommentaire sur le I^{er} livre des Topiques.

Je crois que nous avons maintenant les éléments les plus indispensables pour aborder le premier livre des Topiques d'Aristote. La majeure partie de ce premier livre n'est elle-même qu'une introduction aux "lieux" proprement dits.

La traduction latine du texte des Topiques que vous avez devant vous est accompagnée de l'excellent commentaire littéral de Silvestre Maurus S.J. (1619-1687. Edit. Ehrle, Paris, 1885) ("A" renvoie au texte d'Aristote; "SM" au texte de Silvestre Maurus).

I. Prooemium La méthode dialectique, son sujet, son utilité et sa perfection. (chap. 1 et 2)

II. La matière du raisonnement dialectique: (c.3-9)

- a) la matière éloignée: les termes (c.3-7);
- b) la matière prochaine: les propositions (c.8-9).

III. Les parties subjectives du raisonnement dialectique: (c.10)

- a) l'induction;
- b) le syllogisme.

IV. Les instruments dialectiques: (c.11 et sq.)

- a) la position des propositions;
- b) la distinction de la signification des mots;
- c) la recherche des différences;
- d) la recherche des ressemblances, convenances et proportions.

Chapitre I: Définition et sujet de la dialectique.

n.1. La définition de la dialectique. Nous avons déjà analysé la définition donnée ici (cf. 10^e cours, p.1). Comme la logique démonstrative, la dialectique est essentiellement une méthode, et elle l'est même davantage, puisqu'elle est une méthode et quant à la doctrine et quant à l'usage: l'usage de la dialectique est lui-même une recherche. -- Le terme méthode désigne chez Aristote tantôt le méthode à suivre, soit dans la science, soit dans la recherche, tantôt la recherche elle-même. (cf. Bonitz, Index Aristotelicus, dans Aristoteli Opera, Berlin 1870, au mot *Διδαχή*). Dans ce traité, Aristote cherche la méthode de la recherche. La logique démonstrative est une méthode à suivre dans la science, la dialectique une méthode à suivre dans la recherche, et cette recherche n'est autre chose que la dialectique appliquée. Donc, la définition donnée ici est une définition de la dialectique comme doctrine; l'usage de cette doctrine consiste à "argumentari de omni propositio problemato etc." -- Nous avons vu l'importance de l'élément "de omni proposito problemato", qui met bien en relief la différence entre la logique démonstrative et la dialectique: celle-ci ne s'occupe pas simplement des problèmes de la dialectique doctrinale. Dans l'usage elle tente de résoudre des problèmes concernant tant l'ordre réel que l'ordre logique. Par son sujet elle est réellement transcendante, elle est à cheval sur l'ordre logique et l'ordre réel, bien que, même dans son exercice, elle ne s'étende adéquatement ni à l'un ni à l'autre, pour des raisons que nous avons déjà signalées. Si la dialectique appliquée pouvait atteindre jusqu'à la logique démonstrative, il s'ensuivrait que la logique pourrait se déduire d'elle-même, que les intentions secondes seraient fondées dans elles-mêmes et par conséquent premières: que la logique jouirait d'une parfaite autonomie vis-à-vis du réel. (cf. 9^e cours) -- Puisque la dialectique procède simplement "ex probabilitibus" (τὰ ἐνδείκνυτα), son discours ne peut pas engendrer la science, bien que la forme même du discours soit scientifique (dialectica docens). Le dialecticien doit donc se contenter d'être conséquent dans le discours même. Quant à la vérité, la conclusion reste en suspens, et sous ce rapport la dialectique reste dans l'état de recherche, que quo soit la vraisemblance de ses conclusions. "Quando autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet querenti adhuc manet via ad utrumlibet, et hoc contingit quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem et fidem, non autem scientiam: et sic rationalis processus distinguitur contra demonstrativum." (S. Thomas, de Trinitate, q.VI, a.1, c.) (Remarquez qu'Aristote emploie souvent le terme *ΔΙΟΙΚΗΣΙΣ* comme synonyme de *ΔΙΔΑΧΗ*, termes qu'il oppose à *ΦΥΣΙΧΩΣ* et à *ΔΙΕΙΔΗΣΗ*. Cf. Bonitz, Index Aristotel. Il en est de même chez saint Thomas pour les expressions "processus rationalis", "rationabilior", "probatur ratione", "rationes logicae". Donc, "probatur ratione" n'est pas synonyme de "demonstratur": il s'agit simplement d'une preuve dialectique laquelle n'est pas démonstrative.) -- Vu l'étendue que nous accordons à la dialectique, l'expression que nous rencontrons dans sa définition même: "disputationem sustinentes", semble restreindre la dialectique à l'art

de discuter en matière probable. Cependant, le texte grec dit *λόγον ωρχούτες*. Le terme *λόγος* est pris ici au sens de "ratio", "argumentum" et "ratiocinatio". (Cf. Bonitz, Index, au mot *λόγος*, II, 4, d.) S'agit-il vraiment de la disputation au sens rigoureux, i.e. dialogique? Voici la définition de la disputation en général: "actus syllogisticus unius ad alterum ad aliquod propositum ostendendum. nam per hoc quod dicitur 'unius ad alterum', tanguntur duae personae opponentis et respondentis, inter quas vertitur disputatio; etiam hoc additur ad differentiam ratiocinationis quam habet qui secum ratiocinatur. Ratiocinatio autem quae ad scipsum est, syllogismus dici potest, sive aliqua alia species argumentationis. Sed ratiocinatio quae est ad alterum, non solum est syllogismus vel argumentatio, sed disputatio; vertitur enim inter duos, scilicet inter opponentem et respondentem." (Opusc. de Fallaciis, attribué à saint Thomas; dans l'édition Mandonnet Opus. 43, édition Rom. 39, prologue et c. 1). Or, dans le livre VIII des Topiques, Aristote dit lui-même du travail du dialecticien: "hoc totum adversus alterum est; Philosopho autem et ei qui secum veritatem inquirit, curae non est, si vera sint et nota ea, ex quibus efficitur syllogismus, ..." (c. 1). Bien que la majeure partie des Topiques soit consacrée à l'art de la disputation, on peut se demander si les termes *λόγον ωρχούτες* de la définition que nous examinons en ce moment impliquent vraiment pluralité de personnes. Il est certain qu'un syllogisme probable est dialectique, et qu'il n'est pas de soi tourné vers une autre personne. Du reste, dans le De Sophisticis elenchis, Aristote distingue quatre genres d'arguments dialogiques: la disputation didactique ou doctrinale entre le maître et l'auditeur, la disputation dialectique (inter parcs), les disputations tentatives et sophistiques. (c. 2). Ne s'ensuit-il pas qu'il faut distinguer la dialectique de la disputation dialectique? C'est ainsi que les Anglais distinguent entre "dialectic" et "dialectics". Il me semble que le chapitre suivant confirmera cette distinction. Mais il reste à expliquer l'étroit rapport entre "dialectic" et "dialogue", entre le nom *διαλεκτική* et les verbes *διαλέγειν* et *διαλέγεσθαι*. La dialectique reste une discussion, même la dialectique que "quae ad scipsum est": elle implique toujours contrariété. Dans l'opinion l'intelligence est en quelque façon opposée à elle-même, elle est dans un état de fluctuation entre deux termes contraires, bien qu'elle s'incline davantage vers un terme que vers l'autre. Dans la recherche nous discutons avec nous-mêmes, nous mesurons le pour et le contre. La progression dialectique est une espèce de mouvement et le mouvement implique contrariété. Le dialecticien s'interroge, se fait des objections. Tout cela implique une dualité, un certain dialogue. Comme dit saint Thomas dans l'explication d'une doctrine de Platon: "Scientia enim est ab uno ad unum, scilicet de principiis ad conclusionem.... opinio enim est de uno ad duo, est enim de principiis ad conclusionem cum formidine alterius; et sic sunt ibi tria; principium, et duae conclusiones, una conclusa et alia formidata." (Comm. in de Anima, I, l. c. 4, n. 51) Cette dualité de la conclusion dialectique, laissant l'intelligence en suspens, est le point de départ d'une recherche d'équilibre subséquente, etc. Mais alors, pourquoi Aristote met-il un rapport si étroit entre la dialectique et la disputation dialectique proprement dite, à tel point qu'on peut se demander s'il ne les a pas conçues comme inséparables? C'est que dans le fait la dialectique a lieu le plus souvent dans cette disputation dont elle tire son nom, et c'est là qu'elle manifeste toute sa fécondité. Nous avons naturellement besoin de nous appuyer sur les autres, surtout en matière discutable, dans l'instabilité de la recherche. Le dialecticien cherche le contradicteur. Comme il désire se rapprocher de la certitude autant que possible, il ne se lasse pas de mettre à l'épreuve ses opinions en les soumettant aux autres. Une autre raison sera donnée au n. 6. Qu'il suffise pour le moment de signaler le rôle essentiel que joue cette disputation en science expérimentale. Les revues scientifiques sont un instrument de cette dialectique. On peut même appeler dialectique le rapport entre le savant et la nature qu'il ne cesse d'interroger. Les réponses de la nature ne sont jamais absolument déterminées: elles suggèrent de nouvelles théories, et celles-ci de nouvelles expériences. -- Ces considérations encore superficielles nous permettent d'entendre la conception dialectique de la nature qui remonte à Héraclite. ("La contradiction est le levier du devenir". "Le conflit est père de toutes choses.") "Homère avait tort de dire: 'Fuisse la discordie s'éteindre entre les dieux et les hommes!' Il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction de l'Univers; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient.") Nous retrouvons cette même conception dans le matérialisme dialectique contemporain qui transpose dans la nature le processus de la pensée dialectique. Voici comment est décrite cette dialectique par le marxiste contemporain, V. Adoratsky, dans "Dialectical materialism": "The essence of Marxism is materialist dialectics. Lenin called materialist dialectics 'the living soul of Marxism', 'its fundamental theoretical root'.... In ancient Greece, dialectics was the name given to the art of disputation. It was considered that in the course of an argument, rich in fertile ideas, the opinions of the disputing parties underwent a change and that something new and of a higher nature resulted. By analogy, all motion by means of contradictions came to be called dialectics. This was the sense in which Hegel used the term. He believed that motion was universally produced in this way, i.e. by a conflict of contradictions, the negation of the old and the creation of the new. That is how development takes place. But the dialectics of Hegel are idealistic. It is the movement of thought that lies at the root of his whole philosophy. Marx, on the contrary, employed dialectics

materialistically. He created dialectic materialism. Materialist dialectics is the general movement and development caused by the conflict of contradictions that takes place throughout the universe both in nature and in society, and which is reflected in human thought. Dialectic materialism is the philosophy and method of revolutionary Marxism-Leninism, an instrument for the study and transformation of everything that exists. Dialectic materialism is not confined merely to theoretical study: it involves practical revolutionary action. Dialectical thought strives to achieve a complete and all-embracing conception of phenomena. Every expressed opinion is more or less one-sided." (pp.23-23)

n.2 Le sujet de la dialectique. Nous avons dit tout à l'heure que par son sujet la dialectique est vraiment transcendante. Mais il s'agit ici (SM) du sujet propre de la dialectique en tant que méthode de recherche, de la dialectique doctrinale, et non de la "materia circa quam" de la recherche, i.e. "de omni probante". -- L'on ne voit pas tout de suite le lien entre les n.1 et 2. (A). Après avoir dit le but de ce traité par la définition de la dialectique (n.1), il en déduit comme conséquence (n.2) "Primum igitur (*μτ. τ. οὐρ*) dicendum est quid sit syllogismus etc." Cependant, comme l'indique SM, la définition donnée implique le moyen terme: "argumentatio". Ce qui est sous-entendu par Aristote, c'est que "omnis argumentatio reducitur ad syllogismum" (SM), soit le raisonnement par l'induction, par l'exemple, par l'abduction, par l'objection, l'enthymème, etc., comme il avait établi dans les Premiers Analyt., livre II, c.23 et suiv. (SM renvoie au c.29, mais la division du texte suivie par lui ne correspond pas toujours à celle de l'édition Bekker que nous suivons pour les références aux autres œuvres d'Aristote). Ce procédé habituel d'Aristote n'est pas de nature à faciliter la lecture: il ne suffit pas de lire Aristote, il faut l'étudier, et saint Thomas nous en donne le meilleur exemple et aussi le plus humble dans ses commentaires sur le Philosophe. Et vous voyez aussitôt l'utilité du commentaire de SM.

n.3. Définition du syllogisme en général et du syllogisme démonstratif. Ici, comme dans les Premiers Analytiques (I, 1, 24b15-20) Aristote définit le syllogisme "un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données." Le syllogisme est démonstratif lorsque ses prémisses sont "vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et dont elles sont les causes. C'est à ces conditions, en effet, que les principes de ce qui est démontré seront aussi appropriés à la conclusion. Un syllogisme peut assurément exister sans ces conditions, mais il ne sera pas une démonstration, car il ne sera pas productif de science." (Post. Anal., I, 1, 71b20-25) Comme dit Aristote dans ce n.3, tout syllogisme démonstratif ne doit pas être immédiatement constitué de prémisses premières (et immédiates), il suffit que la prémissse soit démonstrativement réductible à une prémissse première et immédiate. Une conclusion scientifique peut être prémissse dans une nouvelle démonstration. (Au terme général "syllogismo" on peut substituer "raisonnement").

n.4. Définition du syllogisme dialectique. Le syllogisme est dialectique lorsque sa conclusion est le résultat de prémisses probables. Notez bien qu'Aristote oppose ici la vérité à la probabilité, la prémissse vraie à la prémissse probable. Mais il oppose aussi la prémissse démonstrative à la prémissse probable parce que la démonstrative est "première". Cette opposition soulève une difficulté. Dans les Seconds Analytiques (I, c.33, 89al) Aristote dit lui-même que "l'opinion est l'appréhension d'une prémissse immédiate et non-nécessaire". Et nous voyons tout de suite qu'il doit y avoir des opinions immédiatement appréhendées, des opinions qui soient des prémisses premières et immédiates, puisque l'opinion est irréductible à des premiers principes vrais ou à la science. Or, si nous regardons de près le texte d'Aristote la difficulté n'est qu'apparente: il n'oppose pas les termes "vrai", "premier", "immédiat" séparément. Les prémisses du syllogisme démonstratif sont vraies et premières: "vraies" et "premières" sont inséparables pour la prémissse démonstrative. Mais cela n'implique pas que ces termes ne soient séparables pour la prémissse dialectique: celle-ci peut être "première, et immédiate" en tant que probable. -- Quant à la phrase "Sunt autem vera et prima...", Aristote y indique la totale indépendance des prémisses démonstratives: leur valeur est absolument inconditionnée, elles sont vraies et premières. Leur conclusion est vraie, mais non première.

n.5. Les principes des sciences. C'est pourquoi il ne faut pas demander la raison des principes, mais chacun doit s'imposer par lui-même. Et notez bien que "fide dignum" ne peut pas être séparé du contexte "vera et prima": ils sont dignes de foi, i.e. d'adhésion, en tant que "vera et prima". Sans le contexte la signification de "fide dignum" resterait indéterminée. Les principes probables aussi sont "fide digna", non comme "vera et prima", mais comme "probabilia".

Or pourquoi ajoute-t-il "quae non ab aliis sed a seipsis fidem habent"? Si certains principes dialectiques sont premiers et immédiats, pourquoi cette opposition, cette précision? Dans son commentaire sur ce passage des Topiques, saint Albert le Grand identifie le probable avec le vraisemblable: "Probabilia autem (ex quibus fit syllogismus dialecticus) sunt verisimilia". (Lib. I, tract. I, c.2, Opera Omnia, edit. Vivès, Paris 1890,

vol.ii,p.241a). Cette assimilation est justifiée par un passage de la Rhétorique d'Aristote, I.1,c.1,1355a14. (SM,art.3,n.11). Cette assimilation du probable au vraisemblable implique que la probabilité est une certaine adéquation de l'intelligence aux choses. Comme le P.Régis l'a très bien établi dans son étude sur "L'Opinion selon Aristote" (Ottawa 1935,pp.81-88), tel est le sens aristotélicien de la probabilité. En effet, de même qu'il faut distinguer entre la science, le nécessaire son objet, et la vérité adéquation entre l'intelligence et la chose; de même il faut distinguer entre l'opinion (*δόξα*), laquelle n'est autre chose que l'adhésion même de notre intelligence (assensus alicujus rei cum formidine partis oppositae), le phénomène ou l'apparence d'être (*πρώτον περού, δοκούνται*) domaine de l'opinion, et le probable proprement dit (*τύχος ποντίον*) qui est le semblable du vrai (*τύχη οὐδοτον τίς ἀποτελεῖται*). "Puisque le probable est le 'semblable du vrai' et que ce dernier est une adéquation de l'intelligence et des choses, l'*τύχος ποντίον* ne peut être qu'un rapport d'adéquation à ce qui n'est que le semblable de l'être, au *οὐδοτον*, à ce qui semble être." (P.Régis,p.85) Mais la définition de la vérité "adaequatio rei et intellectus" comprend et la vérité formelle ou logique et la vérité fondamentale ou transcendante (appelée aussi ontologique). La vérité formelle appartient intrinsèquement à l'intelligence en tant que celle-ci atteint adéquatement les choses, elle ne se dit des choses que par dénomination extrinsèque. La vérité fondamentale au contraire est intrinsèque aux choses, elle est le fondement et l'objet de la vérité formelle. Dans le cas de la probabilité nous pouvons faire une distinction semblable: nous pouvons considérer la probabilité de la chose, nous pouvons également la considérer comme une certaine adéquation de l'intelligence à cette chose. Mais le cas de la probabilité est infiniment plus complexe. Il est en effet des choses nécessaires en elles-mêmes, mais qui nous paraissent simplement probables; mais il en est aussi qui sont en elles-mêmes simplement probables. (Cf. saint Thomas, comm. in Post.Anal., I, lect.44, nn.5-8; s.Albert, loc.cit.) Dans ce dernier cas une connaissance speculative certaine de ce qui sera en fait est impossible, contradictoire. Cependant, si nous nous contentons d'énoncer cette probabilité ontologique, le jugement que nous faisons n'est pas simplement probable, il est parfaitement vrai. En sorte qu'il peut y avoir probabilité du côté de la chose, et vérité formelle dans l'esprit au sujet de cette probabilité ontologique. Mais ce cas idéal ne se présente pas pour nous, quant à la parfaite connaissance de la probabilité objective, il est le privilège des esprits purs. (Cf 10e cours, p.6). Comme on y rejoint suffisamment les choses, ce cas n'est pas du domaine de la dialectique. Quant à nous, nous ignorons toujours la mesure exacte de la probabilité objective, la valeur de nos prédictions probables est toujours conditionnée par l'hypothèse d'un système clos, hypothèse qui ne sort jamais tout à fait de l'ordre logique. En sorte que la probabilité revêt pour nous toujours un caractère dialectique, et par conséquent elle ne nous fait jamais dépasser les confins du logique. Est-ce dire que notre probabilité n'a aucune contre-partie de la vérité fondamentale ou ontologique? S'il en est ainsi, il n'y aura pas davantage une contre-partie pour la vérité formelle. Remarquons tout de suite que s'il existait un parfait parallèle entre la vérité et la probabilité, il n'y aurait pas de probabilité. Pour mettre en relief toute la complexité caractéristique de la probabilité, considérons cet exemple: dans le temps qu'il fait en ce moment nous voyons la probabilité d'une tempête prochaine. Ce jugement peut être considéré à plusieurs points de vue. Il peut vouloir dire "Les signes du temps qu'il fait en ce moment sont certainement signes de la probabilité d'une tempête", et si nous étions des esprits purs, nous pourrions déterminer exactement cette probabilité, et dans ce cas le jugement serait parfaitement vrai; mais, sous ce rapport précis, le jugement ne porte pas sur la tempête en tant que prochaine. Le jugement qui porte sur la tempête en tant que prochaine ne peut être que probable, sans quoi la tempête prochaine serait vraiment prochaine, donc nécessaire. Ce qui donne lieu à un paradoxe assez étrange: pour rejoindre d'une manière tentative le réel futur nous sommes obligés de rentrer dans l'ordre logique. Nous établissons un certain rapport d'adéquation entre le temps qu'il fait maintenant et une tempête "prochaine probable". Il est facile de montrer le caractère logique de ce dernier terme du jugement qui porte sur la tempête prochaine probable en tant que prochaine. En effet, si la tempête est prochaine, elle n'est pas probable, si elle est probable elle n'est pas prochaine; si elle est les deux, "prochaine probable", où il s'agit de la probabilité vraie et par conséquent présente seulement, probabilité qui ne rejoint pas vraiment l'avenir, qui ne prétend pas le rejoindre, qui ne l'attend pas, comme si elle cherchait dans l'avenir une confirmation; ou il s'agit de la probabilité qui tend à rejoindre l'avenir, et alors la tempête prochaine probable est réellement impossible, elle reste dans l'ordre logique. Par conséquent, la contre-partie de la vérité ontologique comporte un certain rapport d'adéquation entre un terme réel (le temps présent) et un terme logique (tempête prochaine probable), lequel ne se rattache adéquatement ni au présent ni à l'avenir, il est suggéré par le présent, il suggère simplement l'avenir, suggestion de l'avenir qui est cependant la raison pour laquelle ce terme reste logique. Notez d'ailleurs que le "certain rapport d'adéquation" dont je viens de parler n'est nullement la contre-partie de l'adéquation de la vérité ontologique, il est plutôt sous-jacent à cette contrepartie, et le terme logique de cette adéquation sous-jacent est justement l'élément qui empêche cette contrepartie d'être plus qu'une ressemblance de la vérité ontologique. Si nous poussions plus loin notre analyse, nous verrions que les

contre-parties de la vérité ontologique et de la vérité formelle, sont une espèce de mélange confus de la vérité ontologique et de la vérité formelle, et grâce à cette confusion, la probabilité dialectique ressemble étrangement mais négativement à la vérité divine à la fois formelle et ontologique. Rappelons-nous l'adage "imperfecta perfecte, perfecta imperfecte." - Mais ces considérations ne rejoignent pas suffisamment le problème posé au numéro 6. Aristote dira: "Probabilia autem sunt quae videntur omnibus, vel..."; et s.Albert: "Probabilia sunt verisimilia". Et par là ils semblent dire que la vraisemblance est le motif de l'adhésion de notre intelligence: nous adhérons davantage à telle alternative parce qu'elle a l'apparence du vrai: la vraisemblance serait la cause de notre adhésion. Cette similitude de la vérité, raison de notre assentiment, explique en quel sens le probable "non habet fidem a scipso". Ce probable, nous ne l'atteignons qu'à travers des signes, signes qui suggèrent une limite - la vérité; signes et limite que nous distinguons bien de ce que nous disons probable: la vérité-limite nous permet de saisir le probable comme simplement probable; nous ne pouvons saisir le probable ainsi entendu, sans le rapporter au vrai et sans le distinguer du vrai, de même que nous ne pouvons connaître le contingent comme contingent qu'en l'opposant au nécessaire. Et sous ce rapport déterminé le probable est conditionné par la vérité, de même que le contingent est conditionné par le nécessaire, et quant à son être et quant à l'intelligence. Si nous ajoutons à tout cela l'interprétation donnée par saint Albert (interprétation qu'il attribue aux commentateurs arabes), où il insiste sur le rôle des "signa verisimilitudinis", et sur le fait que tous ne sont pas également capables de saisir les implications de ces signes suggestifs du probable, nous disposons au moins de quelques éléments essentiels à la justification de la teneur du texte d'Aristote.

n.6. Les principes probables. Les principes dont est constitué le syllogisme dialectique sont ceux qui paraissent probables soit à tout le monde, soit au grand nombre, soit aux sages, à tous les sages ou à plusieurs, aux plus renommés et aux plus célèbres d'entre eux. -- Assurément cette description paraît assez extrinsèque. Mais nous aurions tort de l'isoler de son contexte. Aristote venait de dire la propriété des premiers principes du syllogisme démonstratif: ils sont absolument inconditionnés: tout homme en a l'intuition (intellectus), bien que la seule minorité sache les exprimer et en tirer des conclusions vraies. Mais dans le cas des principes probables il en est tout autrement: ils ne sont pas nécessairement d'expérience commune: pour les saisir il faut des qualités spéciales. La saisie des principes probables dépend de certaines dispositions du sujet, de notre situation et de notre expérience particulières. Et sous ce rapport, en plus de ce que nous en disions au numéro précédent, les principes probables sont vraiment conditionnés. Ils ne sont pas également l'affaire de tout le monde, et quand même il existe certaines choses qui paraissent probables à tout le monde, encore faut-il voir s'il agit d'un domaine où les opinions de tout le monde sont valables, comme il sera précisé dans la suite. -- Mais la plus grande difficulté soulevée par cette description, c'est qu'elle paraît confondre le probable avec le croyable. Ne semble-t-il pas dire que "le probable est acceptable lorsqu'il paraît tel aux sages, parce que les opinions des sages font autorité? Dans ce cas, n'acceptons-nous pas ces principes "propter auctoritatem dicentis"? et le syllogisme dialectique peut-il être constitutus? Les principes crus? Cependant le probable n'est pas cru par celui qui le saisit comme probable. Par conséquent il me semble qu'il faut voir dans cette description deux choses. Nous avons déjà dit la première: la saisie du probable requiert certaines dispositions particulières, et une expérience qui n'est pas de soi le fait de tout le monde, et sous ce rapport la saisie du probable comme probable est conditionnée. Tel est le probable considéré absolument. Et il est non moins évident que celui qui saisit ainsi les probables peut en faire des syllogismes proprement dialectiques. Mais Aristote semble vouloir dire aussi (c'est du moins ce que pense SM,n.6) que nous pouvons construire des syllogismes dialectiques avec ce qui paraît probable aux autres, pourvu que ces autres soient compétents en la matière. Ceci comporte évidemment un élément de croyance: la probabilité elle-même n'est pas le motif de notre adhésion. Comme dit Jean de S.Thomas: "manifestum est opinio distingui a fide specie, tum ratione medii, quo movetur, scilicet fides propter auctoritatem dicentis, opinio ex probabilitate rationum; tum ex modo, quo movetur, scilicet fides cum assensu ex electione voluntatis, opinio cum formidine ex parte rationum." (Curs.Phil.,T.I,807,a 28) Comment se fait-il que le dialecticien peut se permettre de faire appel à la croyance? Dans les Topiques Aristote insiste sur la nécessité de trouver une grande abondance de raisons: "copia rationum". Et saint Thomas nous en donne la raison dans la Question Disputée de Virtutibus in communis: "quanto actio agentis est afficior, tanto velocius inducit formam; et ideo videmus in intellectualibus, quod per haec demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiriuntur plures propter eorum debilitatem." (a.9,ad11) (Notez bien ce caractère extrêmement paradoxal de la dialectique laquelle tend à se rétrécir dans son expansion même. Ainsi, plus nous pouvons apporter d'arguments en faveur d'une opinion, plus cette opinion devient déterminée: le terme de la progression, de la prolifération dialectique, doit devenir de plus en plus déterminé et unique à proportion que les raisons dialectiques se multiplient. La dialectique tend vers l'un par le multiple. Ce multiple est essentiel à la dialectique, il ne l'est pas dans le cas de la science envisagée purement comme telle.)

Où faut-il chercher ces raisons? Partout où l'on peut en trouver. Mais on ne les trouve pas n'importe où. Et justement un traité de dialectique doit nous indiquer les endroits ("scdes") où nous pouvons les trouver. C'est exactement ce que nous dit Aristote dans sa description des probables, principes du syllogisme dialectique. Et il existe des raisons pour lesquelles tel ou tel endroit est privilégié en telle ou telle matière. Ces endroits méritent notre considération. Nous y trouvons des opinions: en les considérant nous nous appliquons à les faire nôtres. Il ne suffit pas de croire aux opinions que nous y rencontrons. Et pourtant, il n'est pas toujours possible d'être mû par la probabilité intrinsèque des raisons utilisées en dialectique. P.ex., un théoricien de la physique lit dans une revue qu'un expérimentateur a découvert telle constance. Le théoricien fait figurer cette constance dans l'élaboration d'une théorie. Cette constance il est bien obligé d'y croire, puisqu'il n'a pas assisté à l'expérience qui l'a suggérée. La croyance devient ainsi un élément très important en dialectique appliquée. Mais, bien qu'elle soit un "quasi per se accidens" de la dialectique, elle n'en est pas un constitutif essentiel. Et cette nécessité nous fait voir en même temps l'indigence de la dialectique: elle est obligée de recourir à des moyens qui sont par leur nature même étrangers à la dialectique. Et ceci nous fait songer à la théologie surnaturelle humaine qui se sert "ministerialiter" de la philosophie. Mais en théologie c'est la foi qui se sert de la raison; en dialectique, la raison se sert de la croyance.

n.7. Le syllogisme éristique ou contentieux. La distinction que fait Aristote entre la probabilité et l'apparence de probabilité est appuyée (comme l'indique SM: "sed requiritur ulterius, ut videatur vera plerisque vel sapientibus, ut explicatum est") sur le caractère conditionné de la saisie du probable. Pour mieux voir toutes les implications de cette position on la peut comparer à celle de Descartes, Discours de la méthode, I^e partie: "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses." La signification de "bon sens" reste parfaitement indéterminée, malgré la précision apportée par "la puissance de bien juger..." Mais cette indétermination répond au dessin de Descartes qui veut si parfaitement dépuiller l'intelligence de toute l'armature des habitus jusqu'à cette parfaite indétermination originelle et commune à tous les hommes, afin de pouvoir faire, en partant de cette indétermination, toute l'armature de la science, grâce à la méthode qui nous apprend à bien appliquer le bon sens. (Lorsque nous disons que l'intelligence humaine est originellement à l'état de pure potentialité, nous n'excluons pas par là les dispositions antécéduentes qui rendent les uns plus intelligents que les autres. Cf. Ia, 2. 85, a.7) Mais ce qui nous concerne ici plus immédiatement c'est le fondement qu'il assigne à la diversité des opinions. Certes, dans le domaine de la science proprement dite, il n'est nullement important de savoir si celui qui démontre est intelligent ou non, pourvu qu'il démontre. Mais dans le domaine de la probabilité il en est tout autrement: le degré d'intelligence, le tempérament, l'expérience, la situation etc. conditionnent essentiellement la saisie même du probable. La diversité des opinions peut dépendre de circonstances purement extrinsèques, mais elle dépend aussi des dispositions intellectuelles particulières aux individus. Ce n'est donc pas pour des raisons purement secondaires que les hommes ne sont pas tous d'accord dans le domaine de l'opinable.

n.8. Le syllogisme pseudographique. Le syllogisme pseudographique est une espèce de paralogisme. On distingue entre le "paralogismus communis" et le "paralogismus disciplinae" ou "scientiarum proprius". Pris au sens général, le paralogisme est un syllogisme qui pêche dans la forme. (cf. S.Thomas, Comm. in Post. Anal., I, lect. 22, n.2) Par contre: "paralogismus disciplinae non peccat in forma, sed solum in materia, et circa propria, non circa communia." (ibid., lect. 27, n.7) Or, la dialectique ne procède pas "ex propriis alicujus scientiae" mais "ex principiis communibus". Donc, le "paralogismus disciplinae" (appelé aussi pseudographique pour la raison donnée par SM) n'est pas opposé au syllogisme dialectique. Le syllogisme contentieux du sophiste est par rapport au syllogisme dialectique ce qu'est le syllogisme pseudographique par rapport à une science déterminée. "Proportionaliter syllogismus dialecticus et sophisticus seu contentiosus convenient in hoc, quod procedunt ex communibus; differunt in hoc, quod dialecticus procedit ex probabilibus et concludit, sophisticus seu contentiosus vel procedit ex iis, quae videntur probabilia et non sunt probabilia, vel videtur concludere et non concludit. Convenient igitur syllogismus pseudographus et contentiosus in hoc, quod uterque est solum apparens; differunt, quod pseudographus procedit procedit ex propriis alicujus scientiae, contentiosus ex communibus dialecticis." (SM, comm. in I Elench., c. 10, n.9). L'importance de cette distinction sera mise en évidence dans la suite quand il sera question de l'unité de la dialectique.

n.9. (voir texte A). Je vous conseille quand même de consulter Jean de S.Thomas (Curs. Phil., T.I, pp.59, a et b; 196 a, 198a; ou J. Maritain, Eléments de Philosophie, Petite Logique, pp.188-195) sur le fondement de la distinction entre le syllogisme démonstratif et le syllogisme probable; la distinction entre la conséquence formelle et matérielle, bonne et mauvaise, entre la conséquence et l'argument. "Sed in hac parte fallimur et aequivocamur, si existimamus idem esse consequentiam et argumentum, quae tamen longe differunt, quia argumentum pertinet ad probationem, consequentia vero ad ipsam illationem et formam consequendi unum ex altero. Probatio autem potest esse evidens vel probabilis, et ideo syllogismus ex parte materiae consideratus et posteriori- sitice seu ex parte probationis dividitur in demonstrativum et topicum, non autem priori- stice et ex parte formae." (J.S.TH., Curs. Phil., T.I, p.197 a 11-25). Nous traiterons de la distinction entre le syllogisme hypothétique et le syllogisme dialectique au p.10.