

SA 2021 – Séminaire : Nécessité chez Aristote

Aristote face au scepticisme

Louis MEON
louismeon@unifr.ch

Professeur : Colin Guthrie King

Table des matières

Introduction	p.3
Fondement de la connaissance selon Aristote	p.4
Connaître ce qui préexiste.	p.4
L’outil de la science véritable : le syllogisme.	p.5
Le « de tout » et le « par soi », une conception de l’universel chez Aristote	p.6
Nature des principes.	p.7
Connaissance de ces principes.	p.7
Impossibilité d’une connaissance scientifique chez les sceptiques	p.9
Présentation de l’argument sceptique avec Sextus Empiricus.	p.9
Trilemme d’Agrippa.	p.12
Confrontation des deux doctrines	p.15
Aristote et Sextus Empiricus.	p.15
Réponse d’Aristote au trilemme.	p.16
Validité de la réponse d’Aristote.	p.18
Conclusion	p.20
Bibliographie	p.22

Introduction.

Nous chercherons dans ce travail à confronter le point de vue aristotélicien de la connaissance à celui de la pensée sceptique. Les conditions d'un savoir véritable sont exposées par Aristote dans *Les Seconds Analytiques*. L'origine de ces connaissances et la validité de ses arguments provoquent des questions qu'Aristote même énonce dans son livre. Au vu des similitudes entre la pensée sceptique et les arguments s'élevant contre la doctrine d'Aristote, nous articulerons une argumentation entre les deux partis. Les visions de Sextus Empiricus et d'Agrippa nous semblent les plus pertinentes pour exposer une contre-argumentation. Sextus est un auteur qui, malgré ses attaches à la pensée pyrrhonienne, va s'en distinguer à travers une approche plus empiriste et phénoménale de la vie. Les tropes d'Agrippa, bien que se situant dans un scepticisme plus dialectique, se trouvent être des éléments de réponse dans l'argumentation de Sextus. Les deux sceptiques ne refusent pas la notion de vérité-même, leur combat se porte sur les conditions d'atteinte à cette vérité. Nous aurions pu aussi inclure les tropes d'Enésidème mais nous ferons le choix de porter notre réflexion sur ceux d'Agrippa qui nous semblent plus représentatifs des critiques de la doctrine d'Aristote.

Il s'agira dans un premier temps d'explicitier la pensée d'Aristote et les étapes nécessaires à la connaissance scientifique. Nous aborderons la question de l'origine du savoir scientifique ainsi que des conditions d'accès à cette science. La vérité requiert une certaine rigueur et ne s'offre pas à celui qui ne parvient pas à faire les distinctions nécessaires. Elle nécessite des outils pour articuler sa logique et un certain processus pour découvrir ses fondements.

La pensée sceptique permettra dans un deuxième temps d'aligner les différents arguments allant à l'encontre de la doctrine aristotélicienne. Nous nous attarderons sur la pensée de Sextus Empiricus ainsi que sur les tropes d'Agrippa. Deux approches différentes d'une même volonté. Sextus met en avant l'impuissance de la raison, la suspension du jugement, le refus de tout dogmatisme. Tandis qu'Agrippa met en place tout un stratagème d'enfermement dans le doute grâce à des tropes (ou modes) se succédant méthodologiquement.

Aristote répond à certains de ces arguments dans *Les Seconds Analytiques* où il expose lui-même les contre-arguments qui lui étaient présentés à son époque. Il s'agira dans cette troisième partie d'expliquer la défense d'Aristote et de se prononcer sur la validité de celle-ci. Ce dernier axe sera crucial pour attester ou non de la possibilité d'une pensée aristotélicienne face à la vague sceptique. L'articulation de cet écrit permettra de confronter les idées de ces auteurs ayant vécu à des époques différentes.

Fondement de la connaissance selon Aristote.

Connaître ce qui préexiste.

Aristote commence *Les Seconds Analytiques* en annonçant que « Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante¹ ». Pour connaître une chose, il faut donc connaître les raisons de celle-ci, donc sa cause. Sans la cause, la conclusion ne peut exister. Ce qui préexiste est nécessaire à ce qu'il engendre. C'est le cas pour les mathématiques par exemple : si je veux connaître la somme des angles d'un triangle, le concept de triangle doit préexister à cette démonstration et ses propriétés doivent elles aussi préexister avant-cela. Aristote énonce également les cas de la dialectique et de la rhétorique. En effet, pour tout raisonnement, qu'il soit démonstratif ou par induction, il utilisera un terme. Ce terme doit être compris ou du moins considéré comme quelque chose qui existe (ou les deux). Ainsi, si je cherche à savoir si un carré s'inscrit dans un cercle, il faut que je suppose l'existence du carré et du cercle mais aussi que je les connaisse, que je sache ce que signifient ces figures. Car comment commencer un raisonnement quelconque sans avoir cette base de connaissance ? Comment parler des possibilités géométriques d'un carré si le carré et ses propriétés n'existent pas selon moi ?

Aristote introduit ensuite un ordre de la connaissance. Les choses nous sont connus selon un certain ordre qui dépend des facultés propres à l'homme. En effet, l'ordre de la connaissance n'est, selon Aristote, pas le même selon le point de vue adopté². Si nous plaçons la connaissance selon l'approche de l'homme, alors le plus proche de notre connaissance sera ce qui se rapproche le plus de nos sens. Si l'on prend le point de vue de la nature dans l'approche de la connaissance, le phénomène est inverse. Selon une vision empiriste de l'acquisition d'un savoir, ce qui se trouve le plus proche de l'homme se trouve être la sensation même. De même, pour les causes, les plus particulières sont les plus proches de notre connaissance alors que les plus universelles sont les plus éloignées. L'homme, par son prisme, ne peut qu'approcher la connaissance de par une vision étroite des objets et non une vision englobant l'essence totale de tout objet. Ainsi le particulier précède l'universel chez l'homme. Et une fois de plus vice-versa pour la nature, l'universel précède le singulier. Aristote introduit donc les notions d'*antériorité* et de *postériorité*.

¹Aristote, *Organon IV : Les Seconds Analytiques*, nouvelle traduction de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947, I, 1 [71a1], p.1.

² *Ibid.*, I, 2 [72a], p.10.

Nous verrons par la suite que la véritable connaissance est dite scientifique. Elle ne s'acquiert pas seulement par une connaissance de ce qui préexiste mais procède de l'utilisation de la démonstration (ou syllogisme).

L'outil de la science véritable : le syllogisme.

Dans un deuxième temps, Aristote va affirmer la nécessité de la science. La science n'est pas un accident, elle est une connaissance dont nous sommes certains car :

[...] quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est³.

Ainsi, la position d'Aristote par rapport à la connaissance est cruciale. Selon lui, la science n'est pas hypothétique et ne peut être instrumentalisée, comme cela a été le cas chez les sophistes. La connaissance scientifique ne peut être autrement, elle est un savoir sérieux qui ne s'apparente à aucun hasard. Elle n'est pas une opinion, car cela voudrait dire qu'elle pourrait être ou ne pas être. Dans une conception d'un savoir scientifique, une telle ambiguïté ne peut exister. Comme le résume Sylvain Delcomminette dans *Aristote et la nécessité* : « [...] l'opinion [...] ne peut que faire sombrer la science dans l'erreur, c'est-à-dire la non-science⁴ ».

La voie d'accès à cette science est la démonstration et plus précisément le syllogisme scientifique. Mais Aristote ne s'arrête pas là. Pour que le syllogisme soit scientifique, il faut qu'il parte de prémisses qui soient vraies, sinon le syllogisme peut être un syllogisme modal ou un syllogisme du fait. Ici, Aristote désigne un syllogisme du « pourquoi », il est scientifique. Il faut avoir des « [...] prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et dont elles sont les causes⁵ ». Les prémisses sont immédiates et premières car elles nous apparaissent comme une première vérité indéniable à notre être. Elles doivent être vraies, c'est une condition nécessaire. Nous ne pouvons posséder la connaissance immédiate de choses qui n'existent pas (nous verrons plus tard que la notion d'immédiateté ne représente pas une instanciation directe au début de l'ordre de la connaissance chez l'homme, mais une immédiateté qui s'établit à un moment du cheminement de la connaissance).

Ces premières prémisses sont indémonstrables. C'est leur nature même qui justifie leur apport. Elles sont antérieures à la conclusion car elles en sont la cause. Le syllogisme scientifique doit respecter ces conditions sinon il s'agira d'un syllogisme d'un autre type.

³ *Ibid.*, I, 2 [71b10], p.7.

⁴ Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, Vrin, 2018, p.163.

⁵ Aristote, *Organon IV : Les Seconds Analytiques*, op. cit., I, 2 [71b20], p.8.

Sans la possession des prémisses, aucune connaissance n'est donc possible. Elles permettent de connaître la cause de la conclusion et de fonder notre savoir. Les prémisses premières représentent la connaissance la plus antérieure et la plus sûre que l'homme possède. Elles nous permettent de construire la démonstration et de savoir qu'une chose peut être. Elles rendent nécessaire à son tour la conclusion en montrant qu'elle se trouve être toujours pareille car les objets eux-mêmes se comporteront toujours de la même manière. Il y a donc ici aussi le concept d'universalité dans cette relation que nous verrons par la suite.

Le « de tout » et le « par soi », une conception de l'universel chez Aristote.

Les conceptions du *de tout* et du *par soi* sont des éléments importants chez Aristote pour arriver à démontrer la nécessité des prémisses. Le *de tout* désigne la totalité du sujet. Si je montre qu'un attribut appartient à un type d'objet, alors il appartiendra à tous les objets de ce type. Par exemple, si je dis que tout cèdre est un arbre, alors énoncer un cèdre revient à énoncer un arbre. Le *par soi* vient consolider ce rapport. Il désigne une relation d'appartenance entre le prédicat et le sujet. Ce qui est *par soi* appartient à l'essence du sujet. Aristote prend les exemples de la ligne qui appartient *par soi* au point. On peut dire aussi qu'une ligne est *par soi* composée de points. On appartient donc *par soi* à ce qui précède nécessairement. Et cela rend compte d'une relation non seulement nécessaire mais aussi universelle. Car ce qui appartient nécessairement ne pourrait être autre si le *par soi* et le *de tout* sont combinés. Aristote fait donc bien la distinction entre les attributs *par soi* et les autres attributs des objets. Car si la relation n'est pas nécessaire, alors elle est accidentelle. Si je meurs assassiné par égorgement, ce sera l'incision de la lame du couteau sur ma gorge qui sera la cause de ma mort et non autre chose. Ma mort appartient *par soi* à l'égorgement. Mais s'il pleut lors de ma mort, ce ne sera pas cette intempérie qui sera la cause de mon décès. Ainsi, la pluie n'aura qu'une relation accidentelle avec ma mort et ne restera qu'un attribut non essentiel, non nécessaire de l'objet (ici : ma mort).

Le *par soi* se rapporte donc aux prédications et propriétés essentielles d'une chose. Cela est aussi valable dans le cas d'une affirmation négative. Une relation *par soi* est aussi possible si l'opposé d'une chose fait aussi partie de son essence. Par exemple un nombre pair n'est pas impair. Il ne peut l'être, c'est une condition de son existence.

Il apparaît donc que l'universel émerge de la synthèse du *de tout* et du *par soi*. L'appartenance à un sujet est universelle si elle englobe la totalité de son être d'une manière nécessaire, c'est-à-dire dans son essence.

Nature des principes.

Comme le mentionne Aristote :

Les prémisses doivent être premières, c'est-à-dire qu'elles doivent être des principes propres, car j'identifie prémisses premières et principes⁶.

Les premières de toutes les prémisses sont donc des principes qui sont les formes instantanées de la connaissance. Les principes sont les piliers sur lesquels reposent toutes connaissances ultérieures. Rien ne les précède dans notre ordre de la connaissance. Aristote les différencie en deux groupes. Il y a d'abord la thèse, elle est un principe essentiel mais pas indispensable dans tous les cas. Il y a ensuite les axiomes qui eux sont indispensables « à qui veut apprendre n'importe quoi⁷ ». Si l'on reprend les exemples d'Aristote, les hypothèses traitent de l'existence ou de l'inexistence d'une chose. L'inverse de l'hypothèse est la définition car elle ne suppose pas, elle affirme, elle définit. Ainsi, c'est la définition qui fait partie de la thèse car on ne saurait douter d'un principe fondateur de toute connaissance.

Les principes forment donc le socle de la démonstration. Ils établissent les prémisses primaires, possédant plus de vérité que la conclusion car antérieures dans l'ordre absolu de la connaissance. Le syllogisme use des prémisses premières pour former les connaissances nécessaires des choses. Les causes premières permettent donc d'éclairer les conséquences qui suivent. C'est pour cela qu'Aristote insiste sur la croyance dans les choses essentielles, dans les principes. Car si en tant que sophiste je me permets de tout mettre sur le même plan, alors aucune connaissance ne peut être prise au sérieux et on perd ainsi la notion de tout principe. La démonstration scientifique ne serait alors pas réalisable car elle nécessite des prémisses nécessaires. Il faut donc s'abstenir de semer le doute quant à ces connaissances premières. Rien ne doit être plus sûr que cette véracité des principes.

Connaissance de ces principes.

Comment parvient-t-on à la connaissance de ces principes premiers ? Ils ne sont pas innés selon Aristote⁸. Pour les acquérir, il est nécessaire d'avoir une certaine « puissance ». Celle-ci réside, selon le philosophe, dans la sensation. Elle nous permet d'obtenir les premières approches de la connaissance. L'expérience des choses, combinée à la mémoire, crée l'expérience. Un

⁶ *Ibid.*, I, 2 [72a5], p.10.

⁷ *Ibid.*, I, 2 [72a10-15], p.11.

⁸ *Ibid.*, II, 19 [99b30], p.242.

foisonnement de savoirs se fige dans notre esprit à travers notre contact avec le monde sensible. Ce seront la répétition et l'accumulation de ces expériences qui constitueront une expérience globale du monde dans lequel nous vivons. Les événements particuliers auxquels nous sommes confrontés permettent des liaisons entre les connaissances et les objets que nous rencontrons. Seulement, si seul le singulier (ou le particulier) semble se confronter à nous, il provoque ensuite l'apparition de l'universel qui réside dans notre âme et dans les objets. Aristote parle d'une « unité en dehors de la multiplicité et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers⁹ ». L'homme acquiert donc d'abord une multitude d'informations à travers l'expérience, il accumule celle-ci grâce à sa mémoire et forme un universel d'expérience, résultat de toutes ces expériences cumulées. Et enfin, s'effectue un passage entre l'universel d'expérience à l'universel de la science. Ce passage du particulier à l'universel s'opère grâce à un « principe de l'art et de la science¹⁰ », venu pour fixer ces connaissances entre elles. L'essence des choses (l'*eidos*) est saisie dans ce processus, elle permet la connaissance de la cause formelle. Ce processus est comparé par Aristote à la déroute d'une armée :

« C'est ainsi que dans une bataille, au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif : de même l'âme est constituée de façon à pouvoir éprouver quelque chose de semblable ». ¹¹

L'ordre primitif de l'armée est pareil aux principes premiers de l'homme qu'il retrouve grâce à ces arrêts successifs, eux-mêmes générés par le souvenir et l'expérience.

La perception sensible est donc à l'origine de toutes nos connaissances. C'est elle qui permet de retrouver le chemin vers l'universel et celui des connaissances premières. L'ordre de la connaissance n'étant pas le même dans l'absolu et chez l'homme, ce dernier doit retrouver la route pour atteindre la base de toute vérité. Enfin, pour ce qui est de l'entendement et du discernement entre ce qui est vrai et faux (essentiel pour guider la démonstration), il faut se fier à la science et à l'intuition. La science, comme mentionné précédemment, est ce qu'il y a de plus fiable dans le chemin de la connaissance. Seulement, lorsque l'esprit se confrontera à un principe premier, il ne pourra pas faire usage de la science, car un principe n'est pas démontrable. L'intuition et l'intelligence permettront l'accès à ces principes. Aristote rajoute même que « c'est l'intuition qui sera principe de la science¹² ».

⁹ *Ibid.*, II, 19 [100a5], p.244.

¹⁰ *Ibid.*, II, 19 [100a5], p.244.

¹¹ *Ibid.*, II, 19 [100a10-15], p.245.

¹² *Ibid.*, II 19, 100b10-15, p.247.

Impossibilité d'une connaissance scientifique chez les sceptiques.

Présentation de l'argument sceptique chez Sextus Empiricus.

La voie du scepticisme.

Sextus Empiricus nous fait connaître le mode de pensée et de recherche sceptique. Il l'oppose à celui qu'il appelle dogmatique, appartenant aux « partisans d'Aristote et d'Epicure¹³ ». Le sceptique utilise les modes de la suspension, il s'abstient de donner tout jugement hâtif et non-fondé. Il résume la voie sceptique ainsi :

Ainsi la voie sceptique est appelée aussi « chercheuse » du fait de son activité concernant la recherche et l'examen ; « suspensive » du fait de l'affect advenant à la suite de sa recherche chez celui qui examine ; « aporétique » soit, comme disent certains, du fait qu'à propos de tout elle est dans l'aporie et recherche, soit du fait qu'elle est incapable de dire s'il faut donner son assentiment ou le refuser ; « pyrrhonienne » du fait qu'il nous semble que Pyrrhon s'est approché du scepticisme d'une manière plus consistante et plus éclatante que ceux qui l'ont précédé¹⁴.

Si le scepticisme est « chercheur » c'est qu'il ne nie pas une conception de la connaissance. Mais elle n'est pas certaine pour autant. Le vrai ne saurait être affirmé si facilement. C'est pour cela que cette connaissance est aussi « suspensive » et « aporétique ». Puisqu'on ne peut affirmer les choses de manière certaine, le raisonnement même devient aporétique. Il en résulte ainsi une relativité à toute épreuve, rien ne peut être affirmé comme plus ou moins exact, comme ceci ou comme cela. Les arguments, de par leur relativité, jouent donc à armes égales et ne peuvent triompher sans prouver. Il y a une « impossibilité de donner son assentiment à aucun des deux côtés¹⁵. »

Il faut donc rester humble face à la connaissance et laisser la place au doute et à l'incertitude. Ce n'est pas ce que semble faire Aristote. En affirmant les prémisses premières, il se range, selon la vision sceptique de Sextus, du côté du dogmatisme. Le sceptique ne fait pas preuve de dogmatisme, il ne donne pas son assentiment sur des « choses obscures¹⁶ ». Il ne fait que donner un avis non déterminé par rapport à ces choses. Le sceptique s'abstient, il ne fait qu'observer et montrer la difficulté qu'exige une connaissance. Sextus est partisan d'un scepticisme empirique qui souhaite une tranquillité de l'âme, une ataraxie. Il faut suspendre son jugement,

¹³ Sextus, and Pierre Pellegrin. *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris : Editions du Seuil, 1997. Livre I, 1[3], p.53.

¹⁴ *Ibid.*, Livre I, 2 [7], p.55.

¹⁵ *Ibid.*, Livre I, 19 [190], p.159.

¹⁶ *Ibid.*, Livre I, 7 [13], p.61.

car vouloir connaître ce qui ne peut être connu relève de la torture mentale¹⁷. Un passage des *Esquisses pyrrhoniennes* décrit ce mode de vie sceptique¹⁸.

Les limites de l'empirisme.

Puisque tout argument se vaut face à l'impossibilité d'établir une origine des causes, l'empirisme semble condamné à discuter indéfiniment de la valeur des arguments. Sextus cherche à montrer qu'aucun objet de la nature ne peut être dit d'une telle nature ou d'une autre. Il n'y a pas d'exactitude possible. La connaissance dite première ne renferme donc aucune notion plus exacte qu'une autre connaissance selon Sextus. Là réside la limite de l'empirisme. Les sens ne sont pas plus source de confiance que les sophismes de connaissances intelligibles :

A ceci près que s'il est possible que seules ces qualités que nous pensons saisir soient présentes dans la pomme, et aussi des qualités en plus grand nombre, ou aussi aucune de celles qui nous frappent, ce qu'est la pomme, et aussi des qualités en plus grand nombre, ou aussi aucune de celles qui nous frappent, ce qu'est la pomme nous sera obscur. Même argument pour les autres sensibles. Or si les sens ne saisissent pas les objets extérieurs, la pensée n'est pas non plus capable de les saisir, de sorte que du fait de cet argument lui aussi, nous serons d'avis de suspendre notre assentiment à propos des choses extérieures¹⁹.

Les sens, et le monde sensible en général, ne peuvent être le socle de l'exactitude. Le doute l'affecte aussi. Nous pensons le saisir, nous croyons posséder les vérités parce qu'elles s'offrent à nous selon ce moyen, mais cela ne prouve en aucun cas leur exactitude. Le monde du sensible, parce qu'il est notre seul mode d'accès à la connaissance (selon les empiristes), ne peut pas prétendre être l'origine du savoir et fonder l'origine de la cause en soi. C'est là que réside l'erreur des adeptes des théories comme celles défendues par Aristote. En se fiant au sentiment des choses qui nous parviennent, l'adepte aristotélicien se laisse bercer par les illusions de l'expérience. Puisque la connaissance des objets qui nous entoure reste obscure, il faut s'abstenir de donner notre assentiment sur des connaissances strictes qui portent sur ces objets. Sextus refuse donc tout sensualisme dans le sens où on se perdrait dans la volonté de le définir.

¹⁷ Dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 11 [27], p.71 : « En effet, celui qui affirme dogmatiquement que telle chose est naturellement bonne ou mauvaise est dans un trouble continuel ».

¹⁸ « Cette observation des règles de la vie quotidienne semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ; par la conduite de la nature, nous sommes particulièrement doués de sensation et de pensée ; par la nécessité des affects la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne et l'impiété comme mauvaise ; par l'apprentissage des arts nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons. Mais nous disons tout cela sans soutenir d'opinions ». *Ibid.*, Livre I, 11 [23-24], p.69.

¹⁹ *Ibid.*, Livre I, 14 [99], p.109.

Pour autant, il ne s'oppose pas à l'empirisme car il faut suivre les suggestions de la nature, elle permet de trouver ce qui nous est utile. Si j'ai froid, je me couvre, si j'ai faim, je me nourris. Mais cela ne doit pas me bercer dans l'illusion de connaître pleinement les raisons de ces éléments qui m'entourent.

Remise en cause de la cause.

Sextus porte le relatif sur la cause elle-même. Il lui semble tout d'abord légitime de soutenir l'existence de la cause et ce pour plusieurs raisons. Une première serait celle des effets naturels qui nous entourent. En effet, comment penser une hiérarchie des choses, un déroulement des processus, un ordre de la nature, s'il n'existait aucune cause ? Penser la cause inexistante, c'est permettre la possibilité du hasard dans toutes les formes de production naturelle. Il n'y aurait aucune raison pour la pluie et le beau temps, aucune explication de la sécheresse du désert et de l'humidité d'une forêt. La cause permet donc de soutenir une certaine exigence de l'ordre naturel et d'expliquer les phénomènes qui se produisent. De même, nier la cause serait paradoxal. Car comment fonder la cause d'un argument contre la cause si la cause n'existe pas ? Comme le dit Sextus, celui qui s'oppose à la cause « [...] n'emportera pas la conviction²⁰ ».

Cependant, certains arguments pourraient peser en faveur de son inexistence. Sextus questionne les possibilités de la connaissance de la cause. Car la cause est la cause d'un effet. Mais comment savoir et établir le lien entre effet et cause ? Affirmer ce lien revient à dire que telle cause est sa cause exacte et qu'elle lui appartient. Mais nous nous retrouvons dans une impasse. Car « [...] pour concevoir la cause, il faut connaître au préalable l'effet²¹ ». Et pour connaître l'effet, il faut connaître la cause. Nous rencontrons à nouveau un diallèle si l'on répond de manière tranchée. Ceci peut aussi être reproché à la théorie d'Aristote. Les principes sont dits indémontrables et ne se fondent que sur leur propre définition de preuve indémontrable.

Réfutation de l'idée de conception première des choses.

Supposer des principes premiers sans aucune démonstration revient à dire qu'ils n'ont pas de causes créatrices. Cette constatation permet à Sextus Empiricus de faire un lien avec l'idée de Dieu. Tout comme la pensée dogmatique chrétienne ou plus généralement religieuse, l'idée de principes premiers ne fait l'objet d'aucun consensus. Dieu est une conception plurielle qui, alors qu'elle est posée comme une conception première de toute chose, crée des divergences dans

²⁰ *Ibid.*, Livre III, 5 [19], p.371.

²¹ *Ibid.*, Livre III, 5 [22], p.371.

son élaboration. Sextus met en avant ce désaccord qui touche aussi les choses dites premières, essentielles :

Or, puisque parmi les dogmatiques les uns disent que le dieu est un corps, les autres qu'il est incorporel, que les uns disent qu'il a forme humaine, les autres non, que les uns disent qu'il occupe un lieu, les autres non, et que parmi ceux qui disent qu'il occupe un lieu, pour les uns c'est à l'intérieur de l'univers et pour les autres à l'extérieur, comment pourrions-nous saisir la notion du dieu si nous ne sommes d'accord ni sur sa substance, ni sur sa forme, ni sur le lieu dans lequel il se trouve ?²²

Cette notion de relativité affecte Dieu comme elle affecte tout concept que l'on pose comme premier dans la connaissance. La relativité revient sans cesse, elle se retrouve dans les mots de Sextus, probablement inspiré des tropes d'Agrippa ou d'Enésidème. Cette relativité ne s'exprime-t-elle pas lorsque qu'Aristote parle de la croyance en les prémisses premières ? Si elles peuvent être manipulées par des sophistes n'ayant pas une véritable conviction de vérité en ces principes premiers, cela ne signifierait-il pas qu'il existe un désaccord quant à ce qui est premier ?

La comparaison à Dieu est donc pertinente. Non seulement parce qu'elle fait le rapport entre deux choses indémontrables posées comme premières mais aussi parce que pour ces deux choses, il existe une relativité qui naît dans le conflit de ces définitions premières.

Trilemme chez Agrippa.

Relation entre problèmes et tropes.

Aristote, après avoir exposé les conditions de la connaissance, met en avant des oppositions quant à sa thèse :

Certains soutiennent qu'en raison de l'obligation où nous sommes de connaître les prémisses premières, il ne semble pas y avoir de connaissance scientifique. Pour d'autres, il y en a bien une, mais toutes les vérités sont susceptibles de démonstration²³.

Il répond ensuite à cette accusation. Cependant, nous allons d'abord tenter d'expliquer les oppositions qui sont en jeu. Comme le mentionne Delcomminette, Aristote fait face à un « trilemme²⁴ ». En effet, trois aspects permettent une critique de sa théorie. Le premier concerne

²² *Ibid.*, Livre III, 3 [3], p.359.

²³ Aristote, *Seconds Analytiques*, op. cit., I, 3 [72b5], p.15.

²⁴ Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, op. cit., p.204.

la preuve de toutes les connaissances. Si l'on doit démontrer toutes choses grâce à l'utilisation des prémisses, alors il y aura une régression à l'infini car il faudra démontrer ce qui a été démontré précédemment. Ensuite, si l'on pose un terme premier pour stopper la régression à l'infini, alors ce terme ne sera qu'hypothétique car non démontré. Il sera accepté comme on accepte un dogme. Enfin, il y a un problème avec la circularité. Car si on repose l'affirmation d'un principe premier sur le fait seul de son existence, on se retrouve à nouveau dans une hypothèse qui n'a aucune preuve et dont la seule autorité est la preuve arbitraire.

Ces trois problèmes sont reliés à l'analyse sceptique des tropes d'Agrippa décrits par Sextus Empiricus²⁵. Le lien entre les tropes (ou modes) exposés par Sextus et les travaux d'Agrippa a été établi par Diogène²⁶. On peut retrouver ce trilemme dans trois des cinq modes d'Agrippa : celui selon lequel nous sommes renvoyés à l'infini, celui de l'hypothèse et celui du diallèle. Deux autres modes sont présents chez Agrippa : il s'agit du désaccord et du relatif. Seulement, ils ne servent que de structure pour les autres modes. Le désaccord permet d'amorcer les autres modes tandis que le relatif vient les consolider.

Le mode de la régression à l'infini.

Tout principe, quel qu'il soit, devrait être démontré pour avoir une légitimité aux yeux des sceptiques. Ainsi, pour connaître quelque chose, une autre chose, qu'elle soit antérieure ou qu'elle ait une structure d'argumentation convaincante, on doit pouvoir soutenir l'existence de ce qu'elle prouve. Ce mode suit normalement le mode du désaccord, qui, chez Aristote est vite écarté de par l'introduction d'une science qui est démontrable. Ainsi, si on parvient à démontrer qu'un point de vue est le bon, alors il est valable. Cependant, pour prouver une chose, il me faudra une autre proposition pour la prouver. Et pour prouver cette deuxième, il me faudra une troisième et ainsi de suite. Nous nous retrouvons donc dans un cas de régression à l'infini. Platon, dans le *Ménon*, révèle déjà ce paradoxe²⁷. Une fois que l'on aura trouvé ce qui permettra

²⁵ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op.cit., I, 14 [164-177], p.141.

²⁶ Les cinq modes décrits dans le l'ouvrage de Sextus Empiricus sont aussi traités par Diogène Laërce qui les relie à « Agrippa et ses disciples » dans *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction par Robert Genaille, Paris : Garnier, 1941, IX [88-89], p.186.

²⁷ Dans le *Ménon* Platon pose de paradoxe : on ne peut connaître ce que l'on connaît déjà. Si tel n'est pas le cas, si je n'ai pas déjà une idée de la vérité, comment la reconnaitrais-je lorsque je la rencontrerai ? Mais comment pourrait-on déjà la connaître ? : « Et comment chercherais-tu, Socrates, ce dont tu ne sais absolument pas ce que c'est ? Laquelle en effet, parmi ces choses que tu ignores, donneras-tu pour objet à ta recherche ? Mettons tout au mieux : tomberais-tu dessus, comment saurais-tu que c'est ce que tu ne savais pas ? ». Platon, *Œuvres complètes I, Ménon*, Gallimard, 1950, 80-81(e), p. 528.

Platon répond ensuite à ce paradoxe d'une manière différente d'Aristote car les connaissances sont selon lui acquises par l'âme immortelle lors du passage dans l'intelligible. On se les remémore ensuite durant sa vie. Cependant, on peut aussi voir que son positionnement s'écarte d'une doctrine qu'on pourrait lier à l'approche sceptique. Socrate (à travers la plume de Platon) parle d'une paresse d'esprit : « [...] c'est que, en fin de compte, chercher et apprendre sont, en leur entier, une remémoration. En conséquence, il ne faut pas se laisser persuader

de nous éclairer, nous referons face au doute. Là est la force de l'argument de la régression à l'infini. Elle permet de réanimer un autre mode, le désaccord. En effet, la démonstration était censée l'éliminer en affirmant pouvoir démontrer ce qu'elle prononce. Seulement elle renvoie sans cesse à une autre prémisse qui sera à nouveau une source de conflit. Celui qui tente de prouver se retrouve alors dans une situation où il se perd dans une démonstration à l'infini. Aristote provoque dans un premier temps cette réponse sceptique. Car si la conclusion ne peut être validée que par des prémisses vraies, comment ne pas sombrer dans un infini démonstratif lorsque l'on doit ensuite prouver la véracité de ces prémisses ?

Problème de l'hypothétique de la condition première.

Pour se sortir de cette régression à l'infini, il existe plusieurs moyens. Le premier est de poser une première prémisse vraie et l'accepter. Seulement, cela se fait par convention, rien ne nous dit que cette proposition est effectivement vraie. Or, si rien ne prouve sa véracité, elle est gratuite. Si elle est vraie, alors on ne pourra jamais vraiment en être sûr, car on ne l'aura jamais démontrée. Si elle est fautive, alors toute proposition peut se retrouver à la place de la prémisse première. De plus, toutes les démonstrations qui résulteraient d'une proposition fautive peuvent ensuite être fautes. La valeur de la démonstration est déçue. Même si la proposition s'avère d'une utilité incontestable pour une suite d'autres preuves, cela ne prouve en rien sa véracité. Pour les sceptiques, une preuve qui n'a pas été prouvée de manière déductive ne vaut rien. Peu importe la multitude de sophismes proférés pour légitimer le discours, si la preuve n'apparaît pas, alors la vérité reste cachée. Un des exemples de ce manque de rigueur est l'argument d'autorité. Le respect d'un auteur ou le charisme d'une personne ne doit pas laisser la porte ouverte à des conclusions sans démonstrations. Aristote, quel que soit sa position et son influence, ne saurait se soustraire à cette règle. Ainsi, ce que nous devons observer, c'est ce qui est dit et non « qui » le dit. Galilée s'offusquait de l'argument d'autorité et critiquait même les adeptes d'Aristote qui détournaient le regard lorsqu'on contredisait leur maître :

[...] plutôt que d'introduire la moindre altération dans le ciel d'Aristote, ils préférèrent nier sans vergogne ce qu'ils voient dans le ciel de la nature²⁸.

par cet argument captieux : il nous rendrait en effet paresseux et ce sont les hommes mous qui le trouvent agréable à entendre [...] ». *Ibid.*, 81-82 (e), p.530.

²⁸ Cet argument dans l'œuvre de Galilée intervient pour décrire le ridicule avec lequel les partisans d'Aristote suivraient de manière bornée leur maître. Aristote pourrait changer d'avis que ces derniers maintiendraient coûte que coûte leur opinion. Galileo et al. *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Paris : Éditions du Seuil, 1992, Deuxième journée, p.137.

Le sceptique ne se plie que devant une argumentation claire et raisonnée, il ne cède pas à l'arbitraire d'un dogme ou de la vérité d'un individu charismatique. Ce troisième mode oblige donc la personne en quête de vérité à faire attention et se dirige donc directement contre le discours d'Aristote et ses prémisses premières et immédiates.

Le problème de circularité, une notion qui rappelle le diallèle.

Dans le problème précédent, on évitait la régression à l'infini en posant un premier terme hypothétique qui ne satisfait pas le sceptique. Face au problème de la régression à l'infini, on pourrait établir qu'un terme A démontre B, que B démontre C et que C démontre A. Delcomminette s'exprime sur ce problème en disant que « cela revient à vider la démonstration de tout sens²⁹ ». En effet, si les arguments s'expliquent à travers une boucle, aucune démonstration ne serait nécessaire car si on reprend l'exemple pris précédemment, A démontrerait A. Ainsi, la démonstration serait inutile et on se retrouverait dans une situation absurde où plus rien ne serait à prouver. Ce qui n'a pas de sens.

On voit donc que l'on ne peut se sortir de l'argumentation de la régression à l'infini par la circularité. Mais il existe une circularité d'un ordre différent que nous avons vu précédemment à travers l'existence des principes premiers qui ne s'articulaient que par convention, sans preuve. Ce cercle logique, qu'on peut appeler aussi un diallèle, révèle aussi une argumentation qui n'en est pas une. Dire que si le soleil brille, c'est parce qu'il est fait de verre et expliquer qu'il est fait de verre parce qu'il brille ($A \rightarrow B$ et $B \rightarrow A$) ne nous permet pas d'avancer dans la réflexion. Nous nous retrouvons quand même dans le cas d'un cercle vicieux qui ne nous offre aucune réponse. Cela est présent dans la doctrine d'Aristote. Ce dernier insuffle la vérité d'un principe premier par le biais d'une logique dont la véracité ne repose que sur son propre fonctionnement.

Confrontation des deux doctrines.

Aristote et Sextus Empiricus.

Le problème majeur qu'expose Sextus est celui de la relativité des choses. Puisque nous ne pouvons pas donner notre assentiment sur les choses, il faut s'abstenir afin de pouvoir atteindre une tranquillité de l'âme. Ce rapport entre abstention de l'assentiment et ataraxie explique la fin du scepticisme. Comme l'écrit Sextus, « [...] la fin du scepticisme, c'est la tranquillité en

²⁹ Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, op. cit., p.204.

matière d'opinions et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous³⁰ ». Cette modération ne semble pas faire office chez Aristote. Au contraire, notre sensation nous pousse à découvrir, grâce à l'induction et à la démonstration, les principes de la connaissance. Les notions de *de tout* et du *par soi* traduisent de la nécessité des rapports entre les choses démontrées. Il n'y a donc aucune modération dont il faudrait faire preuve. Les principes permettent d'affirmer les conclusions des démonstrations afin de confirmer le monde qui nous entoure. Il y a donc un aspect essentiel dans cette recherche de la vérité. C'est pour cela qu'il ne peut exister un désaccord. Certes, le sophiste et le partisan d'Aristote vont différer sur la vision d'une connaissance, l'un possédant la science de manière accidentelle, l'autre de manière nécessaire. Mais il ne peut exister qu'une seule vérité selon Aristote. L'hypothèse ne peut pas concerner ce qui est, car ce qui est ne peut pas « être et ne pas être » à la fois. Le principe de non-contradiction³¹ est un principe essentiel et premier d'Aristote qui s'oppose à la vision sceptique de Sextus. Le désaccord est possible dans le monde d'Aristote, l'hypothèse existe, seulement elle ne peut être assimilée aux définitions des choses car ces dernières reposent sur une unité qui ne permet aucun désaccord.

La principale défense d'Aristote repose sur l'indémontrabilité des principes qui régissent la connaissance. Nous verrons un peu plus tard dans cet écrit comment Aristote développe son argumentation sur ces termes premiers. Sextus et Aristote vivent au sein de deux paradigmes différents et il semble difficile de les confronter. L'indémontrabilité des principes ruine toute possibilité de confrontation avec la thèse sceptique. Aristote ne cherche pas à s'engouffrer dans un raisonnement démonstratif car il en ressort indemne en établissant la non-démonstration des premiers principes.

Réponse d'Aristote au trilemme.

Réponse à l'argumentation de la régression à l'infini.

Aristote ne conteste pas réellement cet argument car selon lui il existe bien des prémisses premières. Son argumentation repose sur le fait qu'une chose ne peut être connue véritablement qu'à travers une science rigoureuse. Et cette science rigoureuse passe par la démonstration syllogistique scientifique. Seulement, il est conscient que si la connaissance n'était faite que de démonstrations, alors il y aurait une régression à l'infini. Et c'est là qu'Aristote rompt avec l'argument sceptique. Au lieu de sombrer dans le doute et d'accepter un paradigme sceptique,

³⁰ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., Livre I, 11 [25], p.69.

³¹ Aristote, *Métaphysique*, livre Gamma, chap. 3, 1005b [19-20].

Aristote brise la chaîne de la régression à l'infini en proposant des premiers principes non démontrables que sont les prémisses premières de toute argumentation. Dans le monde d'Aristote, tout n'est donc pas démontrable.

On observe donc un terrain d'entente premier sur les conséquences d'une science complètement démonstrative : « [...] en quoi ces auteurs ont raison, car il est impossible de parcourir des séries infinies [...] »³². Mais on observe ensuite la divergence de ce qui suit lorsqu'Aristote décide de poser des termes premiers.

Réponse à l'argument de l'hypothétique connaissance première.

Aristote est parfaitement conscient de l'argument selon lequel on pourrait lui reprocher sa foi sans limite dans les premières prémisses. Il cite même ce contre-argument dans les *Seconds Analytiques*³³. Seulement, comme mentionné précédemment, Aristote ne pense pas que la science soit complètement démonstrative car « toute science n'est pas démonstrative, mais que celle des propositions immédiates est, au contraire, indépendante de la démonstration³⁴ ». Les premiers termes qu'il établit, fondant le socle de toute argumentation ultérieure, sont indémontrables. Ces principes premiers sont les premières connaissances des choses que nous avons. Elles s'offrent à celui qui, au contraire du sophiste, croit en elles, en leur vérité. Aristote poursuit en disant que ces « vérités sont nécessairement indémontrables³⁵ ». Leur nature même interdit quelque démonstration. Car si elles étaient démontrables, alors elles ne seraient pas premières et immédiates. La doctrine-même d'Aristote empêche l'argument sceptique de s'attaquer à ces principes. Car s'attaquer à ces principes, c'est aussi s'attaquer aux principes-mêmes de la science.

Réponse à la circularité.

Aristote montre d'emblée qu'il ne s'attarde pas à la poursuite de son argumentation à travers une démonstration circulaire. Il y a chez lui un sens unique de l'ordre de la connaissance absolue, l'antérieur explique le postérieur. Il y a des sciences premières, inculquées par des prémisses immédiates et il y a ensuite les démonstrations qui en résultent pour nous fournir les conclusions. Il est donc impossible qu'un principe puisse être ambivalent et se trouver dans une double position d'antériorité et de postériorité. En effet, la notion de circularité pose des termes

³² Aristote, *Organon IV : Les Seconds Analytiques*, op. cit., I, 3 [72b10], p.15.

³³ Dans les *Seconds Analytiques* (I3, 72b10-15) : « Et puisqu'on ne peut pas connaître les prémisses premières, les conclusions qui en découlent ne peuvent pas non plus faire l'objet d'une science, au sens absolu et propre ; leur connaissance se fonde seulement sur la supposition que les prémisses sont vraies ».

³⁴ *Ibid.*, I, 3 [72b15-20], p.16.

³⁵ *Ibid.*, I, 3 [72b20], p.17.

qui, une fois reliés entre eux, se retrouvent à endosser l'état d'avant et d'après. Sauf si, selon Aristote, « [...] on ne dise que les unes sont antérieures et plus claires pour nous, et les autres antérieures et plus claires absolument [...] »³⁶. Mais même dans ce cas, Aristote relève le problème majeur de ce raisonnement circulaire : on prouve la chose par elle-même. Aristote poursuit d'ailleurs par une explication similaire montrant qu'en revenant à la proposition première par la circularité, on ne fait que montrer l'égalité de cette dernière avec elle-même ($A \rightarrow B, B \rightarrow T, T \rightarrow A$ donc $A \rightarrow A$). Selon Aristote, ce type de raisonnement ne peut être valable que chez les *attributs propres* qui ont une relation de *par soi* avec eux-mêmes.

On voit donc comment Aristote écarte l'argument de la circularité. Cependant, ce dernier ne répond pas au diallèle qui est un problème présent dans les tropes sceptiques.

Sur la question de Dieu

Aristote répond au trilemme qui lui est donné mais pourrait aussi répondre à Sextus Empiricus sur la question de Dieu (si ce dernier avait vécu à son époque). Comme nous l'avons vu précédemment, Sextus Empiricus expose une notion de Dieu dont les avis divergent au sein des visions religieuses. Ce n'est pas le cas pour Aristote. La logique d'Aristote ne se préoccupe pas d'une possibilité de divergence dans l'opinion. La figure de Dieu est la nécessité qui fonde cette logique et la logique permet de retrouver cette nécessité. Dans *La Métaphysique*, Aristote traite de ce premier moteur, essentiel à tout mouvement ultérieur. Dieu représente ce qui est le plus parfait, le plus éternel, il inscrit les fins qui sont en nous³⁷. Tout comme pour le passage d'un premier niveau empirique, à l'inscription de l'universel dans l'expérience par l'intuition, la notion de Dieu n'est pas contestable dans le système d'Aristote. Il semble donc complexe de s'attaquer à une vision démiurge de l'origine des fondations de la logique aristotélicienne en traitant des désaccords entre religieux sur la notion de Dieu.

Validité de la réponse d'Aristote.

Aristote parvient-il à répondre au problème lié à la difficulté d'affirmation de la vérité présentée par les sceptiques ? La réponse à cette question est multiple. Nous pourrions répondre dans un premier temps que la réponse d'Aristote peut s'avérer partiellement satisfaisante pour les sceptiques. En effet, Aristote ne nie pas l'existence d'une régression à l'infini ni de la

³⁶ *Ibid.*, I, 3 [72b25-30], p.18.

³⁷ « Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu ». Aristote, *La Métaphysique*, Tome 1, nouvelle traduction de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, 1072b [25-30], p.683.

circularité. Ces arguments sont même valables à ses yeux puisqu'il ne les accepte pas dans sa doctrine. La régression à l'infini serait une porte ouverte au doute permanent tandis que la circularité ne permettrait pas d'apporter une réponse plausible à l'origine de la connaissance. De même, Sextus et Aristote ne semblent pas différer sur la méthode de recherche. Tous deux réalisent que la première approche des choses procède de l'appréhension de la sensation et du monde sensible qui nous entoure. Les deux visions s'ancrent (au moins partiellement) dans un empirisme. Ce qui les sépare fondamentalement est l'attitude face à ce qui leur est procuré par la sensation. Sextus expose cette divergence avec clarté quand il dit :

Ceux qui disent que les sceptiques rejettent les choses apparentes me semblent ne pas avoir écouté ce que nous disons. Ce qui nous conduit à l'assentiment sans que nous le voulions conformément à une impression passive, nous ne le refusons pas, comme nous l'avons déjà dit plus haut. Or c'est cela les choses apparentes. Mais quand nous cherchons si la réalité est telle qu'elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît. Or cela est différent du fait de faire une recherche sur ce qui apparaît lui-même. [...] Si nous proposons des arguments directement contre des choses apparentes, nous ne proposons pas ces arguments dans l'intention de rejeter les choses apparentes, mais pour bien montrer la précipitation des dogmatiques ; car si le raisonnement est trompeur au point qu'il s'en faille de peu qu'il ne dérobe même les choses apparentes sous nos yeux, combien ne faut-il pas se défier de lui dans le cas des choses obscures, pour que nous ne soyons pas entraînés par lui à nous précipiter ?³⁸

Ce dernier terme « précipiter » résume toute la critique formulée par les sceptiques face aux doctrines qui intègrent des critères de sûreté de la connaissance. Le sceptique observe, écoute les sensations mais ne s'aventure pas dans une quête de la vérité, car celle-ci est trop obscure pour lui. Il réside en lui une modestie quant à la connaissance. A l'inverse, Aristote apporte une réponse à la question de l'origine de la vérité, des moyens qui permettent de l'acquérir. C'est à ce moment-là que sa réponse ne peut satisfaire le sceptique. Tout d'abord, l'idée de principes premiers n'est pas suffisante, car elle ne repose sur aucun argument. Et dire qu'elle est indémontrable ne suffit pas à prouver qu'elle existe. C'est le concept du diallèle chez Agrippa. L'auto-validité d'un argument ne peut pas exister dans le monde sceptique, elle est la preuve d'un dogmatisme. De plus, la recherche de ces principes premiers ne peut satisfaire à nouveau la pensée sceptique. Puisque les principes sont indémontrables, Aristote se fie à l'intuition qui permet de déceler la présence de ces principes. Cette intuition se fonde elle-même sur l'autorité

³⁸ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., Livre I, 11 [21], p.67.

de sa propre puissance et sur une intelligence en partie inexplicée. Une fois de plus, c'est un acte de foi total.

La réponse d'Aristote se trouve donc être valide si on accepte sa logique. Mais l'accepter revient aussi à accepter que l'indémontrable précède le démontrable. Le sceptique ne peut se satisfaire d'une telle réponse. Ce n'est donc pas la logique d'Aristote qui est refusée, mais l'autorité avec laquelle elle parvient à se rendre légitime. Pour le sceptique, le diallèle est un déni de la preuve, aucune nouvelle information ne vient s'ajouter à ce que l'on sait déjà. La logique d'Aristote ne semble donc pas pouvoir répondre de manière convaincante aux questionnements de Sextus et aux modes d'Agrippa.

Maintenant, comme le pose Jonathan Barnes, pouvons-nous dire que la réponse d'Aristote n'est pas satisfaisante parce qu'elle n'est pas empiriste ? Il convient de préciser cette question qui ne semble pas être claire pour l'auteur³⁹. La connaissance des principes débute par l'expérience grâce à l'induction selon Aristote. Cependant, l'acquisition des principes premiers présuppose une intelligence qui permet l'intuition. Et c'est ce passage qui ne peut être considéré comme complètement empirique. Comme le mentionne Delcomminette :

[...] l'empirisme d'Aristote n'est qu'un premier niveau, encore insuffisant par lui-même, dans l'institution d'une science véritable, cette dernière supposant en plus la mobilisation de toutes les ressources de la discursivité et de la logique⁴⁰.

Nous retrouvons donc le moment où Aristote rompt avec la possibilité d'une entente avec les sceptiques. Le passage de l'expérience à la science est trop obscur, il repose sur les concepts d'intelligence et d'intuition dont la nature nous est occultée⁴¹.

Conclusion

La logique aristotélicienne résume un monde dans lequel le sceptique ne parvient pas à s'intégrer. La logique n'est pas la matière contestée de l'argument d'Aristote. Ce qui dérangerait la vision de Sextus, s'exprimant aussi à travers les travaux d'Agrippa, c'est la certitude des termes sur lesquels repose cette logique. Le passage de l'expérience du particulier

³⁹ Jonathan Barnes pense qu'Aristote défend l'empirisme mais de manière confuse : « Aristotle is clearly arguing for some sort of empiricist thesis; and his argument is clear enough in outline : "no knowledge without induction, no induction without perception; so no knowledge without perception". But what exactly the thesis is, and how exactly the argument runs, are matters far less clear. », *Aristotle: Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, 1975, p.160.

⁴⁰ Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, op. cit., p.242.

⁴¹ Par rapport à l'intelligence : « Quant à la nature de celle-ci, force est de constater qu'il ne nous en dit tout simplement rien ». *Ibid.*, p.225

à un universel scientifique n'est pas assez clair. Le manque de clarté n'est pas accepté par la vision sceptique. Il représente la hâte dans laquelle s'engouffre celui qui désire posséder la connaissance des choses obscures. Mais, si ces choses sont obscures, c'est bel et bien parce que leur connaissance ne nous est pas accessible. Pour le sceptique, il faut s'abstenir, et choisir l'acceptation de ce manque de clarté pour pouvoir reposer notre âme. Il semble que pour Aristote, le repos de l'âme se fasse dans le chemin inverse, à travers l'assurance d'une vérité scientifique obtenue par notre sensation. Car il réside en l'homme une nécessité de cette connaissance, et celle-ci ne saurait être omise pour des raisons sceptiques.

Deux mondes différents se confrontent à travers ces arguments. Leur différence pose même la question de la possibilité d'une comparaison. Car comment comparer deux doctrines se basant sur des conceptions premières différentes ? Tout comme certaines fréquences sonores ne sont pas audibles pour l'homme, les propositions sceptiques ne seraient pas entendables dans le monde d'Aristote. Nous assistons donc à une double conclusion d'une telle confrontation d'idées. La première nous fait percevoir une contradiction entre les deux doctrines. La deuxième atteste d'une difficulté de comparaison entre deux mondes parallèles qui ne semblent pas pouvoir se croiser.

Bibliographie

Aristote, *La Métaphysique*, Tome 1, nouvelle traduction de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

Aristote, *Organon IV : Les Seconds Analytiques*, nouvelle traduction de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947.

Diogène Laërce, *Vies et sentences des philosophes illustres*, traduction par Robert Genaille, Paris : Garnier, 1941.

Galilei, Galileo et al. *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, deuxième journée, Paris : Éditions du Seuil, 1992.

Jonathan Barnes, *Aristotle: Posterior Analytics*, J.L. ACKRILL, 1975.

Platon, *Oeuvres complètes I, Ménon*, Gallimard, 1950.

Sextus, and Pierre Pellegrin. *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris : Editions du Seuil, 1997.

Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, Vrin, 2018.