

L'INCERTITUDE DE L'OPINION

Bibliographie indicative :

S. MANSION, « La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, 47, 1949, p. 169-202.

M. DIXSAUT, « Aristote parricide, Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », in I. Tsimbidaros (dir.), *Platon et Aristote, dialectique et métaphysique*, Ousia, 2004, p. 71-99.

P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 1^{ère} partie, chapitre 3 : « dialectique et ontologie ou le besoin de philosophie », p. 251-302.

S. MANSION, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, livre I, chapitre 6 : « la connaissance d'opinion ».

L. COURNARIE, « jalons sur la croyance », *Philopsis*.

Cf. également P. ENGEL, « Les croyances », *Les Notions de philosophie*, II.

Autres pistes possibles :

MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible* : la primauté de la « foi perceptive ».

KANT : É. Weil, *Problèmes kantien*s ; G. Pascal, *Pour connaître Kant*, p. 195 : sur l'incertitude de la terminologie kantienne relativement à la formule célèbre de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance »; cf. L. Cournarie, art. cit., p. 12.

POPPER, *La Logique de la découverte scientifique*, I, 1, 8, p. 41sq. pour une critique de la notion de certitude.

Introduction.

« Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής. »

« Apprends donc toutes choses,
Et aussi bien le cœur exempt de tremblement
Propre à la Vérité à l'orbe pur,
Que les opinions des mortels, dans lesquelles
Il n'est rien qui soit vrai ni digne de crédit. »

Poème de PARMÉNIDE, Fragment 1, 28 à 30.

La distinction entre croyance et opinion ne va pas de soi et on oublie même parfois l'opinion comme mode spécifique de la croyance L'opinion se définirait toutefois comme moment subjectif de la croyance : « À la différence d'un savoir ou d'une connaissance, qui sont en principe absolument vrais, la croyance comme opinion est plus ou moins vraie¹ ».

L'incertitude est certes un contraire de ce qui est certain, mais cette incertitude, par la contradiction de la certitude, ne trouve pas immédiatement un sens ferme et délimité. La certitude pourrait de même être seulement apparente, mais il suffit d'en faire un critère de

1. P. Engel, art. cit. p. 10.

vérité pour ensuite également énoncer des critères de la certitude d'un savoir, comme la clarté et la distinction. La vérité peut être *index* d'elle-même, pas l'opinion et rien ne garantit que l'incertitude s'indique elle-même : il faut faire un effort pour douter, pour que l'incertitude ait un effet effectivement critique. La dimension mentale ou psychologique de la croyance et la dimension propositionnelle ou objective s'articulent dans le tenir-pour-vrai², assentiment, consentement ou jugement. On retrouve ici le problème de la « volonté » (cf. Pascal, *De l'esprit géométrique*, III, 2 par exemple) : on ne peut pas faire la distinction entre la part volontaire et la part involontaire de l'assentiment, entre ce qui relève d'une disposition à agir et ce qui relève d'un acte de l'esprit. Pour Descartes, c'est une « passion » que d'« apercevoir qu'elle veut³ » (*Les Passions de l'âme*, I, 19). On ne peut pas faire efficacement le tri entre les croyances, du moins pas directement. Ce qui est toujours sous-entendu, c'est que la croyance peut relever de la vérité. Pour Platon, vrai et faux sont des prédicats qui ne caractérisent que l'opinion, la *doxa*, et non pas le savoir : le savoir, lui, n'est ni vrai ni faux parce qu'il cherche à rendre compte, en vérité, de ce que sont les choses. Comment l'opposition du croire et du savoir se situe-t-elle ? L'opinion, à travers le jugement, a la vérité pour objet, ce qui n'est pas le cas du savoir. Le savoir en effet saisit la réalité telle qu'elle est en elle-même. Ainsi est-ce à partir de la croyance que se pose le problème de la vérité, et non pas à partir du savoir, qui poserait, lui, le problème de la « réalité » (cf. Platon, *République VI* : la ligne). C'est un sens de l'incertitude de l'opinion, qui traverse tous les autres sens de l'incertitude de l'opinion (ou des croyances en général, c'est-à-dire que l'opinion est un archétype des croyances) : si elle n'est pas un savoir, elle peut se confondre avec un savoir (parce qu'on *croit* savoir), et en outre, dans les cas où elle est vraie, on peut soutenir que l'opinion vraie est bien un savoir (ou que la distinction qu'on prétendrait faire entre les deux n'a après tout plus lieu d'être).

1. L'opinion comme genre de connaissance : la croyance en général relève d'un genre de connaissance, du moins dans l'un de ses aspects, l'opinion. Il faut certes distinguer entre différentes sortes de la croyance. Premier sens de l'incertitude : l'opinion est bien rangée parmi les genres de connaissance, et certaines croyances renvoient à un sens de la vérité — au-delà même de la vérité de l'opinion vraie (c'est le cas de la foi qui renvoie à une vérité révélée, non-démonstrative)—, mais certaines croyances vont à l'encontre même de la rationalité, comme la superstition. L'incertitude des croyances fait ainsi qu'elles peuvent aussi bien faire comprendre qu'empêcher de comprendre. Si l'incertitude de l'opinion peut être admise, elle met aussi l'opinion dans un rapport au savoir qui permet d'envisager qu'elle puisse faire accéder à une connaissance.

2. L'opinion dialectisée. La dialectique est le lieu du traitement des croyances et des opinions. Parce qu'Aristote la définit comme ce qui part d'opinions, selon différents traitements, et jusqu'à Kant qui la définit comme « science de l'apparence ». La dialectique pourrait ainsi se définir comme une médiation de l'opinion. Contrairement aux croyances qui sont reconnues comme telles, l'opinion est digne d'être dialectisée, c'est-à-dire afin de réduire son incertitude et pour la situer par rapport au savoir, voire même pour en faire d'elle un savoir.

2. Ramsey, « Facts and Propositions » (1927), *Philosophical Papers*, Cambridge, 1990, cité par P. Engel, art. cit. p. 14.

3. P. Engel, art. cit., p. 52.

3. L'opinion et le savoir⁴. Faut-il finalement conserver la distinction entre croire et savoir ? entre l'opinion et la connaissance ? Quelle différence le savoir introduit-il par rapport aux modes de la croyance ? Quelle dignité l'opinion peut-elle avoir ?

1. L'opinion comme « genre de connaissance ».

L'opinion est une variation de la croyance. Tandis que la croyance désigne d'abord une disposition du sujet dans un assentiment qu'il accorde à une proposition, l'opinion renvoie non seulement à cette disposition, relevant d'un genre de connaissance, mais également au rapport à un objet. En ce sens l'opinion, à sa façon, « fait savoir ». Dans ce rapport à l'objet, la croyance d'ailleurs est de manière générale un « Tenir-pour-vrai » (*Fürwahrhalten*), conformément à la mise en place que propose Kant dans la *Critique de la raison pure*. La « créance » se partage ensuite entre « opinion », « foi » et « savoir ».

Il y a bien une différence entre ces dispositions subjectives, mais seulement à vrai dire entre l'opinion et les deux autres dispositions, puisque seule l'opinion est censée être *subjectivement insuffisante*, c'est-à-dire « incertaine » (les deux autres modes du « tenir-pour-vrai » relèvent de la certitude : la foi est « certaine » subjectivement et le savoir est « certain » objectivement). C'est toutefois à ceci près que l'opinion soit bien reconnue comme telle par le sujet, c'est-à-dire comme incertaine. Autrement dit encore, l'incertitude serait un critère de l'opinion. Mais cette objection n'est pas envisagée par Kant dans ce passage. Se poserait tout de même le problème de la confusion de l'opinion et du savoir⁵.

Il faut toutefois envisager la certitude comme critère ; c'est elle qui fait le partage entre la simple croyance et la science, le croire et le savoir. L'opinion se distingue cependant d'un savoir qui serait quant à lui « certain ». La certitude comme dimension subjective des genres de connaissance établit la ligne de partage apparemment satisfaisante entre l'opinion et le savoir. Ainsi Descartes rejette-t-il bien l'opinion en raison de ce caractère incertain et non pas en raison de sa fausseté⁶. Et d'ailleurs, il n'est pas exclu que dans certains cas, on puisse se fier à l'opinion. Il est d'ailleurs nécessaire de le faire pour la morale, la politique et la religion. Pour pouvoir chercher les règles par lesquelles la raison accède à une certitude authentique, des conditions d'existence sont requises, qui ne peuvent encore être déterminées. Si l'on parle bien de « morale par provision », il s'agit certes en un sens d'une morale provisoire, mais qui n'est pas forcément caduque une fois que les règles de la méthode seront énoncées⁷. L'« incertitude » de l'opinion est critère pour la recherche de quelque chose de « ferme et constant dans les sciences » et pour chercher une certitude dont le critère est d'être l'objet d'une évidence, claire et distincte, c'est-à-dire indubitable. Dans ce cas alors le vrai est la qualité de ce qui est certain. L'évidence est un caractère de la vérité et Spinoza en reprend le sens avec la formulation du « *verum index sui* » dans l'*Éthique*.

4. Autre piste possible : le probabilisme qu'on trouve exposé par Pascal Engel, « Les croyances », *Les Notions de philosophie*, II.

5. Voir la *Critique de la raison pratique* sur la confusion de la foi et du savoir.

6. Descartes, *Ière Méditation*, AT.

7. Et d'ailleurs, une morale « définitive » énoncée dans *Les Passions de l'âme* ne diffèrent pas considérablement de ce qui résulte des maximes de la morale par provision du *Discours*.

Mais l'incertitude de l'opinion n'est pas le corrélat de la certitude du savoir : ce n'est pas parce que le vrai serait *index* de lui-même⁸ que l'opinion serait à son tour, en tant que telle, *index* d'elle-même. Et en outre, l'opinion elle-même peut être « vraie », ou nous approcher de la vérité. La présentation des genres de connaissance chez Spinoza est à cet égard révélateur.

SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. Appuhn, GF, p.186 : « L'ordre tiré de la nature exige que je passe en revue tous les modes de perception dont j'ai usé jusqu'ici pour affirmer ou nier avec assurance, afin de choisir le meilleur et de commencer du même coup à connaître mes forces et ma nature que je désire porter à sa perfection. En y regardant attentivement, le mieux que je puisse faire est de ramener à quatre tous ces modes.

I. Il y a une perception acquise par ouï-dire ou par le moyen d'un signe conventionnel arbitraire.

II. Il y a une perception acquise par expérience vague, c'est-à-dire par une expérience qui n'est pas déterminée par l'entendement ; ainsi nommée seulement parce que, s'étant fortuitement offerte et n'ayant été contredite par aucune autre, elle est demeurée inébranlée en nous.

III. Il y a une perception où l'essence d'une chose se conclut d'une autre chose, mais non adéquatement. [...]

IV. Il y a enfin une perception dans laquelle une chose est perçue par sa seule essence ou par la connaissance de sa cause prochaine ».

Éthique, II, proposition 40, scolie 2 : « De tout ce qu'on vient de dire, il ressort clairement que nous percevons de nombreuses choses et que nous formons des notions universelles de plusieurs façons : 1° À partir des choses singulières qui nous sont représentées par les sens d'une manière mutilée, confuse, et sans ordre valable pour l'entendement (voir le Corol. de la Prop. 29). C'est pourquoi j'ai l'habitude d'appeler ces perceptions : connaissance par expérience vague. À partir des signes, quand, par exemple, après avoir lu ou entendu certains mots, nous nous souvenons des choses et nous en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les objets (voir le Scol. de la Prop.18). Ces deux façons de saisir les choses, je les appellerai désormais connaissance du premier genre, opinion ou Imagination.

2° Et enfin, du fait que nous avons des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses (voir le Corol. de la Prop. 38, la Prop.39 et son corol, et la Prop. 40). J'appellerai Raison et connaissance du second genre cette façon de saisir les choses.

3° Outre ces deux genres de connaissances, il en existe un troisième, comme je le montrerai plus loin, et que nous appellerons la Science intuitive. Ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. »

Expérience vague et ouï-dire. Dans l'*Éthique*, l'opinion relève de la connaissance du premier genre, dans lequel les choses singulières sont « représentées par les sens d'une manière mutilée, confuse, et sans ordre valable pour l'entendement ». Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'opinion n'apparaît pas en tant que telle dans la présentation des deux premiers modes de la perception, mais la présentation de ces derniers est inversée dans

8. *Éthique*, II, proposition 42, scolie.

l'Éthique : tandis que d'abord, une connaissance ouï-dire est inférieure à une connaissance par expérience vague, ensuite, l'expérience vague devient inférieure à la connaissance par ouï-dire. La différence de perspective entre les deux textes explique cette première variation : le *Traité de la réforme de l'entendement* a pour but d'établir le mode de perception qui sera le meilleur, c'est-à-dire celui qui permettra d'atteindre une nature supérieure et le Souverain Bien. L'expérience vague, dans ce cas, même si elle est incertaine suppose une plus grande activité du sujet, ce qui n'est pas le cas de la connaissance seulement par ouï-dire, dans laquelle le sujet est purement passif. Dans *l'Éthique*, il ne s'agit pas cette fois de déterminer la connaissance qui est la meilleure mais de savoir comment on forme des notions universelles. L'expérience vague est nécessairement particulière tandis que la connaissance par signe, ou par ouï-dire est porteuse, déjà, d'une certaine généralité.

« *connaissance* » et « *perception* ». Il y a un changement de terminologie : Spinoza abandonne le terme de perception au profit du terme de connaissance, mais cela ne signifie pas que la pensée n'est pas une perception⁹. Toute connaissance est une perception, mais le changement de perspective entre les textes de jeunesse et le texte de *l'Éthique*, dans lequel l'esprit n'est plus pensé comme purement passif.

La connaissance du 2^{ème} genre. C'est sur ce point que la différence apparaît le plus entre *l'Éthique* et les textes antérieurs. Le *Court Traité* envisage pour ce genre de connaissance la « croyance droite » ou « raison » (ce qui correspond à l'opinion droite chez Platon). La grande différence porte sur le fait que le 2^{ème} genre de connaissance est tout entier adéquat dans *l'Éthique*, tandis qu'on n'a pas de connaissance adéquate dans les autres textes. Spinoza délaisse après le *Court Traité* la notion de croyance pour ce genre de connaissance. Il y a en effet une ambiguïté qui apparaît dans le *Court Traité* et qui est finalement levée dans les autres textes : d'un côté, le 2^{ème} genre de connaissance dans le *Court Traité* n'est pas soumis à l'erreur, mais seulement conviction parce qu'elle ne sont pas « vues par nous ». Ce que Spinoza clarifiera dans *l'Éthique*, c'est la différence entre la rationalité des notions communes et la « science intuitive » de la connaissance du 3^{ème} genre, et qui comprend le rapport entre l'essence de Dieu et l'essence des choses (on voit « d'un seul coup d'œil » —*uno intuitu*— ce rapport).

Ch. 1 : « 1° Par la croyance seule, laquelle croyance se forme ou par ouï-dire ou par expérience, ou bien : 2° par une croyance droite, ou bien : 3° Par une connaissance claire et distincte. Le premier mode est communément soumis à l'erreur. Le second et le troisième, bien qu'ils soient différents entre eux, ne peuvent cependant pas tromper ».

Ch. 2 : « Nous appelons la première [connaissance] *Opinion*, parce qu'elle est sujette à l'erreur et n'a jamais lieu à l'égard de quelque chose dont nous sommes certains mais à l'égard de ce que l'on dit conjecturer ou supposer. Nous appelons la deuxième *croyance* parce que les choses que nous saisissons par la raison seulement ne sont pas vues par nous, mais nous sont seulement connues par la conviction qui se fait dans l'esprit que cela doit être ainsi et non autrement ».

Le statut de l'opinion vraie se pose donc. Si la « certitude » de l'opinion n'est pas attestée, dans les cas où elle est vraie, sa véracité n'a pas nécessairement à être mise en cause. Par exemple dans le *Philèbe*, la perception sensible est bien le critère de la connaissance dans certains cas, c'est-à-dire dans les cas où c'est la perception seule qui a à établir la vérité d'un

9. *Éthique* I, définition IV : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence ».

questionnement. Autrement dit dans ce cas, la certitude ou l'incertitude de l'opinion ne posent pas problème. En outre, l'opinion peut bien être vraie et d'ailleurs on peut considérer également que l'opinion seule peut être vraie ou fausse.

L'incertitude de l'opinion signifie alors :

- 1) L'opinion n'a pas de lieu propre et dès lors, elle relève aussi bien de la psychologie, de la logique, de la métaphysique que de la morale¹⁰. Il y a ainsi un caractère littéralement mouvant de l'opinion, face à une exigence rationnelle de recherche du vrai et du certain. L'image des statues de Dédale dans le *Ménon* illustre cette caractéristique de l'opinion. Le caractère inébranlable de l'opinion (la massivité des statues) est compatible avec leur tendance à se mettre en mouvement.
- 2) L'autre incertitude de l'opinion est celle de l'opposition du vrai et du faux : une opinion vraie peut très bien se confondre avec une opinion fausse. En distinguant des modes de la croyance, on ne propose toutefois pas spontanément une différence de l'opinion vraie. Mais si elle est vraie, une opinion peut-elle alors s'identifier au savoir ? La croyance se distingue du savoir, dans lequel des énoncés vrais, c'est-à-dire soit conclus d'une démonstration, soit évidents par eux-mêmes, ne comprennent pas le moment subjectif de la croyance comme seule détermination de l'adhésion¹¹ —cf. Spinoza : la croyance droite est une conviction seule, puisque l'évidence est un caractère de la vérité.

Cela part du présupposé que l'opinion vraie n'est déjà plus une croyance mais déjà un savoir. Autrement dit, si l'opinion vraie reste un mode de la croyance, on peut légitimement présupposer l'identité du savoir et de l'opinion vraie. C'est la dialectique qui se définit comme traitement de l'opinion, et elle est même chez Aristote un mode du raisonnement.

Aristote opère ainsi la suture entre l'opinion et le savoir, que Platon avait distingués radicalement. Cf. *Ménon* : le suite du texte des statues de Dédale rappelle que la différence de l'opinion vraie et du savoir est au principe même de ce que Socrate prétend savoir. *Théétète* : C'est la différence entre l'opinion et le savoir qui définit le savoir chez Platon, et seules les Formes définissent le rapport au savoir (le savoir fait différence avec n'importe quelle autre prétendue manière de connaître), et c'est sur cette différence que se fonde la légitimité de l'hypothèse des Formes (l'existence des Formes ne se démontre pas). 3^{ème} partie du *Théétète* : qu'on ajoute ce qu'on voudra à l'opinion, on n'en fera jamais de la science ; geste radicalement inverse chez Aristote dans le livre 2 des *Topiques*. Chez Aristote, les principes de la démonstration, de même que le principe de la logique, sont des « opinions ». Si on ne prend que le principe le plus premier, du point de vue du raisonnement, à savoir le principe de non-contradiction, il est « la première opinion ». C'est cette identité entre l'opinion et le savoir qu'il convient de mettre en question. Aristote oppose en effet dialectique et philosophie comme deux tournures (*tropoi*) d'une même capacité, et par là même le Stagirite identifie la dialectique à la peirastique : elle est une puissance universelle de d'examiner : cherchant, elle met à l'épreuve, mais elle ne connaît pas. Ainsi Aristote exclut-il la science et l'enseignement de la dialectique (de Platon), qui étaient pourtant les objectifs revendiqués par la dialectique. L'enjeu est bien de savoir si c'est avec de la croyance —même vraie— qu'on fait du savoir.

10. Cf. L. Cournarie, art. cit., p. 1-2. Cf. P. Engel, « La croyance », in *Notions de philosophie*, II, p. 10.

11. *Ibid.*, p. 4.

2. Opinion et dialectique : c'est la notion de « dialectique » qui détermine la position réciproque de l'opinion et du savoir. Méthode heuristique procédant à un examen en vue de conclusions sur un sujet donné. Soit il s'agit de partir d'hypothèses posées, soit à partir de dogmes. Ce qui est commun à Kant et Hegel : la dialectique renvoie à un donné qui est travaillé par le négatif (*Critique de la raison pure*, préface à la seconde édition).

Cf. P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 1^{ère} partie, chapitre 3 : « dialectique et ontologie ou le besoin de philosophie », p. 251-302.

S. MANSION, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, livre I, chapitre 6 : « la connaissance d'opinion ».

Définitions de la pensée comme un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même : *Théétète*, 189e-190a ; *Sophiste*, 263d-264b ; *Philèbe*, 38b-e.

Aristote : passage d'une science dialectique à une science apodictique (c'est pourquoi l'analyse de la science chez Aristote porte sur les modalités).

ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, chapitre 2 (trad. Tricot, modifiée) : « Il y a quatre genres d'arguments dans la discussion : les arguments didactiques, dialectiques, peirastiques et éristiques. — Sont *didactiques* les arguments qui concluent à partir des principes propres à chaque discipline, et non des opinions de celui qui répond (car il faut que le disciple soit convaincu) ; sont *dialectiques* les arguments qui concluent, à partir de prémisses probables, à la contradictoire de la thèse donnée ; *peirastiques*, ceux qui raisonnent à partir des prémisses qui semblent vraies à celui qui répond, et que doit nécessairement connaître celui qui se donne pour posséder la science ; sont *éristiques* enfin les arguments qui concluent, ou paraissent conclure, à partir de prémisses, probables en apparence mais qui en réalité ne le sont pas ». [Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί· διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα), διαλεκτικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναί τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην (ὄν τρόπον δέ, διώριστα ἐν ἑτέροις), ἐριστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δέ, συλλογιστικοὶ ἢ φαινόμενοι συλλογιστικοί. § 3. Περὶ μὲν οὖν τῶν ἀποδεικτικῶν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς εἴρηται, περὶ δὲ τῶν διαλεκτικῶν καὶ πειραστικῶν ἐν ἄλλοις· περὶ δὲ τῶν ἀγωνιστικῶν καὶ ἐριστικῶν νῦν λέγωμεν]

ARISTOTE, *Topiques*, 1 (trad. Tricot modifiée) : « Le raisonnement est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles résulte nécessairement, par les choses mêmes qui sont posées. C'est une *démonstration* quand le raisonnement part de prémisses vraies et premières, ou encore de prémisses telles que le raisonnement part de prémisses vraies et premières, ou encore de prémisses telles que le raisonnement part de prémisses vraies et premières. Est *dialectique* le raisonnement qui conclut de prémisses probables. Sont vraies et premières les choses qui tirent leur certitude, non pas d'autres choses, mais d'elles-mêmes : car on ne doit pas, pour les principes de la science, avoir à en rechercher le pourquoi, mais chacun de ces principes doit-être par soi-même certain. Sont probables les opinions qui sont reçues par tous les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages, et parmi ces derniers, soit par tous, soit par la plupart, soit enfin pour les plus notables et les plus illustres. Est éristique le raisonnement qui part d'opinions qui, tout en paraissant probables, en réalité e le sont pas ; et encore, le raisonnement qui ne conclut qu'en apparence

d'opinions probables ou paraissant probables. » [Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. Ἀπόδειξις μὲν οὖν ἔστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινῶν πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. Ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρώτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστὴν), ἐνδοξὰ δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. Ἐριστικὸς δ' ἔστι συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος· οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἐνδοξόν καὶ ἔστιν ἐνδοξόν. Οὐθὲν γὰρ τῶν λεγομένων ἐνδόξων ἐπιπόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν, καθάπερ περὶ τὰς τῶν ἐριστικῶν λόγων ἀρχὰς συμβέβηκεν ἔχειν παραχρῆμα γὰρ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῖς καὶ μικρὰ συνορᾶν δυναμένοις κατάδηλος ἐν αὐτοῖς ἢ τοῦ ψεύδους ἔστι φύσις. Ὁ μὲν οὖν πρότερος τῶν ῥηθέντων ἐριστικῶν συλλογισμῶν καὶ συλλογισμὸς λεγέσθω, ὁ δὲ λοιπὸς ἐριστικὸς μὲν συλλογισμὸς, συλλογισμὸς δ' οὐ, ἐπειδὴ φαίνεται μὲν συλλογίζεσθαι, συλλογίζεται δ' οὐ.]

<i>Réfutations sophistiques</i> Modes de discours	<i>Topiques</i> raisonnements
didactique	démonstratif
dialectique } peirastique }	dialectique
éristique	éristique

La didactique prend appui sur des opinions communément admises. Les énoncés dialectiques sont déduits à partir de principes propres à chaque objet d'étude et non à partir d'opinions admises ou d'opinions du répondant. Le chapitre 2 des *Réfutations sophistiques* délimite l'espace dialogué : « Des modes de discours utilisés dans la discussion, il existe quatre genres : didactiques, dialectiques, peirastiques et éristiques ».

L'espace du *dialegethai* est donc plus large que celui de la dialectique, qui n'est qu'une manière parmi d'autres de discuter, dialoguer, argumenter. Pour mettre à l'épreuve ceux qui prétendent connaître, il n'est pas nécessaire de savoir : science et ignorance sont donc de simples contraires ; ignorer veut dire ne pas savoir, et non pas croire-savoir. « La forme socratique de la *sophía*, la conscience de ne pas savoir n'est plus la condition indispensable de l'examen dialectique¹² ».

Dans le chapitre 1 des *Topiques* en revanche, on n'a plus affaire à quatre mais seulement à trois sortes de raisonnements : la démonstration, la déduction dialectique et la déduction apparente ou éristique. Ces sortes de raisonnements comportent deux extrêmes : le premier est celui de la démonstration dans laquelle les prémisses emportent la conviction, non pas pour des raisons extérieures mais par elles-mêmes. Si Aristote ménage une place

12. M. Dixsaut, « Aristote parricide, Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », in I. Tsimbidaros (dir.), *Platon et Aristote, dialectique et métaphysique*, Ousia, 2004, p. 71-99, p. 74.

pour un « dialogue », il ne s'agit que d'une apparence de dialogue puisque la distinction est faite entre discours intérieur et discours extérieur : le premier exerce la pure contrainte de la démonstration envers un élève qui se contente d'être convaincu et de ne pas refuser l'évidence (ce qui constitue ce dernier en tant que *manthanôn*, c'est-à-dire capable d'apprendre). Le dialogue fait de questions/réponses ne sera que verbal et ne sera donc qu'un dialogue apparent. En adhérant à la nécessité démonstrative, l'enseigné s'approprie le discours extérieur de l'enseignant et le transforme en discours intérieur. Les entretiens éristiques sont l'autre extrême de ce champ du raisonnement.

Restent les entretiens dialectiques, ceux qui raisonnent à partir d'« opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par les savants et pour ces derniers par tous ou presque tous, ou par les plus connus ou les plus reconnus ». Les entretiens dialectiques comprennent également les entretiens peirastiques, qui fonctionnent à partir des opinions du répondant. Ces deux types d'entretiens déduisent la contradictoire et ils constituent donc deux espèces de réfutation, mais la peirastique peut être amenée à déduire le faux, en raison de l'ignorance du répondant. Il n'en reste pas moins que dialectique et peirastique sont mises sur le même plan. Leur différence ne tient qu'à leur fin : la peirastique veut rendre manifeste l'ignorance tandis que la dialectique veut examiner les opinions admises. Mais dans cette présentation, la peirastique devient une partie de la dialectique, et d'ailleurs dans la *Métaphysique*, c'est la dialectique tout entière qui est dite peirastique (Γ, 2 : « la dialectique met à l'épreuve, là où la philosophie connaît »). Toute dialectique est-elle réfutative ?

Le dialogue intérieur n'est pas une métaphore de la dialectique, car Platon ne dit jamais que discuter, c'est penser, mais bien plutôt que penser, c'est questionner et répondre. L'espace platonicien de la dialectique est celui du questionner-répondre. Dans la *République*, la dialectique est située (sur la ligne) par rapport à des modes de la pensée et non pas en rapport avec des manières de parler. La dialectique n'est donc pas déterminée en rapport avec d'autres modes du dialogue, comme chez Aristote, mais avec d'autres formes de pensée, ou à d'autres modes de connaissance¹³. Il ne suffit pas de discuter ensemble pour trouver la vérité : l'échange de paroles et d'opinions ne suffit pas pour connaître, il faut un désir partagé de savoir et de savoir en vérité. *Gorgias*, 505e4-5 : « Pour ma part, je pense que nous devons tous chercher à remporter la victoire en vue de savoir, au sujet des choses dont nous parlons, ce qui est le vrai et ce qui est le faux », et non pas de remporter la victoire sur l'interlocuteur.

3. l'opinion et le savoir.

À chaque fois que Platon présente la genèse de l'opinion, elle est décrite comme l'arrêt de la pensée. Les moments où Platon décrit la genèse de l'opinion sont les mêmes que ceux où il définit la pensée. Ce que veut toute pensée, c'est en finir avec l'oscillation entre questions et réponses. La perception ainsi tend à devenir *doxa*, dont le propre est la conviction. C'est la pente naturelle de la pensée d'aller vers la certitude subjective (la *pistis*). Celle-ci constitue un arrêt de la pensée, qui n'est plus dans le mouvement du questionner et du répondre. Mais cet arrêt n'est recevable que s'il est provisoire.

13. *République* VII, 533e-534a.

L'espace de la dialectique : Si Aristote laisse un espace à la dialectique de Platon, c'est celui du discours sensé, à l'exception de la science et de l'enseignement. C'est-à-dire tout l'espace sauf celui, justement, que la dialectique revendiquait.

La dialectique chez Aristote : 1) méthode diaporématique, c'est-à-dire l'examen des apories (Métaphysique, livre B, 1) ; 2) la dialectique est capable de traiter des principes premiers de chaque science (*Topiques* 2, 1-4) ; mais son rôle est dans ce cas propédeutique, elle est une voie d'accès, mais non une méthode parce qu'aucune science ne pourra s'en servir pour élaborer ses connaissances. Les principes relèvent ainsi de la dialectique, parce qu'ils ne sont pas par eux-mêmes démontrables. M. Dixsaut cite Pierre Aubenque : « La rigueur et la fécondité de la science ne sont gagnées qu'au prix de la spécialisation et de l'indifférence à l'égard de ses propres fondements¹⁴ ». C'est exactement ce que Platon affirme dans le livre VI de la *République* à propos des sciences dianoétiques. Ainsi pour Aristote, la dialectique englobe tous les régimes non scientifiques de la discussion : elle part d'opinions admises en passant par des opinions admises pour arriver à des opinions admises. Elle n'a pas d'objets propres. C'est une capacité, mais une capacité qui ne se tourne pas vers la connaissance. Le principe anhypothétique chez Aristote est le principe de non-contradiction, « *doxa* dernière » (« ἐσχάτην δόξαν », 1005b33), la plus commune de toutes les opinions communes. Dans la *République*, Platon identifie très exactement autrement la dialectique et celle-ci se définit justement comme rupture avec l'opinion : dialectiser, c'est partir de Formes pour, en allant à travers des formes, n'aboutir qu'à des Formes¹⁵. Cela consiste aussi, contrairement à ce que font les mathématiciens, à ne pas se servir d'images et à remonter des hypothèses à un principe anhypothétique. La science dialectique est science, mais la seule science, les autres savoirs ne pouvant être que des *mathēmata*. Elle n'est pas la reine des sciences si l'on entend par là qu'elle serait une science parmi d'autres, et n'en différerait que par la dignité de ses objets. Pour Aristote au contraire, connaître — ce n'est ni apprendre, ni examiner, ni chercher —, c'est savoir comme sait le mathématicien. Pour Aristote, comme pour Platon, le mathématicien ne peut pas rendre compte de ses principes. Le dialecticien ne peut donner le *lógos* de rien, il ne peut que mettre à l'épreuve et c'est justement, pour Platon, le propre de l'opinion est justement de ne pouvoir rendre raison.

Aristote donne au discours scientifique une forme radicalement non dialectique, parce qu'il veut la *pistis* de la science, et non celle de la *doxa*. *Physique* VII, 3 : « c'est par arrêt et repos de la *dianoia* que nous pensons » ; la pensée s'arrête quand elle tient une totalité simple et sans parties. Sur un problème donné, elle est devenue inébranlable, *ametapeiston*, inébranlable par la perception. La *pistis* change de camp : savoir, c'est croire d'une certaine manière, d'une manière inébranlable. *Éthique à Nicomaque*, VI, 1139b31-34 ; *Topiques*, I, 2 etc. la science est pour Aristote une « *hexis apodeiktikè* » et non pas une « *dunamis dialektikè* ». Mais le *noûs*, pour Aristote, ne s'est pas constitué en faisant des démonstrations ; il ne suffit pas de faire des démonstrations pour comprendre et faire comprendre : « lorsqu'un homme croit d'une certaine façon et que les principes lui sont familiers, alors il sait. Si les principes ne lui sont pas plus familiers que la conclusion, c'est qu'il ne possède la science que par accident » (*Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b).

14. « La dialectique chez Aristote », in *L'attualità della problematica aristotelica, Atti del convegno franco-italiano sur Aristotele* (Padova, 6-8 apr. 1967), 1970, p. 9-31, cité par M. Dixsaut, p. 86.

15. *République* VII, 533d : « La méthode dialectique, donc, est la seule à suivre un pareil chemin : faisant justice des hypothèses, elle remonte jusqu'au principe lui-même afin d'y assurer solidement ; et l'œil de l'âme, tout à fait enfoui dans je ne sais quel barbare borbier, elle le tire doucement et l'amène en haut ».

Seconds analytiques, II, 8 : l'exemple de l'éclipse de lune. L'éclipse peut résider dans l'interposition de n'importe quel objet entre la lune et nous. Si la pensée arrive à déterminer la cause exacte, c'est-à-dire l'interposition de la Terre entre la lune et le soleil, la pensée alors pourra s'arrêter et se reposer pour devenir « *ametapeiston* », c'est-à-dire inébranlable. Le repos dont il est question est exactement ce qui définit l'opinion chez Platon, et les caractéristiques qui sont ici données par Aristote sont rigoureusement inverses de celles données dans le *Timée* (51e) :

« l'intellect (*noûs*) et l'opinion vraie sont bien deux choses différentes, car elles ont une origine distincte et une nature différente. La première est produite en nous grâce à l'instruction, l'autre par le moyen de la persuasion. En outre la première s'accompagne toujours d'une explication vraie, alors que l'autre ne donne prise à aucune explication ; l'une ne peut être ébranlée par la persuasion, tandis que l'autre peut être modifiée par elle ».

Aristote refuse de rejeter la *pistis* du côté de l'opinion.

Conclusion :

1) On peut répondre à la question de la définition de l'opinion par la fameuse devinette que propose Platon dans la *République* : l'opinion est comme cet homme qui n'est pas un homme qui frappe et ne frappe pas, qui tue et qui ne tue pas un oiseau qui n'est pas un oiseau avec une pierre qui n'est pas une pierre sur un arbre qui n'est pas un arbre. L'opinion est autrement que le savoir sans être un non-savoir. Platon définit une prise sur l'être à partir même de la réflexion sur le *lógos*. Les critiques aristotéliennes de la doctrine de Platon fait abstraction du lien interne de cette théorie avec la dialectique. Et Aristote ne voit dans la théorie des Idées que l'enjeu de la participation¹⁶. Autre différence entre Platon et Aristote : sur quoi porte le questionnement. Le questionnement porte chez Platon sur ce qui est, tandis que le questionnement porte chez Aristote sur ce qui est ou a été *dit*. Ce sont ainsi deux modes de l'intelligibilité. J.-M. Le Blond (*Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939, p. 10) cite Thomas d'Aquin dans son Commentaire aux Seconds analytiques : « Le probable se caractérise par le fait que la raison incline totalement vers une des membres de la contradictoire, mais avec la crainte que l'autre ne soit vraie ». Pour Aristote, posséder la science c'est réduire à zéro cette crainte, se mouvoir dans l'ordre du nécessaire : « nous soutenons tous que ce que nous savons ne peut être autrement ». Platon, quant à lui, ne craint pas que l'autre membre de la contradictoire ne soit vrai, mais dans la mesure où l'être est travaillé par le non-être, tout ce que nous pensons peut à nouveau être pensé et dit autrement, ce qui n'entraîne aucune contingence mais qui implique que la pensée se meuve, non entre des contradictoires, mais de différence en différence. M. Dixsaut : « Le parricide commis par Aristote, c'est la subordination de cette libre exploration des possibles —la manière dialectique de penser— à la modalité du nécessaire, l'apodicticité » (p. 99).

16. M. Dixsaut, art. cit., p. 71-72. Les critiques aristotéliennes de la théorie des Idées ne reprend au fond que les difficultés mêmes que Platon a énumérées dans le Parménide. Cf. S. Mansion, « La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, 47, 1949, p. 169-202.