

Nature et sens de la logique aristotélicienne d'après Eric Weil

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4014>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Cahiers Eric Weil*, vol. 2, pp. 175-188, 1989

**NATURE ET SENS DE LA LOGIQUE ARISTOTELICIENNE
D'APRES ERIC WEIL**

Jean-Luc SOLERE

Dans son article intitulé : "La Place de la Logique dans la Pensée d'Aristote" (repris dans les *Essais et Conférences*, t.I, pp.44 à 80), E.Weil plaide pour une réhabilitation des *Topiques* et de la dialectique (au sens du Stagirite). Cette partie de l'*Organon* et la méthode qu'elle enseigne, remarque-t-il, sont en défaveur, et sont même objet de "mépris", parce qu'on y voit généralement les premiers balbutiements d'une théorie de la logique, dont la forme venue à maturité, annulant et remplaçant toute ébauche, se trouve dans les *Analytiques*. Les *Topiques*, dans cette perspective, ne gardent une place dans l'*Organon* que pour mémoire. Ils seraient le vestige d'une époque où la pensée aristotélicienne n'avait pas encore nettement séparé les lois formelles de la rationalité, de procédés de discussion empiriques et plus ou moins sophistiqués. Weil dénonce dans cette vision, évolutionniste à bon compte, de l'oeuvre logicienne d'Aristote, une profonde incompréhension non seulement de la nature et du sens de la dialectique, mais aussi de l'analytique elle-même, donc de la logique dans son ensemble. Car la dialectique n'est tant dévalorisée, diagnostique Weil, que parce qu'on s'imagine que les *Analytiques* exposent la méthode rigoureuse et infaillible du savoir scientifique, qui exclut tout autre procédé de connaissance. Or, si l'on prend garde que la syllogistique elle-

même est "plutôt critère du travail fait que recette du travail à faire", sa supériorité sur la dialectique, immédiatement, ne semble plus aller si facilement de soi. En fait, il y a là une illusion d'optique, qui, selon Weil, tient à trois causes :

1°) la confusion de ce que Platon appelle "opinion" avec ce qu'Aristote désigne par "endoxa";

2°) un préjugé positiviste qui rabat la science sur les techniques en général, et porte aux nues (parce qu'elle est déduction pure et "a priori") celle qui n'est qu'une méthode d'exposition, au détriment de "l'examen entrepris comme oeuvre commune par deux (ou plusieurs) hommes cherchant la vérité" (p. 66) ;

3°) un "manque d'imagination historique" (p. 68), qui empêche de faire le départ entre l'*éristique* et la *peirastique*, et de saisir la valeur formatrice des règles du débat codifiées par Aristote. Visiblement, par cette réévaluation de la dialectique, Weil entend réaffirmer le sens du travail philosophique, qui ne saurait être coupé du trésor de "l'expérience de l'humanité", et de "la vie intellectuelle de la communauté", choses que prend justement en compte l'art de se servir des "thèses reçues et nanties d'autorité". Et du point de vue strictement logique, Weil montre que la syllogistique elle-même dépend de la dialectique, puisque la démonstration apodictique procède à partir de principes forcément indémontrés et indémontrables, auxquels nous ne pouvons accéder que par le détour de cette topique qui apprend à choisir les prémisses. "Vus sous cet angle, écrit Weil, les *Topiques* ne constituent point, comme on l'a souvent dit, une forme "primitive" ou "inférieure" de la logique aristotélicienne, mais sont, au contraire, à la fois le début de la réflexion analytique et le terme auquel cette réflexion est obligée d'aboutir si elle doit porter des fruits" (p. 54).

La clairvoyance d'E. Weil a sans doute fait école, car, depuis 1951, date de cet article, les *Topiques* et la dialectique ont été l'objet de nombreuses études. Cependant, nous voudrions

ici présenter, sur la situation de la dialectique dans la logique, quelques indications (en partie inspirées par les commentateurs scolastiques de l'*Organon* - on ne conteste également plus, aujourd'hui, l'importance de la réflexion médiévale sur la logique) qui vont dans le même sens que les analyses de Weil, et qui nous permettront simultanément d'esquisser quelques développements à propos de l'une des questions programmatiques sur lesquelles Weil termine son écrit : les rapports entre topique et ontologie, dont l'auteur suggère qu'elles "ne sont que les deux aspects d'une même réalité" (p. 80).

Il faut en premier lieu remarquer que la définition que l'on donne traditionnellement de la logique classique : science qui dirige ou vérifie les actes de la raison, qui explicite les règles pour raisonner droitement et plus facilement, entraîne dès l'abord vers une conception formaliste de cette doctrine, et tend en conséquence à faire accroire que la logique se résume en l'analytique. Dans cette perspective, l'objet de la logique est les opérations de la raison, qu'elle a pour charge de gérer, de même que le savoir d'une "technè" a pour objet des opérations manuelles, qu'il enseigne à effectuer avec aisance et sûreté.

Cependant, c'est mal la définir, car cette définition ne convient pas au seul défini. Lorsque l'on demande quel est l'objet propre d'une science, celui-ci doit être donné assez précisément pour que l'on puisse distinguer cette science de toute autre, car c'est l'objet qui spécifie la "puissance" (capacité) et l'"habitus" (disposition à l'exercice de cette capacité), en tant qu'il est le terme qu'atteint la puissance mise en acte. Or, il est vrai de toute science qu'elle dirige les actes de la raison. Chacune en effet oriente l'intellect dans une direction particulière, donc chacune dirige en propre l'acte de la raison vers la connaissance de son objet spécifique avec ordre, facilité, et sans erreurs. Cela ne se dit pas seulement de la logique.

Pour comprendre la vraie nature de l'uni-

versalité de la logique, il est nécessaire de commencer par distinguer l'"objet matériel" d'une capacité, et son "objet formel". Le premier est l'objet pris avec toutes ses déterminations, même celles qui ne sont pas spécifiquement atteintes par cette puissance ordonnée par un "habitus"; le second est, si l'on veut, l'"aspect" de l'objet qui est pris pour terme. Par exemple, un arbre, considéré avec toutes ses qualités, même non visuelles, est l'objet matériel de la vue ; l'objet formel est ce qu'elle est destinée à saisir dans l'arbre : la couleur. Mais il faut préciser encore, car l'objet formel pris d'un bloc ne suffit pas à établir l'unité d'une science. Si tel était le cas, puisque il y a plusieurs espèces de couleurs, il y aurait plusieurs espèces de vues : l'objet formel peut être trop particulier pour définir la disposition de la capacité. On doit donc distinguer, dans l'objet formel, la "*ratio formalis quae*", le principe formel qui est atteint, et la "*ratio formalis sub qua*", le principe selon lequel l'objet est atteint ¹. Ainsi il faut poser une "*ratio sub qua*", indivisible, selon laquelle toute couleur est atteinte par la même faculté visuelle (ce sera, d'après la physique aristotélicienne, la lumière), alors que la "*ratio quae*" est telle ou telle couleur. C'est sa "*ratio sub qua*" qui assure l'unité d'une science, et qui la distingue des autres. En effet, il peut y avoir diverses sciences d'une même "*ratio quae*". Par exemple, note Thomas d'Aquin ², la rotondité de la Terre peut être prouvée par les figures géométriques des éclipses, et c'est l'astronomie qui opère cette démonstration, ou bien par le mouvement des corps pesants vers le centre de la Terre, et c'est alors la philosophie de la nature qui démontre. La même proposition est vérifiée par deux sciences différentes, qui ne se distinguent donc pas par la "*ratio quae*" de leur objet (elles ont affaire à la même rotondité de la Terre), mais par ce qui est connaissable pour chacune d'elles dans cet aspect de la chose, ce selon quoi elles saisissent cet objet ("*ratio sub qua*") : ou bien les déterminités mathématiques

qui s'y trouvent, ou bien les déterminités physiques. Inversement, "aussi diverses soient par leur nature des choses connaissables, elles relèvent d'une même science pourvu qu'elles soient connues par les mêmes principes" ³, la même "ratio sub qua".

Quel doit donc être l'objet de la logique pour qu'elle mérite le titre d'"organon", d'instrument de *toutes* les sciences ? Répondre : la direction des opérations de la raison, ne suffit pas à la distinguer des autres disciplines, comme nous l'avons vu. Répondre : la raison en tant que telle, ne suffit pas à la différencier de l'étude de l'âme, et la particulariserait par rapport aux autres sciences. Il faut chercher d'un autre côté : si la logique est utilisée par toute science, c'est que son objet est plus universel que les objets de toutes les sciences possibles ; il doit pouvoir se trouver dans tous les objets, aussi divers soient-ils, comme l'objet de la musique, la consonance, se trouve aussi bien dans les voix et les bruits de corps inanimés. Son objet n'est donc pas tel ou tel être particulier, mais l'être en général. Une telle science, en dirigeant l'intellect sur son objet propre, le dirige en quelque manière sur les objets propres de toute autre science.

Mais alors, qu'est-ce qui distingue la logique de la métaphysique, qui s'attache également à l'être dans sa plus grande généralité ? C'est que la métaphysique considère l'être réel, alors que la logique considère *l'être de raison*, c'est à dire l'être selon qu'il possède certains caractères sous le regard de la raison, et non selon ce qu'il est en soi. Logique et métaphysique s'appliquent à toutes choses, mais non du même point de vue, non d'après la même "ratio sub qua". Il y a une ressemblance ou une affinité de la logique et de la métaphysique, explique Thomas ⁴, commentant Aristote, car leur extension est universelle et elles discourent de ce dans quoi toutes les choses conviennent. Mais "l'être est double : à savoir être de raison et être de nature", et la logique s'occupe de ces "intentions que la

raison introduit dans les choses en les examinant", appelées encore "intentions secondes" parce qu'elles n'appartiennent pas principalement, d'une façon première, à une chose prise en elle-même (laquelle est, en tant que telle, "intention première" de la raison). Elles ne conviennent aux êtres qu'en tant qu'ils sont maniés par l'intellect, par cela qu'ils entrent dans ses opérations : telles sont la nature spécifique ou la différence lorsqu'ils sont saisis par la simple appréhension, ou le fait d'être prédicat lorsqu'ils sont combinés dans des jugements. L'"ens rationis", voilà l'objet de la logique.

Encore faut-il préciser que la logique ne s'occupe pas de tous les êtres de raison (p.ex. les privations), ni n'approfondit la nature, les causes, les principes et les passions de ceux auxquels elle a affaire, comme le remarque Toledo⁵. Ne serait-ce pas pourtant son devoir de s'attaquer à ce qui est "caché" en eux ? Cajetan nous apprend pourquoi elle esquivé cette difficulté. Il renvoie à Avicenne, d'après qui "la logique traite des intentions secondes *ajoutées* aux premières ... et non des premières ou des secondes absolument" : "Avicenne ne veut pas dire que la logique traite des intentions secondes adjointes aux premières de telle façon qu'elle considère aussi bien les unes que les autres, ou de telle façon qu'elle traite de quelque chose composé des deux. Il veut dire qu'elle traite des intentions secondes, non pas absolument, en tant qu'elles sont des êtres, car cela relève de la spéculation métaphysique, mais en tant qu'elles sont *adjointes* aux premières, c'est à dire en tant qu'elles sont fondées dans les premières et les dénomment, de sorte que, par leur application, il y ait connaissance des choses qui sont affirmées par les premières intentions"⁶. La logique ne doit pas empiéter sur le domaine de la métaphysique, et donc discourir des êtres de raison en tant qu'êtres, dans leur nature d'êtres de raison, car la métaphysique touche à l'être dans toute son extension. Elle doit les étudier dans leur fonction de référence : en tant qu'ils renvoient aux êtres de

nature, c'est à dire en tant qu'ils sont des significations. Autrement dit, le projet aristotélicien n'est pas globalement de créer ce que nous appelons aujourd'hui une logique formelle. Il est bien plutôt de constituer une "onto-logique", un savoir des expressions valables de la raison discourant sur le réel. Pour faire pièce à la sophistique, il s'agit d'établir une maîtrise pondérée de la parole et de la rendre capable d'articuler correctement l'être. La logique répond à cette attente, et s'exerce chez Aristote naturellement au sein du langage, confirmé dans sa fonction signifiante, qui le place au carrefour de la rationalité et de l'être. Science du "logos", raison et langage, elle veut être l'étude de la raison parlant de l'être.

Cette nature de la logique lui confère une position particulière à l'égard de toute autre science, et de l'ontologie spécialement. D'un côté, la connaissance des intentions premières suppose celle des intentions secondes ; la raison ne démontre les propriétés inhérentes des êtres de nature que par le secours des êtres de raison, les propriétés des choses qui les font se prêter aux opérations de l'intellect. La fonction de toute science est en effet d'ordonner ses objets, de produire des définitions et des syllogismes démonstratifs, qui reposent sur l'inclusion en extension du sujet dans le prédicat, ou l'inclusion en compréhension du prédicat dans le sujet, donc d'établir des hiérarchies conceptuelles, de considérer les choses qu'elle étudie suivant leurs genres, différences et espèces. Dès lors, la science des êtres de raison, et de leur manipulation, c'est à dire de leur ordonnancement et disposition dans les formes du savoir et de leur correspondance avec les êtres de nature, sera une science générale, dominant toute science, y compris celle de l'être. D'un autre côté, son rapport à cette dernière, est plus complexe, car en même temps elle en dépend. Non pas qu'elle en soit une partie, comme si son objet était inclus dans celui de l'ontologie : nous savons que leur objet est co-extensif, mais donné selon une

raison formelle différente, l'une n'a donc pas plus d'amplitude que l'autre. Mais si la logique est science des significations, c'est à dire maîtrise de la relation de la pensée à l'être, connaissance de l'expression adéquate des choses lorsqu'on les fait entrer dans les processus intellectuels, elle présuppose une science achevée de l'être. En effet, si elle doit contrôler le discours rationnel qui veut dire l'être, elle requiert la garantie de l'"ousia" : le savoir du "logos" ne peut se constituer que dans la sujétion au savoir de l'essence. Certes, les êtres de raison servent à la connaissance des êtres de nature, mais ils ne sont qu'un "détour" par lequel la pensée revient au réel après en être partie : détour où les êtres de nature sont décomposés et disposés pour le raisonnement qui en approfondit le savoir, mais qui présuppose un savoir premier des principes de l'être de nature, un savoir qui légitime cette décomposition par la raison. Par exemple, l'évidence du cas toujours invoqué : "l'homme, animal rationnel", ne doit pas dissimuler qu'une définition est le concept le plus difficile à former, car elle demande le juste discernement de la composition de l'être à comprendre. On ne doit pas croire que la simple appréhension pénètre à coup sûr jusqu'à l'essence et l'expose infailliblement. L'adjonction d'une différence spécifique à un genre demande le plus souvent de longs tâtonnements, qui passent d'abord par l'examen des principes inhérents à l'objet (par exemple, il faut en premier lieu savoir que le genre se prend du côté de la matière et la différence du côté de la forme, et décider ce qui, en telle sorte d'être, relève de la forme et ce qui relève de la matière, et plus généralement savoir ce qu'est la matière et ce qu'est la forme). Ainsi, il est clair que le projet d'une logique requiert à titre de condition préalable au moins les linéaments d'une ontologie. Si la logique possède une affinité avec la métaphysique, c'est dans l'obéissance à celle-ci.

Or, nous rencontrons justement là une difficulté, qui va nous permettre de préciser le rôle de la dialectique, dans la logique et dans

la philosophie aristotéliciennes. En effet, l'ontologie ne fournit pas à la logique le fondement dont elle a besoin. Une première raison en est que non seulement toute science s'expose par un discours sensé, mais que, ici, le discours est requis pour la constitution de l'objet, avant même son expression ⁷. Une seconde raison se trouve dans le fait que les principes de l'ontologie sont peut-être premiers en soi, mais non pour nous, du point de vue de la marche de notre connaissance. Eblouis que nous sommes par la lumière des choses les plus évidentes par nature, il nous est impossible de faire de l'ontologie autrement que discursivement, en raisonnant, c'est à dire de ne pas présupposer la fiabilité de ces êtres de raison que l'ontologie devrait justement légitimer en leur usage. Nous ne pouvons commencer par le commencement, accéder de plain-pied aux axiomes de la logique. Par conséquent, la logique devra, pendant au moins un temps, s'exercer sans garantie. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'il suffit de renverser l'ordre idéal, et que la logique nous conduira tout droit à un point de départ assuré, même si sa constitution est apparemment plus facile pour nous. Faute de fondements ontologiques, la logique ne peut justement pas se mettre en place déductivement, selon l'ordre syllogistique, de telle sorte que nous en ayons une connaissance complète. Certes, les *Analytiques* nous donnent une théorie du syllogisme scientifique, mais cette théorie ne s'expose pas elle-même sous la forme parfaite du savoir. La syllogistique est une logique formelle, non pas au sens contemporain, encore une fois, c'est à dire par principe dépourvue de tout contenu, mais dépourvue par accident de tout contenu rationnel (les êtres de raison validés comme raisons formelles "sub quae" des êtres de nature), ne trouvant pas de fait la justification de son application au réel (d'où la question de l'identification du moyen-terme). Aussi parfaite soit-elle, elle ne peut être utilisée comme point d'accès à l'ontologie.

C'est à la lumière crue de cette aporie que l'art dialectique prend toute son importance.

Il apparaît en effet comme une partie de la logique, dont la propriété serait de pouvoir générer l'ensemble, et précéder l'établissement des fondements théoriques de cette totalité (empressons-nous de dire que nous ne prétendons pas que l'analytique est dialectique, ce qui serait une absurdité ; mais les syllogismes sont des enchaînements de jugements, qui eux-mêmes mettent en rapport des êtres de raison, saisis par la simple appréhension ; or les fondements de la validité de cette première opération sont précisément de ceux qui nous échappent, de telle sorte que si leur recherche est dialectique, l'analytique ne se confond certes pas avec la peirastique, mais repose en fin de compte sur elle). La dialectique est en effet un instrument d'analyse de recherche ontologique. Toutefois les "lieux" qu'elle manie n'ont pas le même caractère que d'autres concepts fondamentaux dont se sert Aristote (matière, forme, causes...), concepts qui découpent la réalité suivant ses structures essentielles, mais qui proviennent d'une analyse "physique", alors que les "topoi" ont rapport à l'énonciation, puisqu'ils sont les différentes significations ayant trait à la réalité contenues dans notre discours. Ces notions sont d'ordre logico-ontologique, et appartiennent bien au champ que nous sommes en train d'explorer. Surtout, la dialectique est une méthode pour mener une enquête, ce qui veut dire qu'elle est avant tout heuristique. C'est pourquoi elle trouve son emploi dans le problème qui nous occupe. Ces différentes manières de mener une enquête sont définies par le moyen de cette même méthode heuristique. Autrement dit, elle ne présuppose pas de point de départ absolu, même quant à ses propres voies. Si donc nous ne pouvons accéder d'emblée aux essences, si nous ne pouvons déterminer directement quelles sont les jointures véritables de la réalité, nous pouvons toutefois essayer de les déterminer par tâtonnements, au moyen de la dialectique. "Puisque les principes sont premiers par rapport à tout le reste", dit Aristote, "c'est seulement par des opinions probables qui concernent chacun d'eux qu'il faut nécessairement les expliquer" 8. Certes,

la probabilité de la thèse dialectique a pour contrepartie sa généralité, mais c'est cette généralité qui lui permet de ne pas requérir un point de départ universel. Une telle universalité pourrait être : soit celle des principes - mais le dialecticien ne la présuppose pas car il cherche au contraire à parvenir aux principes à partir de leurs conséquences particulières, mieux connues de nous ; soit l'universalité en extension de la connaissance encyclopédique, comme celle que prétend avoir Hippias - mais le dialecticien ne se dit pas spécialiste, et son savoir ressemble plus à l'universalité de l'ironie socratique, savoir du non-savoir. La dialectique n'est donc pas une science particulière, qui dépende de principes établis, et le bénéfice de cette liberté revient à la logique, dont elle est une partie (en tant que méthode de raisonnement) non moins éminente que l'analytique, puisque le savoir des êtres de raison va pouvoir ainsi commencer de se constituer, délivré de l'hypothèque d'un point de départ apodictique. Sans doute, une logique de cette sorte n'aura pas le statut de science achevée, malgré les certitudes de la syllogistique, et c'est, à notre sens, pourquoi (plutôt que le fait qu'elle serait l'"outil" des sciences, ce qui est parler improprement) elle ne figure pas dans la division aristotélicienne des sciences. La dialectique, qui en est la source, lui communique en effet sa limitation. Toute science porte sur un genre déterminé de l'être et un seul, alors que "la dialectique ne porte ni sur des choses déterminées de cette façon, ni sur un genre unique"⁹ : à cause de sa vocation de critique universelle, elle n'est pas une science parmi d'autres. Mais si c'est une infirmité, elle la partage avec le savoir le plus noble, la métaphysique, dont l'objet, l'être, n'est pas un genre non plus (c'est pourquoi la dialectique peut être aussi, et est de fait, la méthode de recherche de la métaphysique).

Nous pouvons trouver une confirmation de cette idée dans la distinction qu'il faut faire entre "*logica docens*" et "*logica utens*". La "*logica docens*", "logique enseignant", est une "doctrine"

et une doctrine est un "dictamen" par lequel une science ou un art prescrit la façon selon laquelle son oeuvre doit être accomplie. Par contre, l'"usus" est l'exécution de l'oeuvre, c'est à dire l'application de la doctrine ; la "logica utens" est donc une oeuvre appliquée. Or, explique Thomas d'Aquin, toutes les parties de la logique ont rang de "logica docens", mais seule la dialectique est "logica utens". L'analyse ne possède pas ce statut : la raison en est que chaque science effective elle-même ses propres démonstrations : certes, toutes suivent les préceptes explicités par la "logica docens", mais elles ne laissent pas la logique faire les démonstrations à leur place - sinon, la logique serait la seule science ¹⁰. Mais pourquoi, en revanche, la logique est-elle *appliquée* à des qualités, sous forme de dialectique, à ce qui n'est pas susceptible de démonstration, mais de plausibilité ? Pourquoi n'est-ce pas le même "habitus" opératif qui, dans une même discipline, s'applique aux matières nécessaires et aux matières probables (le spécialiste, en s'enquérant, procède non en spécialiste mais en dialecticien) ? Nous savons que les principes d'une démonstration scientifique particulière sont la "ratio sub qua" de l'objet de cette science, "ratio" d'où est tirée sa spécification. Les principes, dans une démonstration scientifique, sont les principes propres à cette science, et les démonstrations qui les utilisent sont effectuées par l'"habitus" scientifique et nul autre. Mais les principes d'après lesquels la dialectique enseigne comment il faut procéder pour discourir avec probabilité sur n'importe quel sujet, sont des intentions secondes. Comme il est indiqué dans les *Topiques*, les "lieux" qui sont les points de départ de la discussion sont pris de la définition des termes, de la division des concepts, de la similitude, des opposés etc. : autant d'êtres de raison, qui n'appartiennent pas à un genre de l'être, mais sont aussi étendus que l'être de nature, c'est à dire communs à tous les genres. Les principes du raisonnement dialectique ne sont donc pas des principes qui puissent être propres

à telle science particulière, ils sont des principes communs à tous les savoirs, et aucune science particulière ne peut se substituer à la dialectique pour prendre en charge leur application. Ces êtres de raison qui servent de principes sont bien la "ratio sub qua" de l'objet de la logique, et les démonstrations probables qui en découlent appartiennent bien à la logique "ut utens". Il est donc patent que seule la dialectique est une logique appliquée en tant que telle, parce qu'elle n'est pas sous l'obédience de principes déterminés. Pour en revenir maintenant à la question qui nous occupe, la constitution dialectique de l'"Organon", nous pouvons constater que pour écrire une "logique", il faut nécessairement avoir recours à la logique (problème similaire à celui qui se pose dans le kantisme : quelle est la faculté qui écrit la *Critique* ?, ou dans le hégélianisme : quel est le sujet qui écrit la *Phénoménologie* ou *l'Encyclopédie* ?). En effet, quelle autre discipline pourrait la constituer, puisque toute science particulière a son objet propre et que la métaphysique ne traite pas de l'être de raison comme signification ? D'autre part, toute opération de l'intellect, donc toute discipline rationnelle, utilise les règles formulées par la logique, car celle-ci est "servante" de toutes les sciences et tous les arts. Ainsi, pour écrire une "logica docens", il faut disposer déjà d'une "logica docens" mais qui soit également "utens", s'appliquant à elle-même, puisque dans ce cas aucune autre discipline ne prendrait en charge ses principes pour en tirer les démonstrations. Or, cette logique "utens" par rapport à elle-même ne peut être, ici non plus, l'analytique, car nous ne sommes justement pas en possession des prémisses certaines à partir desquelles elle pourrait accomplir sa vertu démonstrative. Il reste donc que ce soit la dialectique qui soit utilisée pour écrire l'*Organon*.

Les bases effectives de la logique sont donc jetées par un procédé qui se présente comme un palliatif : en tant que réflexion sur le discours raisonnable, elle n'est pas un cheminement liné-

aire, mais un mixte d'explications ontologiques, d'indications logiques au sens étroit du terme, d'analyses linguistiques. La dialectique emprunte en effet tout autour d'elle des points de départ contingents : elle tire de telle discipline une observation, de telle autre une autre observation, faisant "flèche de tout bois", réunissant les éléments d'un savoir épars en un arsenal hétéroclite d'axiomes et de constatations, de données et d'inductions ; savoir-faire qui s'engage en des sentiers sinueux à l'écart de la voie royale du "mos geometricus". Ses procédés sont ceux du dialogue et non de la déduction. Les textes dont nous disposons sont donc au confluent de la raison, du langage, et de l'être ; ils se nourrissent des réflexions que l'intellect peut faire sur ses propres démarches, de l'interprétation des faits de langage, des bribes de connaissance ontologique que nous pouvons arracher par le moyen de l'analyse physique. Il nous faudrait un autre article pour suivre cette démarche en acte dans les *Catégories* par exemple. Pour l'heure, il nous suffit d'avoir confirmé autant que nous l'avons pu cette idée d'E.Weil : "les *Topiques* contiennent la réflexion sur le discours en général à l'intérieur de laquelle se distingue la réflexion sur le discours scientifique au sens strict du terme" (pp. 54-55).

NOTES

1. Thomas d'Aquin, *Expositio in Duo Libros Post. Analyt.*, I, lect. 22.
2. Id., lect. 41.
3. *Ibid.*
4. *Expositio in XII Libros Metaphys.*, IV, lect.4.
5. *Commentaria in Universam Aristotelis Logicam* (éd. de Venise, 1603, p. 9).
6. *Commentaria in Porphyrii Isagogen* (éd. Marega, 1934, pp. 18 et 24).
7. Cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote* (2ème éd.), p. 133.
8. *Topiques*, I, 2, 101 a.
9. *Seconds Analytiques*, I, 11, 70 a 31.
10. *Expositio in XII Libros Metaphys.*, IV, lect. 4 Cf. *Expositio in Duo Libros Post.*, I, lect. 20, et *In Boethii De Trinitate*, q.6, a.1.