

Bruno Couillaud

Raisonner en vérité

DDB *desclée
de brouwer*

RAISONNER EN VÉRITÉ

Première édition : François-Xavier de Guibert, 2003

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© 2015, Groupe Artège

Éditions Desclée de Brouwer

10, rue Mercoeur - 75011 Paris

9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN : 978-2-220-06654-7

ISBN epub : 978-2-220-07594-5

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

connaissance du mode selon lequel la raison procède, et de ce fait elle perfectionne la raison elle-même dans ses opérations : elle joue alors le rôle d'un art (cf. texte 2) permettant de raisonner avec « *ordre, facilité et sans erreur* ».

*
* *

Texte n° 1 :

Les quatre grands ordres objet de la raison

Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, Livre I, leçon 1, nn° 1 et 2

1. – Comme dit le Philosophe (Aristote) au début de la *Métaphysique*, le propre du sage est d'ordonner (*sapientis est ordinare*). *La raison de cela* vient de ce que la sagesse est la perfection de la raison la plus puissante, et que le propre de cette dernière est de connaître un ordre. Car, bien que les puissances sensibles soient capables de connaître les réalités particulières en tant que telles, c'est l'apanage de l'intelligence ou de la raison de connaître *l'ordre d'une chose à une autre*. Il y a cependant un *double* ordre dans les choses. *Le premier* est celui qui existe entre des parties d'un tout quelconque ou d'une multitude, comme celui qui existe entre les parties d'une maison, les unes par rapport aux autres. *Le second* est l'ordre des choses par rapport à leurs fins. Et ce dernier ordre est premier par rapport au précédent. En effet, comme le dit le Philosophe au livre XI de la *Métaphysique*, l'ordre des parties de l'armée entre elles est en vue de l'ordre même de toute l'armée à son chef⁸. Mais un ordre se rapporte à la raison de *quatre façons différentes*. Il y a, en effet, un *premier ordre* que la raison ne produit pas, mais cependant qu'elle considère, et c'est l'ordre des réalités naturelles. **Le second est l'ordre que la raison produit dans son propre acte, alors même qu'elle considère quelque chose, et c'est ce qu'elle fait quand elle ordonne un concept par rapport à un autre, et les signes de ses concepts parce qu'ils les signifient par des sons de voix.** *Le troisième* est l'ordre que la raison produit dans sa considération (pratique), dans les opérations de la volonté. *Le quatrième*, lui, est l'ordre que la raison, dans sa

considération (pratique et même ici technique), produit dans les réalités extérieures, dont elle même est la cause, comme dans le cas (de la construction) d'une arche ou d'une maison.

2 – Et puisque la considération particulière à la raison peut être perfectionnée par un *habitus*, selon chacun de ces différents ordres que la raison considère en propre, il y aura différentes sciences. En effet, il appartient à la *philosophie de la nature* de considérer l'ordre des choses que la raison humaine cherche à connaître, mais ne fait pas ; de ce fait on peut placer la métaphysique sous la philosophie de la nature.

L'ordre que la raison en considérant produit dans son propre acte appartient, lui, à la *philosophie rationnelle*, la logique, dont le propre est d'examiner l'ordre entre elles des différentes parties du discours et des parties toutes ensemble par rapport à la conclusion. L'ordre des actions volontaires appartient, quant à lui, à l'examen de la *philosophie morale*. L'ordre que la raison en considérant produit dans les choses extérieures réalisées par la raison humaine elle-même appartient aux *arts mécaniques*.

*
* *

Texte n° 2 :

La logique : une science et un art

Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire aux Seconds Analytiques*,
nn° 1 à 3

1. – Comme le dit Aristote au début de la *Métaphysique* (Livre I, ch. 1, 980b27), le genre humain vit **par l'art**⁹ (« *arte* » (τεχνη), c'est-à-dire en fait toute connaissance universelle) et par les **raisonnements** (« *et rationibus* » (λογισμοί), les discours rationnels) : on constate que le Philosophe touche ici un propre de l'homme par lequel il diffère des autres animaux. En effet, les autres animaux opèrent dans leurs actes par un instinct naturel ; l'homme est dirigé dans ses actions par le jugement de la raison. Et de là vient que plusieurs arts s'occupent de parfaire les actes humains avec ordre et facilité. L'art en effet n'est rien d'autre qu'un certain ordre de la raison par lequel les actes humains parviennent à la fin

voulue par des moyens déterminés.

Mais la raison peut diriger, non seulement les actes des parties inférieures, mais aussi son acte propre. Il est propre à la partie intellectuelle de réfléchir sur elle-même : car l'intellect s'intelligé lui-même et, de la même façon, la raison peut raisonner sur son propre acte. Si donc, la raison étant capable de raisonner sur les opérations de la main, on a pu inventer l'art de la construction ou celui de la forge, par lesquels l'homme peut opérer facilement et avec ordre dans les actions de ce genre, c'est par une raison semblable qu'un art particulier est nécessaire, qui soit capable de diriger l'acte même de la raison, et par lequel l'homme, dans ses raisonnements, procède **avec ordre, facilité et sans erreur**.

2. Cet art, c'est la **logique**, c'est-à-dire la **science rationnelle**. Elle est rationnelle parce qu'elle procède de la raison, mais pas seulement – cela est commun à tout art ; elle l'est aussi parce qu'elle porte sur l'acte propre de la raison comme sur sa propre matière.

3. Et c'est pourquoi il apparaît comme **l'art des arts**, puisqu'il nous dirige dans l'acte de raison dont tous les arts procèdent. Aussi faut-il donc diviser la logique en autant de parties qu'il y a d'actes de raison.

*
* *

1. C'est essentiellement à travers Ammonius et Boèce que les médiévaux accèdent aux anciens lecteurs et commentateurs d'Aristote. Mais avant de parvenir à ces derniers, que peut-on dire de l'histoire de cette œuvre ? Elle commence par la diffusion des œuvres mêmes d'Aristote, autant qu'on puisse reconstituer une histoire assez obscure : par Strabon et Plutarque on peut suivre la transmission des ouvrages du Stagirite, ou au moins de ceux qui portent son nom. Théophraste (372-288 avant J.C.), disciple et successeur d'Aristote au lycée transmet sa bibliothèque à Nélée de Scepsis par héritage, laquelle est enfouie par les successeurs de ce dernier dans une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

parler.

Le **chleuasma** : auto-ironie : *Moi qui n'ai pas votre vertu.*

La **question oratoire** : on connaît la réponse. Elle accroche et réveille l'auditeur.

L'**apostrophe** : on s'adresse à un absent.

La **prosopopée** : on fait parler un absent.

La **prolepse** : on devance l'argument de l'adversaire pour le retourner contre lui.

L'**épanorthose** : rectification de ce que l'on vient de dire pour mettre l'interlocuteur *dans le coup* et le faire participer à la genèse de notre pensée.

*
* *

Texte n° 4

Quelques procédés de la langue de bois.

La langue de bois, Françoise Thom, Julliard, Paris 1987
(extraits).

a) pp. 46 à 53 :

STYLE

Il semble presque comique de parler de style à propos de la langue de bois. Si l'on considère le style comme la marque personnelle de chaque individu sur la langue, alors on peut d'emblée caractériser le discours communiste comme un non-style. Aucun ouvrage, aucun article rédigé en langue de bois ne trahit son auteur, à l'exception peut-être de certaines œuvres de Staline et de Lénine. Une armée de rédacteurs veille à polir chaque texte, à faire respecter chaque détail du rituel de la langue de bois. À côté de ce travail méthodique, la vieille censure d'autrefois paraît artisanale : *In the end we shall make thoughtcrime literally impossible ; because there will be no words in which to express it*, affirme Symes, le génial artisan de la Novlangue dans 1984. Une manière d'écrire véritablement collective s'instaure, quel que soit le sujet traité.

La rhétorique, Aristote et la langue de bois

La langue de bois prétend avant tout être un discours politique ; essayons de lui appliquer les préceptes de l'art rhétorique classique, grâce auxquels l'orateur emportait l'adhésion de son auditoire. Dans sa *Rhétorique*, Aristote énumère les qualités indispensables du bon style. De quelle manière la langue de bois s'y conforme-t-elle ? Prenons au hasard quelques phrases extraites d'un discours consacré aux activités des organisations du parti :

« Dans cette affaire notre point de repère essentiel se trouve dans les positions de la résolution récente du CC du PCUS : « Le perfectionnement ultérieur du contrôle et de la vérification de l'exécution à la lumière des décisions du XXVI^e congrès du PCUS ». C'est un document très important en ce qui concerne la vie des organisations du parti. À la lumière de ses exigences nous sommes obligés d'adopter une approche différente, plus sévère, plus rigoureuse, de bien des aspects de l'activité au parti. »

- ***La clarté***

La première vertu du style selon Aristote est la clarté, car si le discours ne montre pas son objet il ne remplira pas sa fonction⁸. Pour le lecteur occidental, le texte cité plus haut ne veut pas dire grand-chose ; **le lecteur soviétique parviendra peut-être à en tirer une conclusion, mais après un travail d'interprétation qui n'a rien à voir avec les mécanismes sémantiques de la langue elle-même. Il fera la dérivée.** En lui-même, le style de bois est vague, plein d'abstractions et de redondances ; il fuit la précision. S'il y a quelque clarté dans le discours de bois, elle n'est certainement pas due aux mérites du style. Il faut une longue pratique pour distinguer ce qui fait sens : dans cette langue figée par un rituel immuable, où le nom appelle son adjectif, le verbe attire son complément attiré, chaque entorse au cérémonial peut indiquer quelque chose ; le choix même de la question traitée est souvent significatif, plus que ce qui en est dit. Un texte qui ne livre son sens que dans ses écarts par rapport à un code implicite est certainement fort éloigné de la clarté que préconisait Aristote.

- ***La convenance***

La *convenance* constitue la deuxième qualité du beau style. L'orateur doit adapter son discours au sujet ; il doit tenir compte de l'attitude de son public et de l'impression qu'il produit. *Il faut qu'il (le style) ne soit ni plat ni enflé mais approprié* De cette notion de convenance, Cicéron avait tiré sa théorie des trois styles adaptés aux fins poursuivies par l'orateur,

selon qu'il désire prouver, plaire ou émouvoir.

Voici quelques textes signés par différents auteurs et consacrés à différents sujets.

« Un certain progrès dans la définition de la nature de l'objet de la cybernétique a été accompli lors de la réunion du 14 mai 1980 de la section philosophique du conseil Scientifique consacré au problème complexe "Cybernétique". Comme l'a souligné le président du conseil Scientifique l'académicien B. N. Pétrov, la nécessité se fait sentir à l'heure actuelle d'une définition de la cybernétique plus précise, voire plus conséquente, et en quelque sorte plus "étroite" »⁹.

« L'intérêt manifesté par l'opinion favorise le développement rapide de la science démographique, qui sort de plus en plus résolument des cadres étroits des applications, et cherche à élaborer une vision plus profonde de la nature des processus qui l'intéressent. La tendance en question est liée à un désir croissant d'une compréhension théorique plus précise de la *differentia specifica* du domaine particulier de la réalité sociale dans laquelle ont lieu ces processus »¹⁰.

« Dans les décisions du XXVI^e congrès du PCUS le lien mutuel grandissant entre la politique économique et la politique sociale dans les conditions du socialisme développé a été mis en lumière de tous les côtés. D'une part, c'est justement dans le domaine de l'économie qu'est posé le fondement de la solution des problèmes sociaux. L'objectif principal de la stratégie économique du parti – une utilisation plus complète des facteurs intensifs du développement de l'économie – est poursuivi avec persévérance dans les intérêts de l'augmentation du bien-être du peuple. D'autre part, le passage à une voie essentiellement intensive du développement économique entraîne une augmentation considérable du rôle des facteurs sociaux favorisant l'amélioration de l'efficacité et de la qualité de la production commune »¹¹.

« Les sentiments esthétiques du beau et de l'élevé, du tragique et du comique, etc., se sont formés historiquement, au cours de l'assimilation par l'homme dans son activité pratique et dans l'art des qualités objectives correspondantes de la réalité naturelle et sociale. Ce processus ne peut être considéré comme achevé à aucune époque historique »¹².

Il ressort de ces textes que le style reste absolument identique quel que soit l'auteur et quelle que soit la matière. Cette dernière est broyée par le rouleau compresseur du style de bois ; et toute personne maîtrisant la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Je me gardais de faire le moindre mouvement, mais je n'avais pas besoin de bouger pour voir, derrière les arbres, les colonnes bleues et le lampadaire du kiosque à musique, et la Velléda, au milieu d'un massif de lauriers. Tous ces objets... comment dire ? Ils **m'incommodaient** ; j'aurais souhaité qu'ils existassent moins fort, d'une façon plus sèche, plus abstraite, avec plus de **retenue**. Le marronnier se pressait contre mes yeux. Une **rouille verte** le couvrait jusqu'à mi-hauteur ; l'écorce, noire et **boursouflée**, semblait de **cuir bouilli**. Le petit bruit d'eau de la fontaine Masqueret se coulait dans mes oreilles et s'y faisait un nid, les emplissait de **soupirs** ; mes narines débordaient d'une **odeur verte et putride**. Toutes choses, doucement, tendrement, se laissaient aller à l'existence comme ces femmes lasses qui s'abandonnent au rire et disent : *c'est bon de rire* d'une voix mouillée ; elles s'étaient, les unes en face des autres, elles se faisaient **l'abjecte confiance** de leur existence. Je compris qu'il n'y avait pas de milieu entre l'inexistence et cette **abondance pâmée**. Si l'on existait, il fallait *exister jusque-là*, jusqu'à la **moisissure, à la boursouffure, à l'obscénité**. Dans un autre monde, les cercles, les airs de musique gardent leurs lignes pures et rigides. Mais l'existence est un fléchissement. Des arbres, des piliers bleu de nuit, le rôle heureux d'une fontaine, des odeurs vivantes, de petits brouillards de chaleur qui flottaient dans l'air froid, un homme roux qui digérait sur un banc : toutes ces **somnolences**, toutes ces **digestions** prises ensemble offraient un aspect **vaguement comique**. Comique..., non : ça n'allait pas jusque-là, rien de ce qui existe ne peut être comique ; c'était comme une analogie flottante, presque insaisissable, avec certaines situations de vaudeville. Nous étions un tas d'existants **gênés, embarrassés** de nous-mêmes, nous n'avions pas la moindre raison d'être là, ni les uns ni les autres, chaque existant, **confus, vaguement inquiet**, se sentait de trop par rapport aux autres. *De trop* : c'était le seul rapport que je puisse établir entre ces arbres, ces grilles, ces cailloux. En vain chercherais-je à *compter* les marronniers, et les *situer* par rapport à la Velléda, à comparer leur hauteur avec celle des platanes : chacun d'eux s'échappait des relations où je cherchais à l'enfermer, s'isolait, débordait. Ces relations (que je m'obstinais à maintenir pour retarder l'écroulement du monde humain, des mesures, des quantités, des directions), j'en sentais l'arbitraire ; elles ne mordaient plus sur les choses. *De trop*, le marronnier, là en face de moi un peu sur la gauche. *De trop*, la Velléda...

Et moi – **veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées** – moi aussi j'étais *de trop*. Heureusement je ne le sentais pas, je

le comprenais surtout, mais j'étais **mal à l'aise** parce que j'avais **peur** de le sentir (encore à présent j'en ai peur – j'ai peur que ça ne me prenne par le derrière de ma tête et que ça ne me soulève comme une lame de fond). Je rêvais vaguement de **me supprimer**, pour anéantir au moins une de ces existences **superflues**. Mais ma mort même eût été de trop. De trop, mon **cadavre**, mon **sang** sur ces cailloux, entre ces plantes, au fond de ce jardin souriant. Et la **chair rongée** eût été de trop dans la terre qui l'eût reçue et mes os, enfin, nettoyés, écorcés, propres et nets comme des dents eussent encore été de trop : j'étais de trop pour l'éternité.

Analyse

Texte classique, où l'auteur fait sentir un aspect principal de sa vision de l'existence : elle est insignifiante. De ce fait les objets *m'incommodent*, c'est-à-dire qu'au-delà des sensations qu'ils provoquent, au-delà des relations où je peux les situer, ils sont *de trop*, c'est à dire absurdes. Toute la force du texte est de transporter le lecteur du plan littéraire et descriptif, par l'utilisation d'un grand choix d'adjectifs par exemple, au plan de la réflexion et du jugement : *rouille verte ... noire et boursouflée... cuir bouilli ... odeur verte et putride ... femmes lasses ... abjecte confiance... somnolence ... digestions ... vaguement comique ... tas d'existants gênés ... confus ... vaguement inquiet ... en vain ... arbitraire ... veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées ... cadavre ... Etc.* Si l'existence, fond des choses, c'est cela, autant se supprimer tout de suite ! Ces termes ont tous une connotation péjorative forte, mais dans la sensibilité ; car on reste au plan d'une description singulière et aucun jugement universel n'est formulé ! A l'intelligence, ils suggèrent efficacement que la perception pure du réel est absurde, donc que le réel lui-même l'est.

En face, on trouve les termes qui renvoient au monde humain, c'est-à-dire pour Sartre celui de l'homme qui cherche à se rassurer de l'absurde de l'existence par la signification illusoire et vaine dans laquelle il cherche à enfermer les choses : *cercles... air de musique ... lignes pures et rigides... compter.. situer ... mesures ... quantités ... directions...* Tous ces termes sont à l'évidence plus abstraits à tout point de vue, car exprimant un univers mathématisé, et de ce fait comme étranger à ce qui existe parce que extérieur à lui.

Il a vraiment réussi (pour qui veut bien se laisser faire) à séparer, par le seul pouvoir des mots, l'existence des choses de leur essence et de leur place, intelligible, dans l'univers...

Texte n° 8

La persuasion par l'image : 2

Charles Péguy, *Clio, Dialogue de L'histoire et de l'âme païenne*, La Pléiade, T. II, pp. 268 à 273.

Être d'un lieu, et en même temps d'un autre lieu ; être d'un lieu, et si je puis dire en même lieu être d'un autre lieu, voilà toute mon ambition, dit l'histoire. Vous voyez qu'elle est simple. (Toute mon ambition géographique.) (Et par suite toute mon ambition historique.) Être d'un temps et en même temps être d'un autre temps, voilà tout mon programme, dit-elle, vous voyez qu'il n'est pas compliqué.

En somme c'est toujours ceci : ne pas vieillir. Ne pas accepter le **vieillissement**. Le vieillissement est tout. Le vieillissement est dans tout. Vieillir c'est précisément devenir d'un autre temps, d'une autre génération. Mais il faut encore bien s'entendre sur le vieillissement, dit-elle. On croit savoir ce que c'est et on ne le sait pas du tout.

Vieillir ce n'est point être (devenu) d'une autre génération. Ce n'est point *être passé* dans la territoriale et **dans la réserve de la territoriale**. Ce n'est point être d'une deuxième génération et *ne plus* être de la première. Ce n'est point être d'un deuxième temps et *ne plus* être du premier.

Vieillir c'est passer. C'est passer d'une génération à l'autre, d'un temps à l'autre. C'est passer de cette première génération à cette deuxième, de ce premier temps à ce deuxième. C'est *devenir* d'une autre génération, d'un autre temps ; de cette première génération à cette deuxième, de ce premier temps à ce deuxième.

Vieillir ce n'est pas *avoir changé* d'âge ; c'est *changer* d'âge ou plutôt c'est avoir trop persévéré dans *le même âge*.

C'est pour cela qu'il faut bien faire attention, dit-elle, à ce qui représente, à ce qui traduit pour nous le vieillissement, à ce qui l'exprime. (...)

Si dans les *Burgraves* les cinq ou six ou sept générations ne donnent aucune idée de vieillissement, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont cinq ou six ou sept, c'est parce que ces cinq ou six ou sept sont *sur le même plan*. Or le vieillissement est précisément une **opération par**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

jamais : *Ce qu'il est japonais*) Ne peuvent d'ailleurs pas se sentir. Le péril jaune n'est pas un vain mot. Rappelons-nous qu'ils sont 600 millions, ça ne vous dit rien ? On ne sait jamais ce qu'ils pensent.

Espagnols. – Très susceptibles. Le moindre mendiant, quelle noblesse dans ses gestes ! Pas de milieu : ou très riches ou la misère. Déjeunent et dînent à des heures incroyables. On s'y fait très bien.

Finlandais. – Très courageux. Très bons coureurs. N'ont jamais pu sentir les Russes.

France. – a) Tout homme a deux patries, la sienne et puis la France ; b) Nous sommes le dépotoir de la racaille cosmopolite (*salétranger*). – Le tempérament (cartésien) du Français s'accommode parfaitement de ces deux idées auxquelles il fait prendre l'air tour à tour suivant son humeur, prouvant ainsi qu'il est à l'image même de ce pays de la mesure, de l'équilibre et du bon sens : il ne veut de mal à personne, et sa bonne foi est continuellement abusée.

Italiens. – Très versatiles. On ne peut pas compter sur eux (coup de poignard dans le dos). Se défilent (Caporetto). Sont moins paresseux qu'on ne dit. Exc. maçons : ce sont des bâtisseurs. Quel pays ! Comparer à l'Espagne.

Libanais. – Tous riches.

Mexique. – (**Guatemala, Venezuela,** etc.). – Il y a une révolution tous les huit jours. Armée de généraux.

Russes. – On ne peut jamais savoir ce qu'ils ont dans le crâne. Ne raisonnent pas comme nous. Très doués pour les langues. S'entendent toujours avec les Allemands sur notre dos (Brest-Litovsk). Personne n'a jamais pu les conquérir. Autrement fins que les Américains en diplomatie. *Il y aura toujours un charme slave.*

Suédois. – Très froids, très avancés sur le plan social – mais boivent beaucoup.

Suisse. – L'air y est incomparable (seul pays du monde à avoir un air à lui). C'est le coffre-fort de l'Europe. Même les Russes y garent leur argent.

*
* *

Texte n° 14
Quand la pensée doit se faire accepter du plus grand
nombre !

Bertrand Russel, *Ma conception du monde*, Gallimard, 1962, p. 16 à 20.

Quelle est l'utilité pratique de votre philosophie à vous, pour un homme qui veut savoir comment se conduire ?

B. R. – Justement, je reçois une grande quantité de lettres de gens fort embarrassés, et qui cherchent quelle conduite tenir. Ces personnes ont cessé de se guider sur les signaux traditionnels qui indiquent la voie de l'action correcte ; et elles ne savent pas quels nouveaux repères adopter. Je vois une utilité à la sorte de philosophie que je professe, et la voici : elle rend les gens capables d'agir résolument, alors même qu'ils ne sont pas absolument certains que leur action est vraiment la bonne. Je pense qu'on ne doit être certain de rien. Si vous êtes certains, vous vous trompez certainement, parce que **rien n'est digne de certitude** ; et on devrait toujours **laisser place à quelque doute au sein de ce qu'on croit** ; et on devrait être capable d'agir avec énergie, malgré ce doute. N'est-ce pas, après tout, ce que fait un général quand il prépare une bataille ? Il ne sait pas vraiment ce que l'ennemi va faire, mais s'il est bon général, il devine juste. Mauvais général, il ne devine pas juste. Or, dans la vie pratique, on doit agir d'après des probabilités, et ce que j'attends de la philosophie, c'est qu'elle encourage les gens à agir un bon coup, sans disposer d'une certitude totale.

Oui, mais il y a un autre ennui : c'est quand on ôte aux gens leurs certitudes, sur des points qui sont tout de même pour eux affaire de croyance, de foi. Est-ce que ce n'est pas les troubler ?

B. R. – Sur le moment, oui, bien sûr. Je pense **qu'une certaine dose de trouble** est essentiellement nécessaire pour l'entraînement mental ; mais **une certaine connaissance scientifique peut leur servir de lest**, et leur épargner des soubresauts quand ils doutent comme ils sont appelés à le faire.

Comment envisagez-vous l'avenir de la philosophie ?

B. R. – Je ne pense pas qu'elle puisse avoir demain cette importance qu'elle avait chez les Grecs, ou au Moyen Age. Il m'apparaît que l'essor de la science ôte inévitablement de l'importance à la philosophie.

Nous avons peut-être trop de philosophes ?

B. R. – Vous savez, je ne crois pas que ce soit à un philosophe d'opiner sur un tel sujet. C'est plutôt aux non-philosophes de donner leur avis.

En quelques mots, voulez-vous nous dire quelle valeur vous pouvez accorder à la philosophie, dans le monde actuel, et dans les années qui viennent ?

B. R. – Eh bien, je crois beaucoup à son importance dans le monde actuel. D’abord, je l’ai dit, parce qu’elle nous tient en éveil, nous rappelle qu’il y a des questions très sérieuses que la science ne peut aborder, du moins à ce jour, et que l’attitude scientifique et seulement scientifique n’est pas celle qui convient. Ensuite, elle ramène les hommes à plus de modestie intellectuelle ; ils ont grâce à elle conscience que bien des choses, tenues autrefois pour certaines, se sont révélées fausses, et qu’on n’atteint pas à la science par des raccourcis. Les hommes découvrent que pour la difficile entreprise de comprendre le monde – ce qui devrait être le but implicite de tout philosophe – il faut **de la longueur de temps, et un esprit sans dogmatisme.**

Analyse

Pour Russel, la philosophie ne semble rien d’autre qu’une certaine capacité à douter positivement sans aller jusqu’à entraver l’action et la vie. On pourrait dire d’une certaine façon qu’il identifie la certitude à l’assurance d’agir bien c’est-à-dire à la certitude morale c’est-à-dire finalement au jugement pratique. Mais qu’en est-il de la certitude spéculative... ? Pour cela il appuie son affirmation « *rien n’est certain* » par une idée reçue : « *les anciens repères traditionnels* » n’existent plus... C’est-à-dire finalement que rien n’est nécessaire ce qui revient à une pétition de principe : rien n’est nécessaire car rien n’est certain et rien n’est certain car rien n’est nécessaire ! Autres idées reçues : « *seuls suffisent à nous rassurer les vérités des sciences... la vérité philosophique, notion médiévale, est supplantée par celle de la science...* » alors même que « *la science ne saurait répondre à tout* », ce qui est contradictoire... sachant encore « *qu’il faut du temps pour comprendre* » et que « *le dogmatisme empêche l’esprit de comprendre le monde* ». Une analyse un peu sérieuse de tous ces points montrerait qu’ils posent plus de problèmes et sont loin d’être évidents. Toutefois cette argumentation de type rhétorique destinée à un public de lecteurs pressés, n’a comme certitude que celle que le lecteur veut bien accorder à ces idées reçues jouant le rôle de « principes » ; on les appelle aussi lieux communs, au sens couramment donné à ce terme ou idées admises, car il existe des lieux communs en un autre sens, plus précis et plus rigoureux, celui que nous utiliseront en dialectique (voir ce chapitre).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Saint Thomas d'Aquin

A. *Commentaire du Peri hermeneias*, proemium, n° 1 et 2.

1. Comme dit Aristote au livre III du traité *de l'Ame*, **l'opération de l'intellect est double** : l'une est dite **intelligence des indivisibles**, par laquelle l'intellect appréhende l'essence de chaque chose en elle-même ; l'autre est l'opération de l'intellect qui **compose et divise**. On ajoute une **troisième opération**, le **raisonnement**, selon que la raison procède depuis ce qu'elle connaît pour découvrir ce qu'elle ne connaît pas. La première de ces trois opérations est ordonnée à la seconde : car il ne peut y avoir composition ou division sans ce qui a été appréhendé de simple. La seconde est ordonnée à la troisième : en effet, il faut que de quelque chose connu en vérité et auquel l'intelligence adhère, on puisse progresser et recevoir pour certain ce qu'on ne connaissait pas encore.

2. Comme la logique est appelée science rationnelle, il est nécessaire que son étude porte sur ce qui appartient aux trois opérations de la raison susdites. Ce qui appartient à la première opération de l'intellect, c'est-à-dire ce qui est conçu par l'intellect simple est traité par Aristote dans le livre des *Prédicaments*. Ce qui appartient à la seconde opération, c'est-à-dire l'énonciation affirmative et négative, est traité par lui dans le livre du *Peri hermeneias* (de l'interprétation). Quant à ce qui appartient à la troisième opération, il en parle dans le livre des *Priora* (« premiers » analytiques) et dans les livres suivants, dans lesquels il s'occupe du syllogisme *en lui-même* et des divers syllogismes et espèces d'arguments que la raison emploie pour passer d'une chose à une autre. Ainsi selon l'ordre donné ci-dessus des trois opérations, le livre des prédicaments est ordonné au *Peri hermeneias*, lui-même ordonné aux livres des *Premiers Analytiques* et aux livres suivants.

B. *Commentaire des Seconds Analytiques*, proème, n° 4.

4. Il y a **trois actes de la raison** : les deux premiers sont de la raison en tant qu'intellect.

En effet *le premier* acte de l'intellect est **intelligence des indivisibles**, ou incomplexes, par lequel il conçoit ce qu'est la chose. Cette opération fut appelée par certaine information (*informatio*) de l'intellect ou imagination par l'intellect. À cette opération est destinée la doctrine

transmise par Aristote dans le livre des *Prédicaments*. – La *seconde* opération de l'intellect est la **composition ou la division** de l'intellect, dans lequel se trouve alors le vrai ou le faux. Cet acte de la raison est servi par la doctrine rapportée par Aristote au livre du *Peri hermeneias*. – Le *troisième* acte de la raison porte sur ce qui est propre à la raison, à savoir **discourir d'une chose à une autre**, de sorte que par ce qui est connu on accède à la connaissance de l'inconnu. Et tous les autres livres de la logique s'occupent de cet acte.

*
* *

Texte n° 17

Explication sur l'abstraction

Roger Verneaux, *Philosophie de l'homme*, Beauchesne, Paris
1956, pp. 102-104.

L'intelligence est une puissance passive, à l'origine elle est comme une table rase sur laquelle rien n'est écrit ; elle ne se trouve pas en possession d'idées innées. Cette fonction est appelée par saint Thomas *intellectus possibilis* (*intellect possible, i.e. en puissance à toutes les formes connues*).

Pour que l'intellect possible passe de la puissance à l'acte, il faut qu'un objet intelligible lui soit présenté. C'est la *species impressa* (*espèce impressée*), ou *species intelligibilis* (*espèce intelligible*).

La *species* ne peut provenir que de l'expérience sensible, car il n'y a rien dans l'intelligence qui ne provienne des sens. Le degré le plus haut d'élaboration de l'objet sensible est le phantasme. C'est donc de lui que l'intelligible doit être tiré.

Mais le phantasme est d'ordre sensible ; il reste lié à la matière. Il n'est donc pas intelligible tel quel, il ne peut agir sur l'intelligence qui est spirituelle. *Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream* (*rien de corporel ne peut s'imprimer dans une réalité incorporelle*). La difficulté qui arrêtait Descartes a donc été clairement reconnue et formulée par saint Thomas. Elle est sérieuse, en effet, et la théorie de la connaissance se trouve beaucoup simplifiée, au moins sur ce point, si l'on supprime l'un des deux termes, soit le sensible, soit le spirituel. L'idéalisme d'un côté, le

matérialisme de l'autre, échappent à la difficulté que nous rencontrons. Mais ils en rencontrent de plus graves ailleurs. Pour l'idéalisme, la difficulté est d'expliquer l'apparente « réalité en soi » des choses sensibles ; pour le matérialisme, elle est d'expliquer comment le seul jeu des forces physiques peut engendrer la pensée.

Pour passer du plan sensible au plan intellectuel, l'initiative doit venir de l'intelligence elle-même. Il faut donc admettre en elle une fonction active, l'*intellect agent*. Son rôle est de rendre le phantasme intelligible, ou plus exactement d'actualiser les éléments intelligibles qui sont contenus en puissance dans le phantasme. Cette action est comparée par saint Thomas à une illumination : *intellectus agens illustrat phantasmata* (l'*intellect agent* illumine le phantasme cf. *Somme Contre les Gentils* II, 76).

Ainsi deux causes conjuguées sont nécessaires pour constituer l'espèce impressée : le phantasme et l'intellect agent. Or, quand deux causes concourent au même effet, c'est qu'elles sont subordonnées l'une à l'autre, l'une étant cause **instrumentale**, l'autre cause **principale**. L'instrument ne peut rien produire par lui-même et à lui seul, il n'agit que par la motion de la cause principale. Mais inversement la cause principale ne peut produire son effet qu'en utilisant l'instrument. À titre d'exemple, qu'on analyse le rôle respectif du peintre et du pinceau dans la production d'un tableau. Or ici, la cause principale de l'espèce impressée est l'intellect agent, qui seul peut actualiser l'intelligible, mais il ne peut rien faire sans le phantasme qui joue à son égard le rôle d'instrument (cf. *Question disputée De la Vérité*, 10, 6, ad 7).

On comprend ainsi que l'espèce impressée soit **objective**, en tant qu'elle résulte du phantasme, et qu'elle soit **intelligible**, en tant qu'elle résulte de l'intellect agent.

Une fois constituée l'espèce impressée, on est passé dans le plan intellectuel et la théorie ne rencontre plus de difficulté.

L'intellect possible reçoit l'espèce impressée et réagit. Qu'il soit une puissance passive ne signifie pas qu'il soit purement passif et réceptif, mais qu'il ne peut agir que s'il est d'abord impressionné. Son action est immanente : il exprime en lui-même l'essence dans une *species expressa* (espèce expresse), **verbe mental ou concept**.

Le concept n'est pas l'objet qu'il connaît, *id quod cognoscitur* (ce qui est connu). Il est le moyen grâce auquel l'essence est connue, *id quo objectum cognoscitur* (ce par quoi l'objet est connu). Il ne devient lui-même objet, il n'est connu que par réflexion.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conduit ce travail s'appelle *dialectique* pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'elle est une œuvre commune au sein d'une recherche menée par au moins deux intelligences : un *demandeur* qui questionne et un *répondeur*, au sein d'un dialogue. Mais aussi parce qu'elle n'est pas résolutive. Elle reste comme extérieure à la chose, elle discute « autour » (*dia*), et s'appuie davantage sur les relations de raison par lesquelles la chose est pensée, plutôt que sur la nature même des choses. Ces relations fournissent des « lieux » (*topos*) où la chose est pensée, ce qui explique qu'Aristote a intitulé son ouvrage de dialectique les *Topiques*. La conclusion n'y sera jamais que probable, comme les prémisses dont une telle argumentation se sert, c'est-à-dire en conformité aux énoncés pensés par les sages, tous ou la plupart, voir en conformité avec la pensée reçue du plus grand nombre.

La dialectique ne conduit pas à la science mais à l'opinion (*doxa*), « *fides vel opinio* » (la croyance ou l'opinion) dit saint Thomas (voir texte n° 23). Dans un jugement de cette nature, l'intelligence penche totalement pour une partie de la contradictoire, mais avec une certaine crainte de l'autre. L'absence en effet d'une raison définitive, la démonstration par la cause, empêche le rejet de la contradictoire. La dialectique n'est aucunement un terme et elle s'ouvre naturellement à l'analytique qu'elle n'exclut ni ne remplace, mais à laquelle au contraire elle prépare.

Se rattache à la dialectique l'étude de la sophistique, c'est-à-dire des arguments fallacieux, sophismes trompeurs ou paralogismes, ces derniers n'étant pas toujours produits dans l'intention de tromper. De tels arguments réussissent en se cachant sous des apparences de raisonnements valides ; ce sont des ruses du débat, dont l'étude est ressuscitée de temps en temps par un « logicien-médecin », lorsque la mauvaise foi et

l'impudence s'emparent un peu trop des mœurs intellectuels de ses contemporains : tel Arthur Schopenhauer qui écrivit au milieu du XIX^e siècle un opuscule au titre évocateur et alléchant, *L'art d'avoir toujours raison*. Ceux qui conduisent un débat doivent savoir les déceler : dans les mots d'abord, identiques dans leur forme extérieure mais différents dans leur sens ; dans les relations de raison ensuite, comme invoquer une cause qui n'explique rien du tout par exemple, ou encore poser comme prémisse d'une argumentation la proposition même qui est à démontrer mais sous d'autres vocables... Le désir de vaincre dans la discussion fait parfois produire des raisonnements de ce genre, véritables monstres intellectuels (cf. texte n° 23, dernier §). Un interlocuteur vigilant doit les remarquer et les exclure du débat en leur apportant une solution : c'est la solution des sophismes.

3. Le vraisemblable et la persuasion

Il y a des problèmes que l'on ne peut aborder avec les deux méthodes précédentes, et pour plusieurs raisons. Ceux à qui s'adressent les discours des orateurs n'ont pas toujours été préparés à conduire leur pensée de façon rigoureuse et à suivre l'enchaînement des syllogismes et des outils de la dialectique. De plus, bon nombre de sujets ne peuvent être traités selon la nécessité du syllogisme, en raison de leur contingence et de leur manque d'universalité. Ce point sera étudié au paragraphe suivant. On dit qu'on est en matière contingente, c'est-à-dire face à des propositions probables, ce qu'on sait arriver ou ne pas arriver la plupart du temps. (*Il neige en hiver, les coupables mentent, un bon tiens vaut mieux que deux tu l'auras...*, etc.). L'orateur qui cherche à persuader doit s'adapter à ces conditions pour ne pas mettre plus de certitude dans son discours que celui-

ci ne peut en contenir. Il ne se contentera pas de suivre les règles particulières d'une argumentation rhétorique adaptée à une telle matière, mais il exprimera aussi les affections du cœur humain, cherchant à provoquer l'adhésion de l'intelligence à la thèse en discussion par la motion des passions et de la sensibilité de l'auditoire.

Nous étudierons les grandes lignes de cet art rhétorique découvert par les Grecs – Socrate, les sophistes, Aristote – illustré par les plus grands orateurs attiques et surtout Démosthène, perfectionné par les orateurs et rhéteurs latin – Cicéron, Quintilien – et pratiqué et enseigné jusqu'à nos jours, avec plus ou moins de bonheur. Aujourd'hui l'école de Bruxelles (C. Perelman, M. Meyer) retrouve la valeur de la rhétorique et de son étude comme outil de l'argumentation à part entière, et pas seulement comme ornement du discours et partie de l'art oratoire, plus attachée alors à la forme littéraire, au style, à l'écriture, ce qu'elle était devenue, plutôt qu'à l'invention intellectuelle et à l'art de la preuve.

Ces moyens de persuader peuvent aussi s'illustrer dans le genre de la controverse, dont on voit des exemples dans les débats, tables rondes, interviews, etc. Les outils de la dialectique, mais surtout ceux de la rhétorique, y seront très efficaces : le facteur temps – brièveté du temps de parole, concision de l'argumentation – exclut le recours à des discours construits et bien charpentés. L'humeur de l'orateur, son caractère, jouera un rôle important dans la transmission du message.

4. La poésie comme argumentation

Pour les Grecs, le poète (de *poiesis*, création) n'est pas seulement un faiseur de vers, mais un artisan de fables, vu qu'il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

universels. À trop vouloir illustrer une pensée universelle par les signes, des exemples, des cas singuliers, on peut passer à côté d'un raisonnement, d'une définition, etc., et finalement aussi de tout ce qui permettra l'activité ultime de l'intellect jusqu'à la contemplation. Mais lutter contre ce défaut ne veut pas dire qu'il faut exclure toute expérience. Les concepts risqueraient de devenir des mots vides, *flatus vocis* : il faut savoir de quoi, réellement, on parle.

Ce défaut, comme le précédent, est vraiment celui de notre époque qui privilégie abusivement dans l'apprentissage intellectuel les moyens audiovisuels au détriment de la lecture. L'image, l'icône, le dessin, le logo, le clip, le schéma... ne seront jamais que des signes concrets, et ne remplaceront jamais le signe le plus parfait pour l'intelligence : le mot. Nous en reparlerons dans l'étude de l'énonciation.

3. *D'autres* pensent que rien n'est digne de leur être présenté sans le **témoignage d'un poète** (auteur de la littérature) ou d'un auteur quelconque. Soit à cause d'une habitude, soit par un défaut de jugement, parce qu'ils ne peuvent discerner par leur propre jugement si la raison invoquée conclut avec certitude (ou non) ; aussi, comme ceux qui ne croient pas en leur propre jugement, ils recherchent le jugement de quelqu'un de connu.

Encore une fois, saint Thomas ne s'attaque pas au fait de s'appuyer sur le jugement d'un autre, ce qui est une partie, mais une partie seulement, de la méthode dialectique, comme nous le verrons. Mais il montre le défaut de ceux qui ne peuvent juger par eux-mêmes, sans la sécurité d'une autorité. Le jugement certain réclame la méthode analytique, comme nous l'avons vu, afin de discerner si, en réalité, il en est bien ainsi et pas seulement au vu de ceux qui en ont parlé.

Encore une fois ce n'est pas parce que untel ou untel soutient une thèse qu'elle est vraie ; peut-être est-ce parce

qu'elle est vraie qu'il l'a soutient. Voilà ce qu'il faut être capable de juger. Notons qu'en philosophie comme en science l'argument d'autorité est le plus faible alors qu'en théologie, il est indispensable, lorsqu'il s'agit de l'autorité divine explicite à travers l'Écriture ou les actes du magistère.

Certains auteurs ressemblent davantage à des *philodoxes* qu'à des philosophes, n'enseignant jamais que ce que les autres pensent. Rappelons ce mot de saint François de Sales, théologien certes, mais qui éclaire néanmoins notre sujet : *Mon œuvre est sans citations, car les doctes n'en ont pas besoin et les autres ne s'en souviennent point. Quand j'use des paroles de l'Écriture, ce n'est pas toujours pour les expliquer, mais pour m'expliquer par icelles, comme plus aimables et plus vénérables.* On connaît aussi cette pensée de Thomas d'Aquin : *l'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais de savoir ce qu'est la vérité des choses*⁹. Cette dernière remarque ne met pas en cause, bien sûr, la nécessité de connaître l'histoire en général et celle de la philosophie en particulier, si utile pour la partie dialectique de toute recherche intellectuelle.

4. Il y en a *d'autres* qui veulent que tout leur soit dit **avec certitude**, c'est-à-dire par une recherche rationnelle attentive et rigoureuse. Cela se produit en raison de l'excellence du jugement de leur intelligence, et de leur capacité à chercher les raisons des choses. Cela dit, il ne faudra pas chercher la certitude là où elle ne peut exister.

Nous avons illustré cela plus haut. On ne doit pas avoir de *scrupules* intellectuels, mais chercher à *résoudre* scientifiquement si la matière le permet et le commande, en matière nécessaire ; si les arguments ne sont que probables la connaissance ne sera pas parfaite mais seulement d'opinion comme on le verra en dialectique. Enfin on doit chercher une

certitude approchée en matière pratique en s'appuyant sur l'expérience, les conseils, ce qui ne relève pas seulement de la logique mais de la vertu de prudence ; nous en reparlerons en conclusion du chapitre sur la rhétorique.

5. *Certaines* personnes s'attristent si quelqu'un s'enquiert (de la vérité) avec certitude par un examen attentif et rigoureux. Cela peut se produire pour une *première* raison, **l'impuissance à faire des liens** : ayant une raison faible, ils n'arrivent pas à considérer l'ordre et la dépendance des principes aux conclusions. *La seconde* raison est la **micrologie**, c'est-à-dire le raisonnement jusqu'aux choses les plus infimes. Une certaine similitude de cela existe dans une recherche conduite avec certitude et qui discute jusqu'aux plus petites choses sans rien négliger. On a une image de cela dans les repas où chacun participe par son écot à la table commune et où il est contraire à la libéralité de tout compter jusqu'aux petites choses en ratiocinant ; pareillement il y a quelque chose d'importun et qui manque à la libéralité à ce qu'un homme veuille discuter jusqu'au plus infime détail dans la connaissance de la vérité.

Ce texte est suffisamment explicite par lui-même. Le désir du vrai doit susciter une vertu, la bienveillance, qui peut ouvrir notre intelligence même lorsque « c'est difficile » ! Il faut apprendre à se discipliner pour monter les marches une à une, en commençant par la première, celle qui est à notre portée.

Enfin, il ne faut pas ratiociner ni multiplier les distinctions. Nous aurons l'occasion d'en parler : le jugement est toujours le terme de la résolution d'un problème ; bien en comprendre les données permet de savoir où et quand s'arrêter, et de discerner ce qui est essentiel de ce qui n'est qu'accessoire.

*
* *

Texte n° 23

La division de la logique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'un – le prédicat – je suis amené à concevoir l'autre dans la mesure même où cette lumière m'y aide, parce que antérieure et plus connue. C'est le « *génie* », pourrait-on dire, de la relation de ne se situer dans aucun des corrélatifs, mais bien dans leur dépendance réciproque. La question : « *Qu'est-ce qu'un lézard ?* » signifie alors : « *Que concevoir quand je dis lézard ?* ». Si je dis : « *Le lézard est vert* », je fais une certaine prédication ; mais ma raison me signale alors qu'il ne s'agit que d'un *accident* du lézard, car *tous* ne le sont pas, c'est le caractère *singulier* de ce lézard-ci ; je ne peux donc concevoir totalement « *lézard* » en dépendance de « *vert* » ; il n'est pas « *le vert* », et ce n'est pas *d'abord* dans la similitude du lézard à l'herbe (verte), à l'émeraude (verte) que je le conçois ! En revanche, le concevoir comme « *animal* » me le dit essentiellement, et ma raison me signale que c'est son *genre* ; tout lézard *est* intrinsèquement animal, mais communément toutefois, car il n'est pas *que* cela : il est une *sorte* d'animal.

Le prédicat me fait donc connaître le sujet ou quelque chose du sujet. « *Qu'est-ce qu'un anodonte ?* »... je ne conçois rien ! « *L'anodonte est un animal* » : alors je le conçois communément, grâce à cette prédication. Ce sera plus distinct par la définition complète : *mollusque bivalve d'eau douce, à coquille mince dont la charnière est dépourvue de dents*. Je conçois anodonte grâce à toutes ces prédications. Il ne s'agit donc pas simplement du sens d'un mot – au plan grammatical –, mais de la formation d'un concept, c'est-à-dire de l'acte de conception de l'intelligence, ordonné par la relation de prédication. La conception – formation du concept – dépend donc de la prédication, première étape du discours de la raison, et c'est pourquoi l'étude des différents « *degrés* » de prédication et leur maîtrise par la raison orientent la formation de mes concepts.

Mais l'expérience nous apprend que l'appréhension d'un être est d'abord tellement liée aux aspects sensibles, les plus connus de nous et à travers lesquels il nous apparaît – au sein desquels je le saisis – que le concept qui en est formé, est d'abord confus (cf. texte n° 27). C'est pour cela que, face à la question : « *Qu'est-ce qu'un lézard ?* », je le décris volontiers : « *vert, vif, furtif, à longue queue, se chauffant entre les pierres...* ». Mais, décrivant ainsi un lézard, je dis en fait *quel* il est, *comment* il est, *où* il est, *ce qu'il fait...* mais je ne saisis que confusément *ce qu'il est*. En disant : « *C'est un animal* », je sors de la confusion. Cette prédication n'a plus la même valeur que les précédentes, tout en restant universelle comme « *vert, vif, furtif* » : elle est universelle essentielle, les autres accidentelles. C'est cet l'ordre d'universalité de tous ces prédicats qu'il faut maintenant connaître.

1. L'universalité

Le caractère du concept d'où nous allons dégager les cinq prédicables est son universalité, puissance d'exprimer en une représentation unique plusieurs singuliers existants. L'universel du concept est une puissance de représentation. Le sens du mot, *unus versus multa*, indique que l'intelligence saisit dans la multiplicité l'unité d'une similitude. C'est d'abord en tant qu'« *elles sont* » que les choses sont perçues. C'est leur toute première ressemblance et la plus commune, quant à l'être. C'est ce qu'indique notre langue : *c'est ceci, c'est cela...* Cet être, tel qu'il est perçu, est riche en distinctions à venir, mais pauvre encore en actualité. Il faut alors se garder de confondre le distinct de la sensation, celui des choses singulières dont l'être est perçu, avec l'universel confus de cette intellection. Comme

dit Aristote : « *L'enfant appelle père tous les hommes et mère toutes les femmes, plus tard il fera la distinction* »¹. Saisissant en effet l'humanité – commune à tous les hommes – il l'exprime effectivement par le mot signifiant sa connaissance sensible, concrète et proche, familière, et ce mot c'est : *papa*. Il parlera donc d'un *homme* en disant un *papa*. Plus tard, *il fera la distinction* des mots (homme, père) en exprimant ainsi une connaissance distincte. (Voir le texte n° 28). La réflexion sur l'universalité du concept va permettre de dégager cinq degrés de la prédication : les *prédicables*.

2. Les *prédicables*

– **Le genre** : Réfléchissant sur la première similitude et la plus essentielle, celle justement qui représente le « *ce que c'est* » de la chose connue, la raison va choisir d'exprimer ce commun, apte à être distingué : c'est le *genre*. Relativement au réel, il exprime *l'essentiel*, et relativement à l'acte de connaissance, il exprime cette *puissance* à engendrer une représentation plus distincte. C'est cette dernière caractéristique qui l'a fait nommer genre, comme l'explique Porphyre (texte n° 29). En dégageant le genre, la raison dégage le concept le plus universel, celui qui a le pouvoir de représentation le plus puissant – multitude des espèces – à partir duquel les autres seront engendrés. Mais le plus universel aussi en raison de l'unité du point de vue commun, unité essentielle et non extrinsèque. Le genre de toutes les choses *blanches* n'est pas un genre, car ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est n'est pas d'abord sa blancheur. En revanche, le genre des *corps* en est bien un, rassemblant sous lui *astres et corps célestes, minéraux, liquides, végétaux, animaux*, tous substances matérielles à trois

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

opinions soient aussi inconciliables qu'elle peuvent le paraître.

Sir Kenneth : Je suis heureux d'entendre cela, même si c'est optimiste. Encore que je ne distingue pas nettement...

Sir Arthur : Au fond, c'est un très bon signe.

Sir Kenneth : Que... je ne distingue pas nettement ?

Sir Arthur : Non, non ! Que ces opinions paraissent inconciliables.

Sir Kenneth : Un très bon signe ?

Sir Arthur : Bien sûr. Si tout le monde ici avait plus ou moins pensé la même chose, le comité aurait torché une définition en deux coups de cuiller à pot. Croyez-vous qu'elle aurait été très valable ?

Sir Kenneth : Pourquoi pas ? Le temps ne fait rien à l'affaire.

Sir Arthur : Sans doute. Mais une définition de l'homme issue d'une douzaine de sujets britanniques immédiatement d'accord aurait eu de grandes chances, il me semble, de n'être rien de plus qu'une définition de l'homme anglo-saxon. Ce n'est pas ce qu'on attend de vous.

Sir Kenneth : Bon sang. Vous n'avez pas tort.

Sir Arthur : Tandis que l'éloignement même des conceptions de vos honorables collègues va les obliger peu à peu, au cours de disputes orageuses peut-être, à dépouiller ces conceptions de tout ce qui les sépare, pour ne garder en fin de compte que le noyau secret de ce qu'elles ont entre elles de commun.

Sir Kenneth : C'est parfaitement vrai.

Sir Arthur : Il vous faudra de la patience, voilà tout.

Sir Kenneth : Oui... oui... ce n'est pas mon fort, j'en ai peur.

Le captain Thropp : Les hommes portent des gris-gris ; les animaux n'en portent pas. Il s'ensuit deux propositions qui s'éclairent l'une l'autre : « Il n'existe pas d'espèce animale qui montre, fût-ce à l'état le plus rudimentaire,

des signes d'esprit métaphysique ». « Il n'existe pas de race humaine qui ne montre, ne fût-ce qu'à l'état rudimentaire, des signes d'esprit métaphysique. » Ne serait-ce pas là une distinction décisive ?

Lady Draper : Mais n'est ce pas un peu comme si l'on disait : « Il n'existe pas d'espèce animale qui aille chez le coiffeur. Il n'existe pas de race humaine qui n'aille, de façon ou d'autre, chez le coiffeur. Donc, ce qui distingue l'Homme de la bête, c'est qu'il va chez le coiffeur ? »

Sir Arthur : Ce ne serait pas aussi idiot qu'il y paraît. Si l'on creusait un peu votre histoire de coiffeur, on trouverait que l'homme prend soin de son apparence, la bête non. Autrement dit, on trouverait les idées de rite ou de beauté : idées toutes les deux très métaphysiques. Tout se ramène à ça, voyezvous : que l'homme se pose des questions, que la bête ne s'en pose pas...

Lady Draper : Qu'en savons-nous ?

Sir Arthur : Disons : que l'homme paraît se poser des questions, que la bête ne le paraît pas... Ou encore, plus exactement : la présence de signes d'esprit métaphysique prouve que l'homme se pose des questions ; leur absence semble prouver que la bête ne s'en pose pas.

Le doyen : Mais vous parlez comme Wesley ?

Le gentleman élégant : Où prenez-vous cela ?

Le doyen : Ce qui distingue l'homme de la bête, c'est la prière.

Le gentleman : Je n'ai rien entendu de pareil !

Le doyen : Parce qu'il n'est pire sourd...

Le gentleman élégant : J'ai même entendu tout le contraire. Rampole a dit : « Le cerveau de l'homme saisit la réalité derrière l'apparence. Celui de l'animal ne saisit pas même l'apparence ; il ne peut dépasser la sensation. »

Le doyen : Mais Thropp l'a démenti ! Rappelez-vous le macaque de Verlaine : il distinguait un triangle d'un losange, un losange d'un carré, un tas de dix haricots d'un tas de onze.

Sir Arthur (*doucement*) : Je pourrais peut-être vous mettre d'accord.

Sir Kenneth : Je vous en prie.

Sir Arthur : En comparant l'intelligence de l'homme et de la bête, le professeur Rampole nous a en somme moins parlé de quantité que de qualité. Il a même précisé qu'il en va toujours ainsi dans la nature : une petite différence de quantité peut provoquer une mutation brusque, un changement total de qualité. Par exemple, si l'on chauffe de l'eau, on peut lui ajouter des quantités de calories sans qu'elle change d'état. Et puis, à un certain moment, un seul degré suffit pour qu'elle passe de l'état liquide à l'état gazeux. N'est-ce pas ce qui s'est passé pour l'intelligence de nos ancêtres ? Un petit supplément de quantité dans les liaisons cérébrales – peut-être même insignifiant – lui a fait faire un de ces sauts qui a déterminé un changement total de qualité. De sorte...

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sans que ce dernier indique nécessairement la quiddité ou une partie de celle-ci.

La relation du genre à l'espèce est plus fondamentale que cette classification opératoire des sciences d'observation. C'est ce qu'exprime l'étymologie du mot classe : *appel des jeunes gens sous les armes*. C'est aussi ce qu'exprime bien Pierre-Paul Grassé quand il dit, en parlant du genre et de l'espèce de la taxinomie biologique : « *Le genre réunit des espèces ayant entre elles de nombreuses ressemblances et ne différant que par quelques caractères. Tout de suite on comprend ce que le concept de genre peut avoir d'artificiel, il fait appel, bien plus encore que celui de l'espèce, à des appréciations subjectives* ». Contrairement à cela, dans le cas du genre logique, il n'y a rien de subjectif ni d'artificiel puisqu'il s'agit de dire ce que l'intelligence rejoint, l'être de la chose connue. Et c'est pour cela que Lavoisier définit la classe et non le genre, quoiqu'il en pense, quand il dit : « *Dans l'ordre naturel des idées, le nom de la classe ou du genre est celui qui exprime un caractère commun à un grand nombre d'individus ; au contraire le nom d'espèce exprime une qualité particulière à certains individus seulement* ». Ce n'est pas en effet d'abord le nombre d'individus regroupés qui fera le genre ou l'espèce, mais bien le fait de dire « ce qu'est » la chose, un « *quid* » et non un caractère propre ou accidentel, un « *quale* ». L'échelle des termes qui servent à la taxinomie biologique et qui part du *règne* (animal, végétal) pour aller jusqu'à *l'espèce* (au sens de la classe) en passant par *l'embranchement*, la *famille*, etc., ne rencontre qu'imparfaitement les notions précises de genre et d'espèce, relations logiques. Cette distinction ne remet pas en cause, bien sûr, la valeur « scientifique » de la classification que ces termes opèrent.

La recherche d'un genre doit donc se préoccuper du

caractère essentiel que la chose possède en commun avec d'autres êtres semblables. Cette recherche sera aidée par un autre instrument abordé aux chapitres suivants : les catégories.

- Enfin, **le genre est relatif à l'espèce**, point sur lequel la définition de Lavoisier ne pêche pas, dans la citation rapportée plus haut : « *Il contient la multitude des espèces rangées sous lui* » ; il « *est une sorte de principe pour toutes les espèces subordonnées* » nous dit Porphyre (cf. texte n° 29 au chapitre précédent). Il faut comprendre par là que le genre exprime le premier concept à partir duquel les distinctions seront faites. Cette antériorité, exprimée par la notion de *puissance*, confère au genre le rôle de principe dans le dynamisme de la raison vers une conception plus distincte : le genre devient une sorte de *générateur*. Cela explique l'origine de son nom, *genus* et *γῆνος* dans laquelle on retrouve deux idées : *une multitude d'individus semblables entre eux et par rapport à un seul être d'une part ; le point de départ de la génération de chaque chose d'autre part*. Ces deux idées qui caractérisent une famille ou un genre dans la *génération physique*, celle des *vivants*, permettent d'étendre le mot à une *génération conceptuelle*, à une famille ou à un genre dans l'intelligence. La puissance du genre manifeste bien la richesse de la connaissance confuse et révèle en même temps, par sa pauvreté en distinction, la nécessité du discours de la raison venant opérer cette distinction. Par le genre, la raison exprime son enracinement dans une appréhension initiale. Le genre, distinct des quatre autres universels (cf. texte 32) est comme une origine, il oriente le discours de la raison ; c'est dans sa lumière que les relations de raison restent enracinées dans l'appréhension initiale de l'être.

A titre d'exemple on peut proposer la question suivante : dans les phrases suivantes, le mot « *instrument* » joue-t-il le rôle

d'un genre :

« *La logique procure ses instruments au travail spéculatif* »³.

« *La main est instrument d'instruments* »⁴.

L'agriculture utilise des instruments aratoires.

Le baromètre, la boussole et le compas sont des instruments de précision.

L'orgue est un instrument à soufflerie.

Le mot est l'instrument de la pensée. –

*Gluck fut l'instrument de la révolution dramatique que les philosophes préparaient depuis vingt ans*⁵.

La réponse n'est pas uniforme, et permet de faire la différence entre un mot commun et un genre commun. Le genre en effet dit ce que sont les choses communément, signification qui doit se retrouver dans toutes ses espèces, une et la même ; est-ce le cas ici ?

La *logique* n'a pas pour genre instrument ; elle est d'abord un art ou une science, disposition de l'esprit et, par *analogie* avec d'autres choses différentes dans leur être mais qui ont ce caractère de ne pas être voulues pour elles-mêmes mais en vue d'autre chose, elle est dite instrument.

De même pour la *main* qui est d'abord une partie du corps, être vivant, dite instrument par analogie.

Les *instruments aratoires* (charrue... etc.), comme tous les outils sont bien des *espèces* d'instruments, le mot signifiant alors une *nature commune* : objet matériel fabriqué pour faciliter une opération humaine, comme le *baromètre* et tous les *instruments* de mesure, l'*orgue* et tous les *instruments* de musique, auxquels on pourrait ajouter les ustensiles de cuisine, les armes... etc. Le *mot* à la limite est aussi une espèce de cette sorte, mais l'œuvre qu'il facilite est une pensée, immanente et non transitive, ce qui le fait sortir de la notion générique entendue au sens strict.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et à un moment donné seulement, comme blanchir appartient à l'homme dans la vieillesse. Le quatrième propre, à la fois, appartient à une seule espèce, à toute cette espèce et toujours, comme il appartient à l'homme d'être capable de rire. Car même s'il ne rit pas toujours, il est cependant capable de rire, non du fait qu'il rit en ce moment, mais qu'il est naturellement apte à rire ; cela lui est toujours naturel, comme au cheval de pouvoir hennir. C'est là le propre au sens propre, car il admet même la réciprocation. En effet, tout ce qui est cheval peut hennir, et tout ce qui peut hennir est cheval.

Aristote, *Les Topiques*, V, 1.

Un propre donné est ou en soi et toujours, ou relativement à une autre chose et pour un temps (...). **Le propre en soi**, c'est celui qui est donné d'une chose par comparaison avec toutes les autres choses et qui la sépare de tout le reste : quant on dit, par exemple, de l'homme qu'il est un animal mortel susceptible de recevoir la science. – **Le propre relatif**, c'est celui qui délimite le sujet, non pas de tout le reste, mais seulement de quelque chose de défini : ainsi le propre de la vertu relativement à la science, c'est que la première se produit naturellement dans plusieurs parties de l'âme et la seconde, seulement dans la partie rationnelle et chez les êtres qui possèdent la raison. – **Le propre perpétuel**, c'est celui qui est vrai en tout temps et ne fait jamais défaut : comme, par exemple, pour le vivant d'être composé d'âme et de corps. – **Le propre temporaire**, c'est celui qui n'est vrai que pour un certain temps et ne découle pas nécessairement du sujet : c'est, par exemple, pour tel homme de se promener sur une place publique.

*
* *

1. Contrairement à ce que pense le courant rationaliste issu du criticisme kantien.
2. C'est Porphyre (233-304), dans son traité *Isagoge*, une introduction au commentaire du traité des *Catégories* d'Aristote, qui donne le premier l'étude la plus systématique des prédi-cables ; il y définit le genre, *attribut essentiel applicable à*

une pluralité de choses différant entre elles spécifiquement. C'est la définition qu'Aristote, six cents ans plus tôt, avait déjà donnée dans les *Topiques*, I 5, 102a30.

3. *S^t Thomas d'Aquin, Commentaire du De Trinitate, Q. 5, a. 1, ad 2.*

4. *S^t Thomas d'Aquin, Commentaire du De anima, L. III, ch. 8, 432al.*

5. R. Rolland.

6. Porphyre, *Isagoge*, 8-20.

7. *Ibid.*, 12-10.

8. *Ibid.*, 11.

9. *Topiques*, I, 5.

10. Porphyre, *Isagoge*, 13-3.

11. *Topiques*, I, 5.

12. *Commentaria in Porphyrii Isagogen*, c. 4, Romae, 1934, p. 119.

CHAPITRE VII

LES CATÉGORIES OU PRÉDICAMENTS PRÉSENTATION GÉNÉRALE

A. Les prédicaments

1. Les termes : catégories, prédicaments ou attributions ?

Plusieurs mots peuvent servir à dénommer cette relation de raison appelée par Aristote *catégorie* ; les latins ont parlé, eux, de *prédicaments*, alors que certains traducteurs d'Aristote proposèrent le terme *d'attributions*. Le terme **catégorie** est une transcription du mot grec dont la racine est celle du verbe κατηγορηται, *s'attribuer à* ou *se prédiquer de*, qui a donné son titre à l'ouvrage κατηγορια. Ce terme, à l'origine, désigne le fait *d'accuser* publiquement en justice (αγορα). L'idée exprimée est donc celle de faire connaître en attribuant quelque chose à une personne ou à une chose. Le terme *attribution* rappelle, en français, celui de la notion grammaticale voisine, l'attribut : manière d'être affirmée du sujet par le moyen d'un verbe. C'est pourquoi on lui préfère le terme *prédicament* moins habituel ; il comporte la même racine que *prédicable*, mais le suffixe « ment » sert à la formation d'un nom et a le sens de l'action : le prédicament rejoint donc « ce » que l'on veut dire plus que le « comment » on le dit.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Tableau des catégories et des termes grecs ou latins employés :

ARISTOTE	DÉNOMINATION CLASSIQUE	TRADUCTION LITTÉRALE	LATIN
ουσια	Substance		Substantia
ποσον	Quantité	Le quantifié	Quantitas
ποιον	Qualité	Le qualifié	Qualitas
προς τι	Relation	Les relatifs	Ad aliquid
που	Lieu (où)	Être quelque part	Ubi
ποτε	Temps (quand)	Être en un temps	Quando
χεισθαι	Position	Être posé	Situs
ποιειν	Action	Agir	Actio
πασχειν	Passion	Pâtir	Passio
εχειν	Possession	Avoir	Habere

*
* *

Texte n° 36

L'être et les dix prédicaments

Saint Thomas d'Aquin *Commentaire de la Physique*, L. III, l. 5, n° 322.

L'être se divise en dix prédicaments, mais non de façon univoque comme le genre en espèces, mais selon les différents modes d'être. Les modes d'être en effet sont proportionnés aux modes de prédiquer. Car, en prédiquant quelque chose d'autre chose, nous disons que ceci est cela : de ce fait les dix genres d'être sont appelés dix prédicaments.

Il y a trois façons de faire une prédication :

1. – *La première* est le mode par lequel on prédique d'un sujet ce qui appartient à son essence, comme quand je dis : *Socrate est un homme*, ou : *l'homme est animal* ; c'est ainsi que se comprend le prédicament de **la substance**.

2. – *Le second* mode est celui par lequel on prédique d'une chose ce qui n'est pas de son essence, mais lui est cependant *inhérent*.

Que cela soit du côté de la matière du sujet, et on a alors le prédicament de **la quantité** (la quantité en effet découle en propre de la matière : c'est pour cela que Platon posait la grandeur du côté de la matière).

Cela peut aussi découler de la forme et on a alors le prédicament de **la qualité** (et par là les qualités sont fondées sur la quantité, comme la couleur sur la surface et les figures sur les lignes ou les surfaces.)

Ce qui est inhérent à l'essence peut enfin venir d'une dépendance à quelque chose d'autre, et c'est ainsi qu'on a le prédicament de **la relation**. En effet quand je dis : *l'homme est père*, je ne prédique rien d'absolu de l'homme, mais par rapport à ce qui est en lui relativement à quelque chose – *ad aliquid* – d'extrinsèque.

3. – Il existe *un troisième* mode de prédiquer, quand quelque chose d'*extrinsèque* est prédiqué de quelque chose par le mode d'une *dénomination* quelconque : c'est de cette manière en effet que les accidents extrinsèques sont prédiqués des substances ; car on ne dit pas que l'homme est blancheur, mais que l'homme est blanc. Être dénommé à partir de quelque chose d'extrinsèque se retrouve *communément* pour toutes choses et parfois *spécialement* pour ce qui appartient aux hommes seulement.

a) *D'une façon commune*, une chose se trouve dénommée par quelque chose d'extrinsèque, soit selon la raison de cause, soit selon la raison de mesure ; en effet, c'est par quelque chose d'extérieur qu'on dénomme une chose comme causée ou mesurée.

• Or, il y a quatre genre de causes, dont deux d'entre elles sont des parties essentielles, la matière et la forme : la prédication qui se produira selon ces deux causes appartiendra donc au prédicament substance, comme lorsque nous disons que l'homme est rationnel et que l'homme est corporel. La cause finale, elle, n'exerce pas sa causalité en dehors de l'agent : car c'est en tant qu'elle meut l'agent que la fin a raison de cause. Il ne reste alors que *la cause efficiente* par laquelle on peut dénommer une chose comme de l'extérieur.

C'est pourquoi, lorsqu'une chose est dénommée à partir d'une cause agente, il y a le prédicament de **la passion** ; en effet, pâtir n'est rien d'autre que subir quelque chose de la part d'un agent ; et au contraire, lorsqu'on nomme la cause agente à partir de son effet, on a le prédicament **de l'action**, car l'action est l'acte de l'agent dans autre chose comme on l'a dit plus haut (cf. même leçon n° 316).

• *La mesure*, quant à elle, est tantôt extrinsèque et tantôt intrinsèque. Intrinsèque comme dans le cas de la longueur, de la largeur ou de la profondeur d'une chose : à partir de ces mesures, on dénomme donc une chose à partir de ce qui lui est inhérent et intrinsèque : cela appartient au prédicament de **la quantité**.

Les mesures extérieures sont le temps et le lieu.

Quand une chose est dénommée à partir du temps, on a le prédicament **quando** (quand).

Selon qu'une chose est dénommée à partir du lieu, on a le prédicament **ubi** (où) et **position**, lequel ajoute au **ubi** l'ordre des parties dans le lieu. Cela, il n'est pas nécessaire de l'ajouter pour le temps, car l'ordre des parties dans le temps s'inscrit dans la définition du temps : le temps est en effet le nombre du mouvement selon l'avant et l'après. Ainsi, on dit **quand on est** ou **où on est** par dénomination du temps ou du lieu.

b) Il y a cependant quelque chose de *particulier aux hommes*. En effet, aux autres animaux, la nature donne suffisamment ce qui permet la conservation de la vie, comme des cornes pour se défendre, une peau épaisse et couverte de poils pour se vêtir, des ongles ou quelque chose de semblable pour couper sans se blesser. Et c'est ainsi qu'on dit que les animaux sont armés, vêtus ou chaussés, non par dénomination à partir de quelque chose d'extérieur, mais par l'une ou l'autre de leurs parties. Cela revient pour eux au prédicament substance : comme lorsque l'on dit que l'homme est *pourvu de mains ou de pieds*.

Mais de telles choses ne pouvaient être données à l'homme par la nature, tant parce qu'elles n'étaient pas adaptées à la subtilité de sa constitution, qu'en raison des œuvres multiformes qui conviennent à l'homme du fait de sa raison, et pour lesquelles la nature ne pouvait adapter tous les instruments déterminés : cependant, à la place de tous ceux-ci, l'homme possède la raison par laquelle il se fabrique les œuvres extérieures : instruments, outils, ustensiles, machines..., que les autres animaux possèdent en eux-mêmes. De là, dire que l'homme est armé ou vêtu ou chaussé, c'est le dénommer par quelque chose d'extrinsèque qui n'a pas raison de cause ni de mesure : c'est pourquoi il y a un prédicament spécial qu'on appelle **possession**.

Mais il faut faire attention à ce que, même chez certains animaux, quand ce prédicament est attribué, ce n'est pas en tant qu'on les regarde dans leur nature mais en tant qu'ils deviennent utiles aux hommes, comme lorsque nous disons que le cheval porte un harnais de parade ou est sellé ou armé.

*
* *

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les rend manifestes : c'est bien par une caractéristique qui lui appartient que le miel est doux, par exemple, mais c'est par une modification du goût que cette caractéristique est connue (cf. texte n° 44).

- Enfin, les qualités de la première sorte, les *dispositions* et *habitus* (de εἶς – état) sont des déterminations qui ordonnent le sujet au bien de tout son être, à la perfection conforme à sa nature, c'est-à-dire en définitive à sa fin. L'habitus est une disposition durable, acquise à titre de caractère permanent, comme une science, une vertu, par exemple. La disposition (διαθησις) pouvant être mue facilement n'a pas, elle, la stabilité de l'habitus : elle ordonne toutefois le sujet à l'opération conforme à sa nature. L'oreille musicale et la justesse de la voix sont des dispositions permettant de déceler chez un enfant un talent de musicien ; mais cet enfant a développé et ordonné ses dons et a acquis la facilité de jeu qui lui assure la maîtrise de l'œuvre : il pourra alors la donner, en acte, et atteindre, ainsi qu'on le dit, la perfection.

c) Propriétés de la qualité

- La plupart des qualités admettent des *contraires* : vicieux/vertueux, humide/sec ; mais certaines puissances ainsi que les qualités fondées sur la quantité n'en admettent pas : pas de contraires à circulaire ou à capable de voler. Il faut bien voir la spécificité de la contrariété qui pose une opposition maximale entre les extrêmes d'un genre ; elle a souvent la privation comme fondement, mais ne se confond pas avec elle (cf. le post-prédicament opposition).

- Les qualités, à la différence de la quantité, admettent *le plus et le moins* ; mais, comme précédemment, certaines ne le peuvent : un rythme peut être plus ou moins marqué, mais pas

plus ou moins ternaire. Cette propriété ne va pas sans difficultés, du fait que la qualité, la justice, par exemple, existe toujours dans un sujet (cf. texte n° 45).

- Enfin, le propre de la qualité est *la similitude*. Des qualités ne sont ni identiques ni égales, mais semblables ou dissemblables : propriété connexe avec le plus et le moins, et qui encore une fois la différencie de la quantité et de la substance : si le cercle (quantité) est semblable à l'ellipse, c'est par sa rondeur (qualité) ; si le papillon et le canard (deux substances) sont semblables, c'est par leur aptitude au vol (qualité), etc.

4. La relation (προς τι: « ad aliquid »)

En toute rigueur, la relation ne dit pas « *quelque chose* » du sujet, mais dit que le sujet est « *à quelque chose* ». On voit par là sa nature difficilement saisissable : elle nécessite deux corrélatifs, mais ne se trouve en aucun d'eux totalement et indépendamment de l'autre : le père est père d'un fils et d'une fille ; eux-mêmes sont tels par rapport à un père ou une mère. Mais « que pèse » cette dépendance dans l'existence par rapport à ces êtres que sont la substance, la quantité, la qualité du sujet ? C'est dans doute ce caractère apparemment très faible parmi les caractéristiques inhérentes à la substance qui conduisit certains à poser la relation comme un être de raison. Qu'en estil ?

– Définition commune

La relation, *ad aliquid*, marque la dépendance du sujet à autre chose. Dire l'être relatif, c'est donc dire « *des êtres dont*

tout l'être (ce qu'ils sont), on le dit l'être d'autres ou de quelque autre manière en relation à un autre ». Aristote, après avoir donné cette première définition en tête du chapitre 7 des *Catégories*, précise sa pensée au terme du même chapitre : « *les relatifs sont plutôt les êtres dont l'essence consiste dans le fait même de se trouver relatifs à autres chose* », et il ajoute : « *la première définition convient à tous les relatifs, mais le fait pour une chose d'être dite d'une autre, cela ne constitue pas son essence même de relatif* ». Tout ce qu'on peut dire relatif n'est donc pas nécessairement relatif. Et le prédicament, qui renvoie à l'ordre de l'être appréhendé par l'intelligence, ne peut se contenter d'une mise en dépendance opérée par l'intelligence au sein de sa connaissance. Certes la raison sera la cause d'un grand nombre de relations – au premier plan desquelles les relations logiques, mais aussi les relations simplement nominales (*secundum dici*) –, mais il y a un risque énorme à les identifier à des relations réelles (cf. texte n° 46). C'est la confusion du plan réel et de l'ordre rationnel, l'identification de la métaphysique et de la logique, au pire l'impossibilité ou la mort d'une métaphysique réaliste : conséquences de tous les systèmes basés sur un premier principe de type « *cogito* » et non plus « *ens* ». Il faut donc considérer la relation au sens strict – réelle – et au sens large : toutes les relations de raison.

– *Une relation réelle* est donc une modalité de l'être – une manière d'être – dont l'essence est un rapport à autre chose. « Père, mère » disent un rapport de « homme » à « fils ou fille » ; « maître » à « serviteur » ; « époux » à « épouse » etc. La relation se fonde ici sur *l'action* (ou la *passion*), premier fondement ; le sujet dépend du terme de l'action qu'il pose, génération, autorité, don mutuel. L'existence de la relation et de corrélatifs nécessaires n'exclut pas l'antériorité dans l'action d'un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*
* *

Texte n° 41

Les parties de l'essence ne brisent pas son unité

Saint Thomas, *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l. IX.

1462 – Quand Aristote dit que, de même que la définition se rapporte à la chose, de même aussi les parties de la définition aux parties de la chose, il semble y avoir un doute. La définition en effet est identique à la chose. Aussi il semblerait suivre de là que les parties de la définition soient identiques aux parties de la chose ; à l'évidence, cela est faux. En effet les parties de la définition sont prédiquées du défini, comme animal et rationnel de l'homme ; en effet, aucune partie d'un tout intégral ne se prédique du tout¹¹.

1463 – Mais il faut dire pourtant que les parties de la définition *signifient* les parties de la chose, en tant qu'on les tire des parties de la chose ; mais il est faux que les parties de la définition *soient* les parties de la chose. L'animal en effet n'est pas une partie de l'homme ni rationnel ; mais l'animal se prend d'une partie et rationnel de l'autre. L'animal en effet, c'est ce qui a une nature sensitive, rationnel ce qui a la raison. La nature sensitive est comme matérielle par rapport à la raison. Et de là vient que *le genre se prend de la matière, la différence de la forme et l'espèce de la forme et de la matière ensemble*. En effet, l'homme est ce qui a la raison dans une nature sensitive.

*
* *

Texte n° 42

Les difficultés de parler de la substance

A. Un « déplacement » prédicamental pour tenter de changer les concepts. (Pascal Nouvel, *Qu'est-ce que l'embryon humain a d'humain ?* dans *L'embryon humain*, *Economica*,

1996)

Dans ce texte aux conséquences graves, l'auteur tente de relativiser l'humanité de l'embryon humain. Cela touche directement aux prédications qui semblent ignorer délibérément la substance et ses propriétés, et sont remplacées ici par des prédications de temps et d'antériorité (qui sont contraires à la substance qui n'a ni plus ni moins, ni changement), de relation (la substance ne l'est jamais) et de lieu.

(...) Ainsi, ce que la biologie a dévoilé dans le siècle qui s'achève – je dis bien dévoilé et non pas découvert, ce dévoilement étant en quelque sorte ce qu'une série de découvertes a rendu possible – c'est essentiellement cela : que le corps de l'homme est le résultat du déploiement d'une longue histoire qui est matériellement consignée dans son génome, et que, réciproquement, ce génome est l'histoire de l'homme matériellement racontée. Cette histoire parle depuis le fond des âges, depuis le fond des générations et s'exprime dans nos organes mêmes, dans nos nerfs, dans nos muscles, dans nos viscères, elle est notre corps, ou plutôt notre corps est cette histoire dans son déploiement matériel. L'embryon humain, issu d'une cellule unique porteuse de ce génome, est ce qui contient, gravé en lui, cette histoire, c'est un être en qui cette histoire est inscrite et qui en constitue la vague la plus avancée qui aborde aux rivages de l'humain.

(Analyse 1° § : Si histoire dit ce qu'est le corps, alors ce dernier est dit par la modalité d'un post-prédicament, qui suppose de **l'antériorité**, ce qui est contraire à la substance. A noter la belle métaphore « *la vague...* », mais qui n'en est pas moins fautive, car l'homme a une histoire, certes, mais est-il une histoire ... rien n'est moins sûr).

(...) Suffit-il que l'histoire qui se raconte dans cet embryon continue tout bonnement son déploiement jusqu'à son terme, ou bien ne faut-il pas quelque chose de plus ? Imaginons que cet être vienne à l'être dans un monde vide de tout humain, quelle chance aurait-il alors de *devenir* humain ? Ne faut-il pas qu'un désir tire cette forme humaine vers ce qui est spécifiquement humain ? Et d'où pourrait provenir un tel désir, sinon des êtres humains qui ont précédé cet embryon dans l'existence ? Pour que l'embryon devienne humain au sens de caractère spécifique de

l'humain, il ne suffit pas que l'histoire qui s'y trouve résumée se déploie comme un ressort, il faut encore que le désir d'humains déjà existants le tire vers l'humain. Ainsi, l'humain, c'est ce qui advient à la rencontre d'une histoire qui est en train de se raconter matériellement et d'un désir qui l'appelle à l'être.

(Analyse 2° § – Si l'embryon devient humain par le désir, l'humain de l'embryon devient donc un **relatif**, mais plus un être premier et existant par soi.

Il y a là un sophisme, car il est vrai que cette relation acceptée par la mère est une **condition de la vie** de l'enfant, mais **pas une condition de son être...** ! Cela ne change que son devenir).

Or, à qui échoit la responsabilité d'un tel désir ? À qui échoit la responsabilité de savoir si ce désir est effectivement présent et s'il est en mesure d'accomplir l'humanisation d'un être ? À qui d'autre qu'à la *mère* ? C'est-à-dire à celle qui porte cet embryon dans son corps même (qui peut par conséquent être la mère naturelle ou une mère d'accueil). À la mère revient, par l'affirmation de son propre désir, de décider de l'humanité future de cet embryon. L'homme ne joue en cette affaire qu'un rôle indirect, en tant qu'il peut renforcer ou affaiblir le désir de la mère ; ce rôle n'est certes pas négligeable, mais c'est toujours, en définitive, la mère qui devrait décider, puisque *c'est dans son corps que ça se passe*.

(Analyse 3° § – Pour l'auteur, c'est aussi dans **le lieu** (dans son corps) et la **relation** (humanisation) que l'être de l'homme se décide).

Il importe donc que cette histoire qui commence et s'annonce sous son aspect encore purement matériel puisse entrer en dialogue avec le désir de la mère, et que ce dialogue puisse être aussi radical que l'existence elle-même, c'est-à-dire qu'il porte directement sur la question de l'existence de cet être. Que ce désir soit défaillant et ce sera le courage de la mère de le reconnaître et de mettre un terme à ce qui n'est encore qu'un bourgeon sans humanité.

Il est donc essentiel de délimiter un laps de temps au cours duquel le devenir de l'embryon est laissé dans l'indécision d'une délibération, car c'est la condition de sa rencontre avec un désir humain authentique. En cette délibération, le désir de la mère doit être souverain.

(Analyse 4° & 5° §§ – L'aspect ubuesque et terrifiant de la conclusion, « une histoire en dialogue avec un désir », n'est que la conséquence logique de l'abolition de l'être premier de la **substance**, dissoute dans le **temps**, le **lieu** et la **relation**).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

substantiellement.

3. L'avion décolle à 16h00.

Quando.

4. Saint Louis fut un roi juste.

Vertu donc *habitus* c'est-à-dire quatrième sorte de *qualité*.

5. Ce journal est plié en quatre.

Ordre des parties du journal quel que soit le lieu : ce n'est donc pas une position mais plus une *quantité* ; même si elle est causée par une action – celle de plier – c'est le résultat de l'action et non la passion proprement dite.

6. Le café est amer.

Qualité affective (goût).

7. L'homme est capable de rire.

Puissance naturelle c'est-à-dire deuxième sorte de *qualité*, dite comme un propre.

8. Je leur ai joué du violon.

Action transitive.

9. Elle porte un solitaire.

Ni action ni passion c'est un *avoir*. Ne pas se laisser surprendre par le terme porter pris ici de façon analogique.

10. Le chocolat est un antidépresseur.

Qualité : puissance naturelle.

11. Le lierre pousse vers le haut.

C'est bien ici la *quantité* du lierre qui augmente : *mouvement* quantitatif (il pousse), croissance, et vers le haut indique la *position* de ses parties, leur ordre dans le lieu.

12. Les aiguilles tournent.

C'est une *action* du moteur de la montre qui se termine aux aiguilles.

13. Il s'agit d'un vieux monsieur.

Qualité, disposition ; âgé aurait dit la quantité.

14. Nous avons mis le même temps pour nous rendre à Marseille.
Simultanéité dans la *quantité* car c'est une durée et non directement un *quando*.

15. Cette clé est trop lourde.

Opposition de relation dans la *quantité*.

16. Je suis avide de le connaître.

Passion de l'âme.

17. La terre tourne autour du soleil en 365 jours 1/4.

Quantité, c'est une durée, et la question est « en combien de temps » ?

18. Jean est en Argentine.

Ubi.

19. Le mur est prêt à être peint.

Disposition : un ordre immédiat à la passion.

20. C'est mon parrain.

Relation parrain-filleul.

*
* *

1. Aristote, *Catégories*, 2a11.

2. Aristote, *Métaphysique*, V, 13.

3. Aristote, *Catégories*, 4b28.

4. Aristote, *Catégories*, 5b30.

5. Le mètre en platine iridiée, déposé au pavillon de Breteuil à Sèvres, est le mètre-étalon ; il a d'abord été défini comme la dix-millionième partie du quart du méridien terrestre ; puis comme la longueur du trajet parcouru dans le vide par la lumière en $1/299\,792\,458$ seconde ; ou encore à partir de la longueur d'onde de la raie rouge du cadmium ; enfin, plus récemment, à partir d'une radiation du krypton 86.

6. *Catégories*, § 8.

7. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Question Disputée De la Vérité*, Q. 1, a. 5, ad 16 ; *Question Disputée De la Puissance*, Q 7, a. 11, etc.

8. S. Weinberg, éd. du Seuil, coll. Points sciences.

9. Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, § 1.

10. Jn 13, 1.

11. L'homme a un cerveau, mais n'est pas un cerveau (monté sur pattes).

12. Descartes, *Principia Philosophiæ*, Pars II, art. LXIV.

13. Descartes, *Op. laud.*, Pars II, art. 4

14. Descartes, *Principia Philosophiæ*, Pars II, art. IX.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

11. *L'homme... est un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout.* (Pascal)

12. *L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.* (Lamartine)

13. *L'homme est la flèche montante de la grande synthèse biologique.* (Teilhard de Chardin)

14. *L'homme est un bipède omnivore qui porte des culottes.* (Carlyle)

15. *L'homme est un miracle sans intérêt.* (Jean Rostand)

16. *L'homme c'est homo, humus : de Adam, « terre rouge », celui qui vient de la terre.* (Bible)

1) Définition réelle et définition nominale

La première distinction à faire est celle de la définition nominale et de la définition réelle. En effet, si le premier sens du mot *définition* est *délimiter un terrain*, que désignera le mot *limite* dans le cas de la pensée ? Ce peut être une limite sémantique, en réponse à la question : quel est le sens de tel ou tel mot ? On parle alors de définition nominale : « Par homme je désigne... » (Lire à ce sujet le texte n° 50, *Définition de nom et définition de chose*, et voir le rôle que Pascal fait jouer à chacune).

a) Attention à cette expression de *définition nominale* ; elle peut rejoindre concrètement des discours très différents : les uns très proches de la définition réelle, les autres plus éloignés. Car le seul but de la définition nominale est de savoir de quoi on parle : ce n'est pas le but des définitions citées cidessus qui visent toutes à dire quelque chose de l'homme, et pas seulement à indiquer en quel sens le mot d'homme est employé. La définition nominale est donc le fruit d'une division du mot dans

ses différentes significations, et d'un choix par l'intelligence de l'une d'entre elles, dans la mesure où l'usage retient plusieurs sens. Il faudrait dire, dans l'exemple que nous avons choisi : *homme* au sens de *genre humain*, pas au sens de *masculin*, *homo* et non *vir*... Ici la définition nominale est quasiment une division et elle se sert aussi de l'étymologie.

La définition nominale, au sens de la définition de nom de Pascal, est celle qui permet au philosophe, au savant ou à l'écrivain, de faire signifier à un mot un concept ancien ou nouveau, selon une nouvelle convention ; on inaugure cette convention, qui est parfois déjà « dans l'air », par une nouvelle imposition. Parfois cette nouvelle imposition est légitime, lorsqu'elle respecte l'extension analogique du mot, en conservant une proportion à la première signification, relativement au concept et à la réalité que l'on veut signifier ; c'est le cas dans cet exemple : « *J'appelle forme la nature d'un être, et pas seulement sa figure extérieure...* » En revanche, un auteur reconnu peut affecter un mot d'une signification bien à lui mais contraire à l'usage, et parfois comme à contresens : c'est ce que fait Kant, par exemple, en faisant signifier au mot dialectique ce qu'il faudrait appeler sophistique, la dialectique n'étant pas dans la tradition une logique de l'apparence, ce qu'est au contraire la sophistique. On dira alors : pour Kant la dialectique est une logique de l'apparence trompeuse... mais on a alors complètement perdu le sens du mot !

La définition nominale n'utilise pas nécessairement les connaissances sémantiques (étymologie, dérivation, extension...). Il ne faut pas la confondre avec l'étude linguistique de l'origine du mot ou celle, plus vaste encore, du champ sémantique. Elle peut utiliser ces dernières comme dans notre exemple (16) : *Adam, terre rouge*, est une définition nominale par l'étymologie. Elle indique aussi que la Bible

révèle l'homme, le terreux, comme fait à partir d'une matière préexistante. C'est une affirmation, non une définition.

Elle peut aussi utiliser un cas particulier : quand je dis « *vertu* », je veux dire *la justice* ou *la force* par exemple ; ou un accident : « *l'homme, ce bipède sans plumes* », comme dit Platon (7) ; ou, comme souvent dans certains dictionnaires, un synonyme : « *glaive* », c'est-à-dire *épée*.

b) *La définition réelle*, elle, veut exprimer l'essence de la chose et la perspective est alors très différente. Mais il faut comprendre d'abord que la définition est le discours qui signifie la conception distincte d'une chose ; elle signifie un incomplexe, c'est-à-dire un concept simple sans composition ni division ; certes le discours aura bien besoin d'une multiplicité de mots, un terme commun et une différence, mais cette composition de mots n'est pas une composition de concepts. Elle n'est donc pas une proposition et, au sens strict, la définition n'est que la deuxième partie de la phrase considérée habituellement comme la définition : *animal raisonnable* (5), voilà la définition d'homme et non pas : *l'homme est un animal raisonnable*.

Est-ce pour concevoir distinctement l'homme que Rostand forge ce discours : *miracle sans intérêt* (15) ? Rien de distinct par là ! Pas plus, en toute rigueur, qu'avec *loup pour l'homme* (10). Tout en restant significatives, ces expressions n'ont pas une valeur de définition, mais davantage celle d'un jugement de l'intelligence : peut-on affirmer en effet : *l'homme est un miracle sans intérêt* ? C'est alors une énonciation dans laquelle le prédicat pose d'ailleurs à lui seul un problème : existe-t-il des miracles sans intérêt ? Ce serait la première question à poser à Jean Rostand.

Que penser des autres discours ? *Roseau pensant* (1) : nul

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser ; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.

Ce n'est pas qu'il ne soit permis d'appeler du nom de temps le mouvement d'une chose créée ; car, comme j'ai dit tantôt, rien n'est plus libre que les définitions. Mais, en suite de cette définition, il y aura deux choses qu'on appellera du nom de temps : l'une est celle que tout le monde entend naturellement par ce mot, et que tous ceux qui parlent notre langue nomment par ce terme ; l'autre sera le mouvement d'une chose créée, car on l'appellera aussi de ce nom suivant cette définition. Il faudra donc éviter les équivoques, et ne pas confondre les conséquences. Car il ne s'ensuivra pas de là que la chose qu'on entend naturellement par le mot de temps soit en effet le mouvement d'une chose créée. Il a été libre de nommer ces deux choses de même ; mais il ne le sera pas de les faire convenir de nature aussi bien que de nom.

Ainsi, si l'on avance ce discours : « Le temps est le mouvement d'une chose créée », il faut demander ce qu'on entend par ce mot de temps, c'est-à-dire si on lui laisse le sens ordinaire et reçu de tous, ou si on l'en dépouille pour lui donner en cette occasion celui de mouvement d'une chose créée. Que si on le destitue de tout autre sens, on ne peut contredire, et ce sera une définition libre, ensuite de laquelle, comme j'ai dit, il y aura deux choses qui auront ce même nom. Mais si on lui laisse son sens ordinaire, et qu'on prétende néanmoins que ce qu'on entend par ce mot soit le mouvement d'une chose créée, on peut contredire. Ce n'est plus une définition libre, c'est une proposition qu'il faut prouver, si ce n'est qu'elle soit très évidente d'elle-même ; et alors ce sera un principe et un axiome, mais jamais une définition, parce que dans cette énonciation on n'entend pas que le mot de temps signifie la même chose que ceux-ci : le mouvement d'une chose créée ; mais on entend que ce que l'on conçoit par le terme de temps soit ce mouvement supposé.

Si je ne savais combien il est nécessaire d'entendre ceci parfaitement, et combien il arrive à tout heure, dans les discours familiers et dans les discours de science, des occasions pareilles à celle-ci que j'ai donnée en exemple, je ne m'y serais pas arrêté. Mais il me semble par l'expérience que j'ai de la confusion des disputes, qu'on ne peut trop entrer dans cet esprit de netteté, pour lequel je fais tout ce traité, plus que pour le sujet que j'y traite.

Car combien y a-t-il de personnes qui croient avoir défini le temps quand ils ont dit que c'est la mesure du mouvement, en lui laissant

cependant son sens ordinaire ! Et néanmoins ils ont fait une proposition, et non pas une définition. Combien y en a-t-il de même qui croient avoir défini le mouvement quand ils ont dit : *Motus nec simpliciter actus nec mera potentia est, sed actus entis in potentia*. Et cependant, s'ils laissent au mot de mouvement son sens ordinaire comme ils font, ce n'est pas une définition, mais une proposition ; et confondant ainsi les définitions qu'ils appellent définitions de nom, qui sont les véritables définitions libres, permises et géométriques, avec celles qu'ils appellent définitions de chose, qui sont proprement des propositions nullement libres, mais sujettes à contradiction, ils s'y donnent la liberté d'en former aussi bien que des autres ; et chacun définissant les mêmes choses à sa manière, par une liberté qui est aussi défendue dans ces sortes de définitions que permise dans les premières, ils embrouillent toutes choses et, perdant tout ordre et toute lumière ils se perdent eux-mêmes et s'égarer dans des embarras inexplicables.

Analyse

Pascal recherche la méthode de toute démonstration, antérieure même à la méthode proprement géométrique. La définition est son premier point, le second de ne s'appuyer que sur des principes vrais et antérieurs.

À travers des formules parfois paradoxales, il fait la différence entre définition de nom et définition de chose. Il s'agit d'une distinction tirée de l'usage qui sera fait des définitions dans la démonstration.

La **définition de nom** ne recouvre pas totalement ce que nous nommons définition nominale. Pour Pascal, elle est libre ; c'est celle du sens que l'on impose à tel mot. Elle simplifie le raisonnement : l'emploi d'un seul terme remplace celui d'une multiplicité de termes. De telles définitions ne sont pas sujettes à être contredites, elles ne sont donc ni vraies ni fausses. Mais il devient impossible de tout définir de la sorte, dit Pascal, car il y a des termes premiers sur le sens desquels tout le monde s'entend. On retrouve là une constante de sa pensée : *le cœur* a l'intuition des principes, dira Pascal à sa manière, c'est-à-dire que l'intelligence saisit sans discours les principes évidents par eux-mêmes, indémonstrables. On n'en donne éventuellement qu'une définition nominale. On peut objecter à Pascal l'emploi pour « homme » et « lumière » de définitions imparfaites ou redondantes. En revanche, « l'être », principe premier, est indéfinissable comme tel, on ne peut qu'indiquer dans quel sens on l'emploie.

Ce qu'il appelle **définition de chose** est un jugement, formulé par une

proposition dans laquelle on affirme que telle est la nature ou l'essence de la chose, donc pas une définition, complexe, au sens strict. Ici il faudrait distinguer : entendue comme seul prédicat d'une telle proposition, la définition reste un complexe, disant la nature ou l'essence de la chose ; « *ratio quam significat nomen est definitio* », dit saint Thomas : elle ne dit pas seulement l'imposition du nom, mais la nature de la chose. Mais il reste vrai qu'on peut affirmer faussement d'un sujet une définition mal faite ou qui ne lui convient pas, alors « on peut contredire », dit Pascal. Cela veut bien dire qu'on peut argumenter une définition au sens d'en prouver la justesse ; mais comme elle reste un principe, cette argumentation ne saurait être une démonstration à part entière, mais une argumentation dialectique, comme nous le verrons aux chapitres correspondants.

*
* * *

Texte n° 51

Illustration : définition du mot « positif »

Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*
Carillan Gœury et Victor Dalmont, Paris 1844

On peut se demander si le procédé d'Auguste Comte est logiquement acceptable ? Nous avons souligné les mots qui caractérisent la logique du texte.

Chapitre troisième – Attributs corrélatifs de l'esprit positif et du bon sens – I. Du mot positif : ses diverses acceptions résument les attributs du véritable esprit philosophique.

30.– Le concours spontané des diverses considérations générales indiquées dans ce discours suffit maintenant pour caractériser ici, sous tous les aspects principaux, le véritable esprit philosophique, qui, après une lente évolution préliminaire, atteint aujourd'hui son état systématique. Vu l'évidente obligation où nous sommes placés désormais de le qualifier habituellement par une courte dénomination spéciale, j'ai dû préférer celle à laquelle cette universelle préparation a procuré de plus en plus, pendant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Deumpty

Trad. H. Parisot, Aubier-Flammarion, Paris, 1971

« Je vous demande pardon ? » dit, fort intriguée, Alice.

« Vous ne m'avez pas offensé » répondit Heumpty Deumpty.

« Je veux dire : qu'est-ce qu'un présent d'an-anniversaire ? »

« C'est un présent que l'on vous donne lorsque ce n'est pas votre anniversaire, bien entendu. »

Alice réfléchit un peu. « Je préfère, finit-elle par déclarer, les présents d'anniversaire. »

« Vous ne savez pas ce que vous dites, s'écria Heumpty Deumpty. Combien de jours y a-t-il dans l'année ? »

« Trois cent soixante-cinq », répondit Alice.

« Et combien avez-vous d'anniversaires ? »

« Un seul. » « Et si, de trois cent soixante-cinq, vous soustrayez un, que reste-t-il ? »

« Trois cent soixante-quatre, évidemment. »

Heumpty Deumpty parut sceptique.

« J'aimerais voir ça écrit noir sur blanc », déclara-t-il.

Alice ne put s'empêcher de sourire tandis qu'elle tirait de sa poche son calepin et faisait pour lui la soustraction : $365 - 1 = 364$

Heumpty Deumpty prit en main le calepin et le regarda très attentivement : « Cela, commença-t-il de dire, me *paraît* très exact. »

« Vous le tenez à l'envers ! » s'exclama Alice.

« C'est, ma foi, vrai ! reconnut gaiement, tandis qu'elle lui remettait le carnet dans le bon sens, Heumpty Deumpty. Ça m'avait l'air un peu bizarre. Comme je le disais, cela me *paraît* être exact... encore que je n'aie pas précisément le temps de vérifier de fond en comble... et cela vous montre qu'il y a trois cent soixante-quatre jours où vous pourriez recevoir des présents d'ananniversaire... »

« Certes », admit Alice.

« Et *un* jour seulement réservé aux présents d'anniversaire, évidemment. Voilà de la gloire pour vous ! »

« Je ne sais pas ce que vous entendez par « gloire » », dit Alice. Heumpty Deumpty sourit d'un air méprisant.

« Bien sûr que vous ne le savez pas, puisque je ne vous l'ai pas encore expliqué. J'entendais par là : “Voilà pour vous un bel argument sans réplique ! »

« Mais « gloire » ne signifie pas « bel argument sans réplique » », objecta Alice.

« Lorsque *moi* j'emploie un mot, répliqua Heumpty Deumpty d'un ton de voix quelque peu dédaigneux, il signifie exactement ce qu'il me plaît qu'il signifie... ni plus, ni moins. »

« La question, dit Alice, est de savoir si vous avez le pouvoir de faire que les mots signifient autre chose que ce qu'ils veulent dire. »

« La question, riposta Heumpty Deumpty, est de savoir qui sera le maître... un point, c'est tout. »

Alice était trop déconcertée pour ajouter quoi que ce fût. Au bout d'une minute, Heumpty Deumpty reprit : « Ils ont un de ces caractères ! Je parle de certains d'entre eux – en particulier des verbes (ce sont les plus orgueilleux). Les adjectifs, vous pouvez en faire tout ce qu'il vous plaît, mais les verbes ! Néanmoins je suis en mesure de les mettre au pas, tous autant qu'ils sont ! Impénétrabilité : Voilà ce que, *moi*, je déclare ! »

« Voudriez-vous, je vous prie, me dire, s'enquit Alice, ce que cela signifie ? »

« Vous parlez maintenant en petite fille raisonnable, dit Heumpty Deumpty, l'air très satisfait. Par « impénétrabilité », j'entends que nous avons assez parlé sur ce sujet, et que vous feriez bien de m'apprendre ce que vous avez l'intention de faire à présent, si, comme je le suppose, vous ne tenez pas à rester ici jusqu'à la fin de vos jours. »

« C'est faire signifier vraiment beaucoup à un seul mot », fit observer, d'un ton méditatif, Alice.

« Lorsque j'exige d'un mot pareil effort, dit Heumpty Deumpty, je lui octroie toujours une rémunération supplémentaire. »

« Oh ! » dit Alice. Elle était trop ébaubie pour faire aucune autre remarque.

« Ah ! poursuivit, en hochant gravement la tête, Heumpty Deumpty, j'aimerais que vous les voyiez, les mots, le samedi soir, s'assembler autour de moi – pour toucher leur rémunération, savez-vous bien. »

(Alice n'osa lui demander avec quoi il les payait ; je ne saurais donc moi-même vous le dire.)

Analyse

Dans ce texte, Lewis Carroll commente à sa manière la nature des définitions nominales, les mots expriment ce pour quoi ils ont été institués.

Mais le langage n'est pas pour autant totalement arbitraire, il repose sur

une convention laquelle rejoint ce que l'intelligence connaît et veut exprimer du réel. Lorsque la convention ne s'appuie plus que sur l'arbitraire du locuteur, on perd totalement le sens du réel : le mot exprime encore la volonté mais plus l'intelligence. C'est bien la preuve, à contrario, que ce qui guide l'imposition des mots par convention est une certaine connaissance objective de la réalité des choses.

– Qu'est-ce qu'un présent d'an-anniversaire ? *la question porte-t-elle sur la quiddité ou sur le sens du mot ?*

– C'est un présent que l'on vous donne lorsque ce n'est pas votre anniversaire bien entendu. *C'est une définition nominale.*

– Je ne sais pas ce que vous entendez par « gloire », dit Alice. *Pressentant un sens dérivé du mot elle interroge sur ce sens...*

– Heumpty Deumpty sourit d'un air méprisant. « Bien sûr que vous ne le savez pas, puisque je (*le sens dans lequel j'emploie ce mot*) ne vous l'ai pas encore expliqué. J'entendais (*même chose*) par là : « Voilà pour vous un bel argument sans réplique ! » *Définition nominale.*

– Mais « gloire » ne signifie pas « bel argument sans réplique », objecta Alice. *Objection fondée sur la connaissance de la convention.*

– Lorsque moi j'emploie un mot, répliqua Heumpty Deumpty d'un ton de voix quelque peu dédaigneux, il signifie exactement ce qu'il me plaît qu'il signifie... ni plus, ni moins. *C'est exactement le sens de « ad placitum » mais ici la convention ne relève que de l'accord avec soi-même, c'est-à-dire en dehors de toute communication...*

La question, dit Alice, est de savoir si vous avez le pouvoir (*tout seul*) de faire que les mots signifient autre chose que ce qu'ils veulent dire. *Alice critique l'extension du sens en dehors de tout usage.*

La question, riposta Heumpty Deumpty, est de savoir qui sera le maître... un point, c'est tout. *L'usage est maître en matière de langue, mais cet usage est commandé par la convention et non par l'arbitraire d'un seul ; sinon c'est un abus de pouvoir à ranger dans le genre du totalitarisme ; la suite du texte l'illustre : il y a des mots qui se plient à cet abus et d'autres non ... !*

– Les adjectifs, vous pouvez en faire tout ce qu'il vous plaît... Par « impénétrabilité », j'entends que nous avons assez parlé sur ce sujet... Lorsque j'exige d'un mot pareil effort, dit Heumpty Deumpty, je lui octroie toujours une rémunération supplémentaire... j'aimerais que vous les voyiez, les mots, le samedi soir, s'assembler autour de moi – pour toucher leur rémunération, savez-vous bien. *Comme dans tout totalitarisme les sujets ne trouvent leur salut que dans une soumission*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'intellect de l'homme qui est alors, sans risque de relativisme, leur mesure.

4. Le travail de la raison dans la deuxième opération

En quoi le discours de la raison est-il nécessaire à la connaissance de la vérité, s'il semble que l'intelligence par ses compositions et ses divisions y parvient naturellement ?

Toute proportion gardée, on aurait pu poser la même question pour l'appréhension simple, opération naturelle et spontanée ; mais on a vu que si l'appréhension est une saisie, celle-ci n'est distincte qu'au terme d'un long travail de la raison, récapitulé dans un discours : la *définition*. Car la sympathie naissante de l'intelligence pour son objet, toute spontanée qu'elle soit, la laisse toutefois dans une confusion qui rend toute connaissance plus profonde largement compromise sans l'œuvre de définition.

Spontanément aussi, l'intellect compose, tout au moins grâce aux concepts qu'il possède déjà. « *On parle de composition quand l'intellect compare un concept à un autre, comme en saisissant pour ainsi dire la conjonction ou l'identité des choses dont ils sont les concepts ; d'autre part de division quand l'intellect compare un concept à un autre lorsqu'il appréhende que les choses sont diverses. Et c'est par ce mode aussi que, dans les sons de voix, l'affirmation est appelée composition, en tant qu'elle signifie l'union du point de vue de la chose réelle ; la négation, elle, est appelée division en ce qu'elle signifie la séparation des choses* »⁹. La question qui se pose est la suivante : comment dire par le discours la vérité aperçue, quasi spontanément, par ma comparaison de concepts ?

Partons d'une opinion courante et souvent citée : « *Ce que*

l'on conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour le dire arrivent aisément », dit Boileau dans son *Art poétique*¹⁰. D'abord la phrase ne veut pas dire que l'auteur ici voudrait *énoncer des concepts*, ce qui serait confondre deux opérations. Le problème de Boileau est d'abord poétique, esthétique, dirions-nous : la clarté de la pensée entraîne celle de la langue ; appliquez-vous à bien penser d'abord ! *C'est un problème pratique*, un conseil de son art poétique. Il n'est pas sûr d'ailleurs que Boileau ait entièrement raison : une phrase comme celle-ci : « *C'est moi que j'suis l'prof de français qu'on vous a causé* » est claire de sens mais écorche l'oreille ; c'est bien pensé, mais c'est fort mal dit. En revanche celle-ci : « *l'homme évolue* », n'est claire qu'en apparence, et profondément ambiguë : parle-t-on du *transformisme* dans *l'humanité*, ou d'un *artiste qui danse* ?

Mais retournons le problème : les mots ne pourraient-ils pas servir à clarifier la pensée ? Et la question est maintenant logique, et pas d'abord poétique : le mot n'est plus alors seulement le signe extérieur d'une pensée achevée, mais le support intérieur d'une pensée en train de se faire, au moins de se clarifier ; *c'est un problème spéculatif*. Et si le mot, comme outil de la raison, signifie le concept *en relation à un autre*, comment considérer les mots dans les relations particulières que les concepts entretiennent entre eux dans cette deuxième opération. Autrement dit, quelles sont les relations de raison de la deuxième opération et comment les mots vont-ils servir à les exprimer ?

C'est dans cette perspective que va s'ordonner notre étude logique de la deuxième opération. C'est d'abord en tant qu'ils signifient la vérité de mes compositions et divisions que les mots vont rentrer dans cette étude, car c'est toujours la fin qui

donne la raison d'être des instruments. Il faut donc étudier d'abord le *nom*, le *verbe* : ils sont les composants du *discours énonciatif* ou *énonciation*, laquelle sera définie comme le discours qui contient le vrai et le faux. Mais l'énonciation peut être *simple* ou *multiple* : c'est le problème de son unité de signification, face à toutes les ambiguïtés. Enfin et surtout, elle contient deux parties *opposées* et *contradictoires*, *l'affirmation* et *la négation* ; comment réaliser cette opposition dans les mots afin qu'elle signifie la même opposition que celle qui existe dans la pensée ? C'est surtout grâce à cette dernière partie que l'on verra que l'énonciation est l'instrument adéquat pour poser les problèmes en face desquels mon intelligence se trouve, du fait qu'elle compose ses concepts pour connaître la vérité.

Voici un exemple pour nous résumer. On parle « *du problème de l'euthanasie* » ! Mais il n'y a pas encore de problème, il n'y a qu'un concept à définir : « *qu'est-ce que l'euthanasie ?* », voire un mot ambigu à diviser : « *y a-t-il plusieurs espèces d'euthanasie ?* », et un concept qui n'est en lui-même ni vrai ni faux. Pour qu'un problème *se pose*, il faut composer cette notion avec une autre, par exemple la *dignité* ou la *médecine*, etc., et s'efforcer de *l'énoncer*. Il faut aussi mettre l'intelligence devant l'*alternative* du vrai et du faux, par une opposition, par exemple : « *Aucun acte d'euthanasie ne respecte la dignité du malade – Certains actes d'euthanasie respectent la dignité du malade* » ou « *Aucune euthanasie n'est un acte médical – certaines euthanasies sont des actes médicaux* ». Si la première est vraie, la seconde est fausse, et réciproquement. Comment en arriver là logiquement c'est ce qu'il faut maintenant étudier.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

CHAPITRE XI

L'ÉNONCIATION, ŒUVRE DE L'INTERPRÉTATION

Le nom donné par Aristote à la formation de l'énonciation est celui d'*interprétation* (ερμηνεία) et l'ouvrage dans lequel il en fait l'étude est le *Peri hermenias* ou traité *De l'interprétation*. Pour préciser le vocabulaire, notons que la linguistique moderne distingue entre énoncé et énonciation, cette dernière étant « l'action individuelle de produire un énoncé dans des circonstances données de communication » ; l'énoncé est le seul « résultat de l'énonciation » ou le « segment de discours produit par l'énonciation d'un locuteur et dont les limites sont variables selon les critères »¹. L'énonciation dont nous parlerons n'est pas une action traitée d'abord comme objet de la science du langage, mais une œuvre de pensée que nous allons définir en la rattachant à l'opération logique qu'elle sert, l'interprétation.

1. Qu'est-ce qu'interpréter ?

En quel sens entendrons-nous ce terme d'interprétation. En effet le sens habituel est celui d'une *traduction*, dans une langue donnée, d'une pensée exprimée dans une autre. L'*interprète* rencontre d'ailleurs dans ce travail des difficultés qui ne

viennent pas seulement du vocabulaire et de la grammaire, mais de tout ce qu'une langue véhicule de culture, d'histoire, d'habitudes collectives, de traditions... qui ont participé à la formation de la langue. Ces éléments feront partie aussi, d'une certaine façon, de l'étude de l'énonciation, car on ne peut détacher l'œuvre accomplie par l'intelligence spéculative des mots, êtres matériels façonnés par l'art et la coutume au long du temps.

Mais à l'origine on désignait par interprétation l'expression verbale de la pensée, et particulièrement l'opération de découvrir et de donner un sens aux faits mystérieux, signes ou phénomènes de la nature, et de révéler leur sens profond. C'est ainsi que l'on interprétait les rêves ou les songes comme autant de présages, que l'on lisait dans le vol des oiseaux ou dans de multiples autres faits naturels l'annonce d'événements à venir (devin, augure) ou le message caché par les dieux (prêtre). Il fallait alors *dire* ces messages, les *interpréter* pour le commun des mortels. N'oublions pas que *Hermès* était le messager des dieux, leur interprète en quelque sorte, aussi l'herméneutique n'est pas loin.

Tout en se démarquant de ces deux sens, l'interprétation logique en conserve des éléments. Pour la comprendre, le mieux est d'en suivre le processus à travers un exemple, dans le travail de l'interprète par excellence, l'exégète des écrits sacrés. Comment interpréter par exemple cette phrase de saint Paul : *La lettre tue mais l'esprit vivifie*². Suivons en cela le travail de saint Thomas, exégète et commentateur. (Cf. le texte n° 59 dans lequel notre auteur donne les différents sens de l'Écriture, divisions devenues classiques).

Écartons d'abord le sens qu'un moderne donnerait spontanément de cette phrase : *la lettre* est alors le sens strict

des mots qui composent un texte et s'en tenir au sens formel, c'est ne pas chercher à comprendre le sens profond ou symbolique, les intentions ; voilà ce que nous dit le dictionnaire Robert. La *lettre tue* donc, car elle fait passer à côté du sens profond, contrairement à l'*esprit*, celui d'une loi, par exemple, où compte surtout l'essentiel et qu'il faut savoir découvrir dans l'application qu'on en fait. Formalisme et légalisme contre intelligence et équité, pourrait-on dire...

Eh bien, ce n'est pas du tout cela que veut dire l'auteur, nous dit saint Thomas ! (cf. le texte n° 60). S'appuyant sur le contexte de l'épître, sur d'autres passages de saint Paul, sur l'Écriture, la tradition des Pères de l'Église, la théologie, et la prière... il nous dit : la *lettre*, c'est la *loi ancienne* reçue par Moïse au Sinaï. Elle *tue*, car elle donne la lumière sur ce qui s'oppose à la volonté divine, et de ce fait elle augmente la concupiscence qui se porte avec plus d'ardeur sur la chose défendue ; la cause de la concupiscence n'étant pas détruite par la seule connaissance de la loi. Elle ajoute aussi à la transgression, car il est plus grave de pécher contre une loi écrite. Mais si elle tue, elle ne tue qu'occasionnellement car fondamentalement cette loi est bonne et défend le mal. L'*esprit*, c'est la *Loi Nouvelle*, celle de la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ, celle de la charité qui donne la *vie éternelle* à celui qui reçoit l'*Esprit-Saint* dans la foi par le baptême. Cette explication est classique, mais surtout, comme *interprétation*, elle va des mots à la pensée.

Mettons-nous maintenant dans la situation de Paul lui-même, treize siècles auparavant, rédigeant sa lettre aux habitants de Corinthe, chrétiens récents mais de tradition et de culture juives. Son problème est alors le suivant : « *Comment leur dire ce que je comprends de mon ministère, celui de la Nouvelle Alliance, et surtout pourquoi celle-ci a été donnée ?* » Il doit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1. Problème et contradiction

a. Pourquoi poser un problème ?

La difficulté devant laquelle se trouve la deuxième opération de l'intelligence est simple, et c'est la suivante : l'énonciation me permet de *dire* le vrai ou le faux sans toutefois encore *savoir* si c'est vrai ou faux. En effet, dire ou énoncer est une œuvre d'*interprétation*, alors que savoir, et dans le meilleur des cas savoir avec certitude, est une œuvre d'*argumentation*. N'oublions pas qu'*argumenter* a la même racine qu'*argent*, c'est-à-dire qu'il s'agit de « faire briller » *pour moi*, par l'argumentation, la cause de la vérité d'une énonciation qui, *en soi*, est déjà vraie ou fausse, mais que je ne connais pas comme telle (sauf dans le cas des évidences immédiates, comme nous le verrons). C'est la raison pour laquelle l'énonciation n'exprime pas encore un jugement mais pose un problème ! Ce mot « problème » ne signifie-t-il pas étymologiquement un *cap* ou une *falaise* infranchissable et qui freine ma progression ? Faire voir clairement l'obstacle, voilà le rôle de l'énonciation (cf. textes n° 64 & 66).

Or argumenter, c'est trouver des raisons d'accepter comme vrai ou de rejeter comme faux l'une ou l'autre des parties d'un problème. Il faut donc, avant de se lancer dans une argumentation, que la raison présente à l'intelligence les deux parties d'un même problème comme totalement inconciliables : si elle accepte l'une, elle doit rejeter l'autre et réciproquement, car l'intelligence est liée par le principe qui énonce qu'*une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps et sous le même rapport*. Au passage, on retrouve dans l'énoncé de ce principe les aspects que la raison a fait passer dans son

discours : l'unité d'une même composition – *même rapport et même temps* du verbe – et l'affirmation de l'existence – *être et ne pas être*. L'intelligence ne peut adhérer aux deux parties d'un même problème sans tomber dans la contradiction. Est-il possible de poser cette contradiction ? C'est la première question à résoudre.

b. L'opposition de contradiction

La contradiction se définit justement comme l'opposition existant entre l'affirmation et la négation : c'est l'opposition absolue, celle qui n'admet pas d'intermédiaire. Elle se fonde en définitive sur la capacité de l'intellect de composer et de diviser ses concepts : *ceci est cela... non ! ceci n'est pas cela*. Si nous la conjugons avec la comparaison de l'intellect aux choses, nous pouvons donc, comme le dit Aristote :

Affirmer ce qui appartient à une chose comme ne lui appartenant pas : négation fausse (1) : Le canari n'est pas jaune ; *ce qui ne lui appartient pas comme lui appartenant* : affirmation fausse (2) : Le canari est bleu ; *ce qui lui appartient comme lui appartenant* : affirmation vraie (3) : Le canari est jaune ; *ce qui ne lui appartient pas comme ne lui appartenant pas* » : négation vraie (4) : Le canari n'est pas bleu.

En mariant deux à deux ces quatre possibilités, (1)-(3) et (2)-(4), on s'aperçoit que la raison peut toujours mettre l'intelligence en face de l'une ou l'autre des deux alternatives suivantes : nier par une négation fausse : *Le canari n'est pas jaune*, ce qu'elle affirme par une affirmation vraie : *Le canari est jaune* ; et affirmer par une affirmation fausse : *Le canari est bleu*, ce qu'elle nie par une négation vraie : *Le canari n'est pas bleu*.

Il reste donc à montrer comment cette *possibilité théorique* d'opposer l'affirmation à sa négation contradictoire se réalise

dans toute forme d'énonciation. En effet, si cette opposition est facile et spontanée dans le cas des énonciations *singulières* : *Socrate parle / Socrate ne parle pas* ; elle est moins évidente dans le cas des *universelles* : *Tout homme ment / Aucun homme ne ment*, fausses toutes les deux ! Ou *particulières* : *Certains enfants obéissent / Certains enfants n'obéissent pas*, vraies toutes les deux ! La situation est encore pire pour des *indéfinies* : *L'homme progresse / L'homme ne progresse pas*. On reconnaît au passage le schéma logique des débats qui ne peuvent pas conclure : tout le monde se trompe ou tout le monde a raison... on ne peut pas discerner le vrai du faux, on tourne en rond sur des rails parallèles !

2. L'opposition des énonciations

C'est en considérant une par une toutes les espèces d'énonciation et leurs oppositions que l'on verra comment se réalise leur opposition.

Les énonciations peuvent être universelles, particulières singulières et indéfinies.

Une énonciation est **universelle** lorsque le prédicat est affirmé ou nié universellement d'un sujet universel : *Tout enfant imite... Personne ne peut réaliser la charité sans la vérité*.

Une énonciation est **particulière** quand le prédicat est affirmé ou nié non universellement d'un sujet universel : *Quelque enfant imite, Certains enfants imitent, Il y a des enfants qui imitent, Tout arrêt de traitement médical n'est pas une euthanasie qui équivaut à certains arrêts du traitement ne sont pas des euthanasies...*

Une énonciation est **singulière** enfin lorsque le prédicat n'est affirmé que d'un seul individu : *cet homme marche, un*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Cette distinction n'est pas tout à fait la même que celle de l'*origine* (*a quo*) de la signification du mot, distinguée de *ce que* le mot signifie : par exemple, *Homme* « vient de » *humus* et « désigne » la nature humaine, animal raisonnable, signification d'ailleurs étendue jusqu'à signifier l'être humain masculin. Car ici, il n'y a pas trace de la propriété de supposition.

Avec ce même exemple, illustrons maintenant la première distinction (celle des *Sentences*) : *Homme* signifie la forme humaine (*in concreto*, d'ailleurs ; *humanité* la signifierait *in abstracto*), mais *Homme* suppose pour l'*espèce logique* dans : « L'homme est un inférieur du genre animal » ; il suppose, mais différemment, pour le *concept de la nature humaine*, mais séparé des singuliers, dans la phrase : « L'homme est la plus digne des créatures » ; il suppose, d'une troisième manière, pour *tous les hommes* dans : « L'homme est animal » ; quatrièmement enfin, il suppose pour *un homme singulier* dans : « L'homme marche ». C'est ce que saint Thomas montre dans le texte suivant (*Commentaire du Peri hermenieas*, l. 10, n° 126) sur les différentes façons pour un universel d'être pris comme sujet d'une énonciation :

126. Mais il faut voir que *de l'universel* on peut énoncer quelque chose *de quatre façons*.

A) L'universel peut être en effet considéré *d'abord* comme séparé des singuliers, ou existant par soi, comme Platon l'a posé, ou relativement à l'existence qu'il a dans l'intellect, comme le pense Aristote. Et de cette première façon, on peut lui attribuer quelque chose d'une *double manière*.

– *Parfois* en effet, en le considérant ainsi, on lui attribue quelque chose qui appartient à la seule opération de l'intellect, comme si on disait que *l'homme est prédicable* de plusieurs, soit universel, soit espèce. C'est l'intellect qui forme des intentions de ce genre, les attribuant à la nature intelligée, selon qu'il la compare elle-même aux choses qui existent en dehors de l'âme.

– *Parfois* cependant, à l'universel considéré (de cette première façon) on attribue ce qui est appréhendé par

l'intellect *comme une unité*, mais cependant ce qui lui est attribué n'appartient pas à l'acte intellectuel lui-même, mais à l'existence que la nature appréhendée a dans les choses qui sont à l'extérieur de l'âme, comme quand on dit que l'homme est la plus digne des créatures. Car cela convient aussi à la nature humaine lorsqu'elle se trouve en chaque singulier. En effet, n'importe quel homme singulier se trouve être plus digne que n'importe quelle créature irrationnelle ; mais cependant tous les hommes singuliers ne sont pas *un* homme en dehors de l'âme, mais seulement dans les limites de l'intellection ; et c'est de cette façon qu'on lui attribue un prédicat, comme à une chose *unique*.

B) Mais c'est *d'une autre façon* qu'on attribue quelque chose à l'universel, en autant qu'il est dans les singuliers, et cela *d'une double manière*.

– *Parfois* en effet, en raison de la nature universelle elle-même, comme quand on lui attribue ce qui appartient à son essence, ou qui est une conséquence des principes essentiels ; comme quand on dit : *l'homme est animal* ou : *l'homme est capable de rire*.

– *Parfois* cependant, on lui attribue quelque chose en raison des singuliers en qui elle se trouve ; comme quand on lui attribue ce qui procède de l'opération même de l'individu ; comme quand on dit : *l'homme marche*.

126^{bis}. – *Au singulier* aussi, on peut attribuer quelque chose et *d'une triple façon* : la première, en tant qu'il tombe dans l'appréhension ; comme quand on dit : *Socrate est un singulier*, ou : *[Socrate] n'est prédicable que d'un seul*. Mais *parfois*, c'est en raison de la nature

commune, comme quand on dit : *Socrate est animal*. Parfois enfin, en raison du singulier lui-même, comme quand on dit : *Socrate se promène*.

Et les modes de la négation varient d'une façon identique : car tout ce qui peut être affirmé, on peut le nier comme on l'a dit plus haut.

2 – Il a fallu Jean de Saint-Thomas (1589-1644) pour distinguer dans son *Cursus logicus* un grand nombre de *suppositio*. Sans entrer dans toutes les subtilités, notons tout de même :

A. La *suppositio improprie* : celle d'un nom qui signifie improprement, mais qui peut tout de même être pris pour ce qu'il signifie improprement, comme dans la phrase : « Il a vaincu, le lion de la tribu de Juda » où le nom signifie improprement, métaphoriquement, mais est pris pour le Christ.

La *suppositio propre* : le terme est pris pour ce qu'il signifie ou représente proprement. Mais, comme on vient de le voir dans le texte de saint Thomas, cette *suppositio propre* peut être :

- *matérielle* : « Homme est un mot français » ;
- *simple* : « Homme est une espèce », car homme immédiatement désigne la nature commune ;
- *personnelle* quand on affirme quelque chose des inférieurs en lesquels cette nature existe : « L'homme est raisonnable ».

B. Relativement au verbe, on peut distinguer la *suppositio naturelle*, lorsque le terme est pris pour tous les inférieurs désignés naturellement par lui : « L'homme est né libre ».

En revanche, la *suppositio* est *accidentelle* lorsque le terme est pris pour les seuls inférieurs desquels se vérifie la prédication assurée par le verbe : « L'homme est partout dans les fers ». Elle est fautive universellement, car c'est en tant que privé

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mieux, les ayant démontrées à partir de prémisses premières, ou, au moins, se contentant de les rendre manifestes par un mode d'argumenter particulier, l'induction, par exemple.

Des prémisses *évidentes*, on vient de le dire, sont des propositions indémontrables, *per se nota*, c'est-à-dire *connues de soi*, où l'intelligence voit immédiatement, c'est-à-dire sans moyen terme, la vérité de l'inhérence du prédicat dans le sujet, par la seule connaissance de ces derniers. On verra au chapitre sur la science les différentes variétés de prémisses de ce genre, lesquelles joueront le rôle de principes dans la démonstration scientifique.

On voit donc qu'il ne faut pas confondre vérité et certitude : ce que j'affirme est peut être vrai, mais je n'en ai pas l'évidence, donc je ne puis véritablement en juger avec certitude. C'est pour cela que la raison s'appuie sur d'autres connaissances qui vont, par l'argumentation, rendre mon jugement certain.

B. Pour la bonne marche de notre étude, nous n'hésitons pas à apporter la précision suivante : la logique, selon le mode qui est le sien, et comme on l'a vu depuis le début de ce cours, réfléchit sur l'ordre que la raison met dans son propre acte pour atteindre la vérité. L'étude de l'argumentation a donc un aspect réflexif, qui dégage la nature et les propriétés des relations de raison qui y sont engagées, c'est son aspect *science*. Par le fait même, elle donne la connaissance des conditions à respecter pour mettre en œuvre une argumentation rigoureuse, elle permet donc de diriger le raisonnement avec ordre, facilité et sans erreur ; c'est son rôle directif, son aspect *art*. C'est pour ne pas avoir considéré suffisamment ces deux points de vue, leur différence de mode de procéder d'une part, leur complémentarité évidente de l'autre, que de nombreux auteurs, et non parmi les moindres, ont cru bien faire en minimisant l'utilité de cette

partie de la logique. Prenons le cas de deux d'entre eux.

Descartes (1596-1650), fondateur du rationalisme moderne et « père », pense-t-il, d'une nouvelle méthode de philosopher, n'accorde au syllogisme qu'une valeur rhétorique, c'est-à-dire, dans son esprit, de mise en ordre extérieure de la pensée afin seulement de se faire mieux comprendre ; mais le syllogisme resterait incapable de faire progresser la connaissance. *Stuart Mill* (1806-1873), empiriste anglais, auteur d'un vaste *Système de logique inductive et déductive*, n'y voit, lui, qu'un arrangement facilitant le repérage des idées, mais certainement pas une inférence, c'est-à-dire une déduction proprement dite.

En fait, l'un et l'autre divergent fondamentalement d'avec *Aristote* sur le rôle joué dans la logique de la troisième opération par l'universalité des relations de prédication et d'inhérence. Ils sont conduits à de telles appréciations par leurs profondes divergences de vues avec le fondateur du syllogisme lui-même, sur la nature des concepts et l'ordre de la connaissance et de l'intelligence humaines. C'est donc toute la philosophie qui est ici engagée. De ce fait, leur critique, qui porte en fait *essentiellement sur les fondements* de la forme du syllogisme, ne porte qu'*indirectement sur la forme* syllogistique elle-même, entendue comme simple schéma d'argumentation. Cela entraîne deux conséquences.

D'une part leur critique accrédite l'idée d'une séparation de l'usage de la forme d'avec son fondement ; on pourrait ainsi conserver la forme, au moins à titre éducatif ou d'utilité pratique (pire, d'autres la considèrent comme l'une des pièces d'un musée des vieux outils de la pensée) ; mais on omet alors de signaler que la forme syllogistique n'a cette portée limitée que si elle ne repose pas sur un fondement solide, celui-là même qu'ils récusent ; de ce fait, cette forme, coupée de ses racines, rencontre effectivement des objections, mais elles ne s'adressent

pas au syllogisme tel qu'Aristote l'analyse.

D'autre part, cette critique permet aussi de cultiver l'espérance secrète d'un temps à venir, où des outils plus performants prendraient la place de cette forme considérée en fait comme désuète. Cette façon de continuer à reconnaître le syllogisme dans sa forme, avec une condescendance et un mépris à peine voilés, en ne conservant en fait à celle-ci qu'un sens extrêmement appauvri et une portée radicalement limitée, permet à ces auteurs, comme à d'autres, de sembler respectueux de la renommée multiséculaire du Stagirite et de ne pas paraître rejeter ce qui a été reconnu par les plus grands comme l'outil par excellence de la raison. Elle leur permet de sembler tenir pour le syllogisme – en fait aucune raison humaine n'a jamais pu s'en passer – mais sans en accepter les exigences tenant à sa portée et à son principe. Il est vrai que cette portée et ce principe s'enracinent, pour s'en tenir aux catégories historiques au sujet des universaux, dans un réalisme modéré, position métaphysique que tous ne partagent pas. Tout cela explique la désaffection en laquelle on le tient.

Aussi, il fallait s'y attendre, ce ne sont pas de nouveaux outils de raisonnement qui, depuis, ont pris la place du syllogisme, mais de nouveaux fondements : les théories mathématiques principalement, qui président désormais à la constitution de nouveaux modèles formels, et qui ne permettent pas à ces systèmes de négocier la connaissance de la réalité autrement que quantitativement. Et cela même que l'on a prétendu conserver comme forme du syllogisme, dans un langage symbolique et mathématisé, n'est plus en fait qu'une structure extérieure, qui a perdu son véritable principe formel. On est loin alors de l'*Organon* d'Aristote qui ouvrait la voie aux spéculations métaphysiques les plus hautes, les nouvelles procédures de la logique mathématiques servant surtout de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

syllogisme, comme Jean de Saint-Thomas, au XVII^e siècle, dans son *Cursus logicus*. Il vaut mieux dire que le *principe logique* de cette relation de raison qu'est le syllogisme est celui de la propriété des termes dans les prémisses, donc le principe du « être entièrement dans le prédicat » ou « être prédiqué de tous les inférieurs du sujet » ; mais la logique ne pouvant justifier elle-même de ses principes, puisqu'elle n'est pas la philosophie première, il est légitime d'enraciner ses principes dans les tout premiers, ce dont se charge la métaphysique.

Les deux expressions : *être contenu dans la totalité de* (le sujet est contenu totalement dans le prédicat) et *être prédiqué de tous, ou être affirmé universellement* (le prédicat se dit de tout ce qui est contenu sous le sujet), disent donc la même chose, ou sont synonymes, et indiquent bien que ce n'est pas l'universalité des termes séparément les uns des autres qui est à prendre en compte, mais bien *l'universalité de leur attribution deux à deux*, dans les prémisses (voir texte n° 67)

c) On a beaucoup débattu de savoir si cette universalité était à prendre en *extension* ou en *compréhension*. (Sur ces termes, voir le texte n° 68). L'interprétation de nombreux logiciens modernes consacre le syllogisme en extension, en disant qu'Aristote l'aurait lui-même ainsi conçu. D'autres, plus prudemment, estiment qu'il ne faut pas perdre de vue le point de vue de la compréhension. Quelques précisions sur ces termes aux sens glissants feront voir que le choix d'une explication contre l'autre fait perdre de vue la nature réelle du syllogisme.

Le genre a plus *d'extension* que l'espèce, disait-on lors de l'étude des prédicables. En effet, l'universalité du genre *s'étend* à plusieurs espèces différentes, celle de l'espèce aux seuls individus qu'elle renferme. L'espèce a une *compréhension* plus grande que celle du genre, car elle dit plus pleinement et plus

distinctement l'essence de la chose, étant convertible avec la définition, le genre ne donnant qu'une partie de la définition. Par exemple « *homme* » est « *animal rationnel* » et « *animal* » est « *corps vivant doué de sensation* ». « *Animal* » s'étend à tous les vivants qui ont la vie sensible, depuis *la paramécie* jusqu'aux *primates* et à *l'homme* ; mais en disant *homme* je comprend mieux Pierre ou Paul qu'en disant simplement *animal*. Cette double caractéristique de l'universalité des sons de voix, déjà présente dans l'analyse des prédicables, montre que ces deux propriétés sont liées et ne peuvent se comprendre l'une sans l'autre.

Mais, dans le syllogisme, il se trouve que les termes s'affirment les uns des autres, universellement ou particulièrement, dans des relations d'universalité qui ont comme fondement ce qu'ils disent, puisqu'ils sont prédicat et sujet, justement. *La compréhension des termes est donc au fondement de ce à quoi ils s'étendent, de leur extension* : « Le domaine d'application d'un concept dépend des caractères qui le constituent »¹¹. Aussi, pas plus dans le syllogisme que dans la simple prédication, on ne saurait séparer les deux points de vue.

Raisonnement de façon purement *extensiviste* conduit donc à mécaniser le syllogisme et à identifier l'universel à une classe d'éléments, ce qu'il n'est pas. Il est certain pourtant que la définition du *être attribué à tous*, telle qu'on la trouve dans les *Premiers Analytiques*, dans l'analyse formelle du syllogisme, manifeste davantage la relation de un à tous que celle du fondement de la prédication proprement dite, présente pourtant en arrière-plan ; de ce fait, on peut construire des syllogismes formellement valides, mais purement artificiels, avec des prémisses absurdes, car ne manifestant aucun *dictum* : *abstrait* est affirmé de *tout animal* ; *animal* est affirmé de *toute brique* ;

abstrait est donc, logiquement, affirmé de *toute brique* :

Tout animal -----	est abstrait
Toute brique -----	est animal

Toute brique -----	est abstrait

Abstrait, animal, brique sont bien dans un ordre d'extension décroissant ; mais incomparables dans leur compréhension, donc inaptes à rentrer dans un ordre syllogistique.

La compréhension semble s'attacher plus à la relation du sujet au prédicat. En raison de ce qu'est le sujet, le prédicat dit un de ses caractères ou sa nature : *la force est une vertu, un habitus, une qualité...* Ces prédicats entrent dans sa compréhension ; l'extension semble plus caractériser la relation du prédicat au sujet : *la force se dit de la vertu du soldat, de celle du martyr, de celle du sportif... la force, prédicat, s'étend à tous ces sujets...* Aristote dira d'ailleurs que le prédicat est un *conséquent* et le sujet un *antécédent*, c'est-à-dire que le prédicat est posé comme terme « en conséquence du fait » que le sujet est posé : si je pose *force*, en conséquence et en raison de ce qu'elle est, c'est une vertu que je pose : donc ma prémisse est *la force est une vertu*. Or Aristote ne cesse de parler des termes selon cette dénomination de conséquent et d'antécédent. C'est donc que la compréhension des termes est bien présente au fondement du syllogisme.

Kant, au XVIII^e siècle, semble insister sur la compréhension en donnant le principe du syllogisme sous cette forme : « *Le caractère d'un caractère est un caractère de la chose même (nota notæ est nota rei ipsius)* » et il ajoute que le *dictum de omni* se fonde sur ce dernier (cf. Texte n° 68). Mais, si le caractère du caractère peut être celui de la chose même, c'est aussi parce qu'il s'en dit universellement ; donc on voit bien que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le mode de communication des abeilles

O

n'est pas dialogue

non M

Le mode de communication des abeilles

O

n'est pas un langage

non N

Si nous nous résumons, la preuve de ce mode est donc :

1 – Conversion de la mineure ;

2 – Inversion des prémisses (la majeure passe en mineure et la mineure est convertie en majeure) ; puisque le terme A, considéré comme *le plus grand* par Aristote, se retrouve sujet, il est normal qu'il transforme la prémisses dans laquelle il se trouve en majeure ;

3 – On se retrouve en première figure (mode *celarent*, c'est pourquoi cette deuxième figure se nommera *camestres*), donc on peut poser la conclusion ;

4 – On convertit cette conclusion ;

5 – On replace les termes dans leur position originelle, c'est à dire que l'on ré-inverse les prémisses (inverse de 2).

Cette séquence de *conversion/inversion* présente un caractère assez technique, mais elle est nécessaire pour manifester que cette nouvelle position de trois termes entre eux peut engendrer un lien syllogistique, en se rapportant à celle de la première figure. Cette conversion à la première figure n'a d'autre but que de rendre manifeste l'évidente application du principe *être contenu...* C'est la raison pour laquelle Aristote appelle cette figure *imparfaite*, car elle doit être rendue évidente par la figure parfaite.

Puisque cette position de trois termes n'en existe pas moins par elle-même, elle prouve donc l'existence d'une bien nommée

deuxième figure de syllogisme. Ce point a été faussement contesté par Kant dans son opuscule *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*¹⁷, sans compter comme on le verra qu'on ne peut prendre la quatrième comme une figure à part entière : elle n'est qu'un mode indirect des autres.

- Cette deuxième figure aura seulement *quatre modes* et n'acceptera aucune conséquence nécessaire si les deux prémisses sont positives : elle trouve là une deuxième source d'imperfection : elle n'est utile que pour conclure négativement, dans l'universel comme dans le particulier cependant. Autrement dit, elle est utile pour séparer deux sujets, en découvrant un même terme s'affirmant de l'un et se niant de l'autre (cf. Le tableau des quatorze modes valides).

- Il faut aborder le cas particulier de cette position qui n'est pas réductible de façon simple à la première figure, celle que nous nommerons *BarOcO*, c'est-à-dire schématiquement la figure suivante :

N	M
Qq O	non M

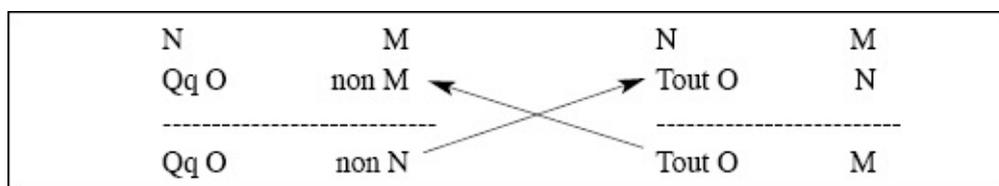
Que peut-on conclure ?

Aristote va montrer que l'on peut tirer la conclusion *Qq O – non N* mais *par une réduction à l'absurde*, la réduction simple à la première figure étant ici impossible : en effet, la majeure convertie devient particulière et la mineure, particulière négative, n'est pas convertible : or on ne tire rien de deux particulières !

Voici le schéma de cette conversion spéciale : supposons que l'on ne puisse tirer *Qq O – non N* en accordant toutefois les prémisses ; c'est donc que la contradictoire *Tout O – N* de cette

supposée conclusion impossible est bien la bonne conclusion à tirer des prémisses originelles. Mais justement, si on conjugue cette prémisses *Tout O – N*, avec la majeure originelle *N – M*, on tire, par *bArbArA*, *Tout O – M* ; cette dernière conclusion est la stricte contradictoire de la mineure du syllogisme originelle *Qq O – M* ; c'est donc qu'il faut bien poser comme conclusion de la position originelle *Qq O – non N*.

Schématiquement :



Les flèches indiquent une contradiction. La première conclusion est donc bonne, puisque sa contradiction engendre la contradiction de la première prémisses, *cqfd* !

C. La troisième figure

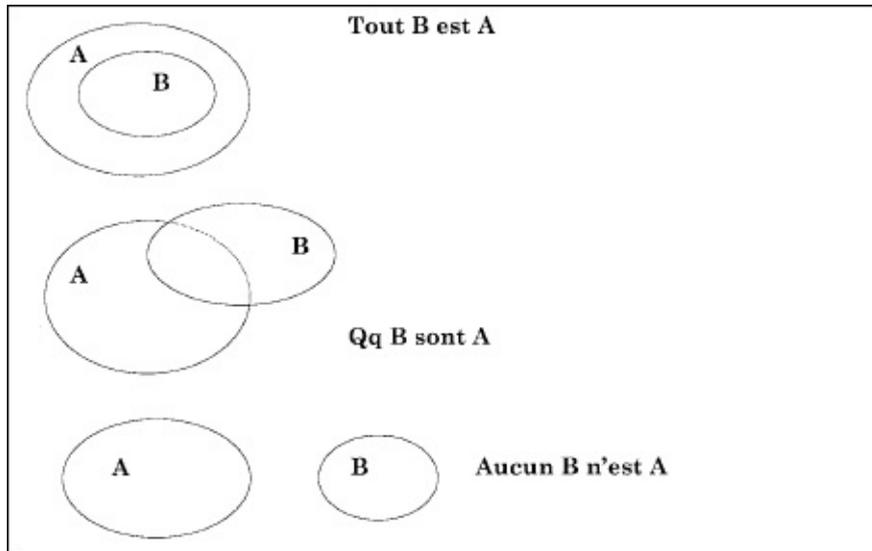
- Donnons-en la définition :

Mais quand à un même terme pris universellement un terme appartient et qu'un autre terme n'appartient pas, ou si l'un et l'autre appartiennent, ou s'ils n'appartiennent ni l'un ni l'autre à ce même terme pris universellement, une telle figure, je l'appelle la troisième¹⁸.

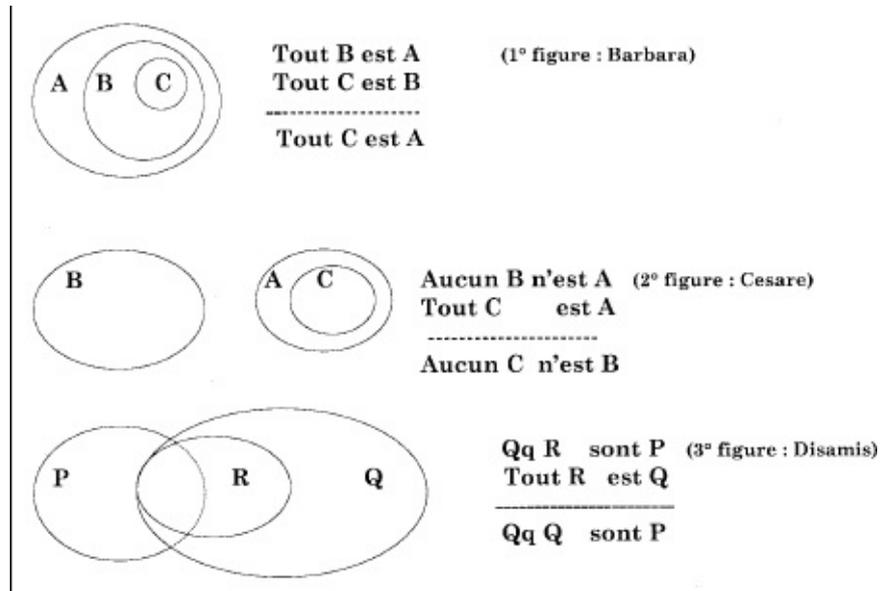
Ajoutons là aussi que ce que l'on nomme moyen dans cette figure, c'est le terme dont les deux extrêmes sont prédicats, qu'il « est posé en dehors des extrêmes et que sa place est la dernière », nous dit Aristote.

- Une telle figure *conclut toujours en particulier* et cela se comprend intuitivement : un même terme en lequel se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

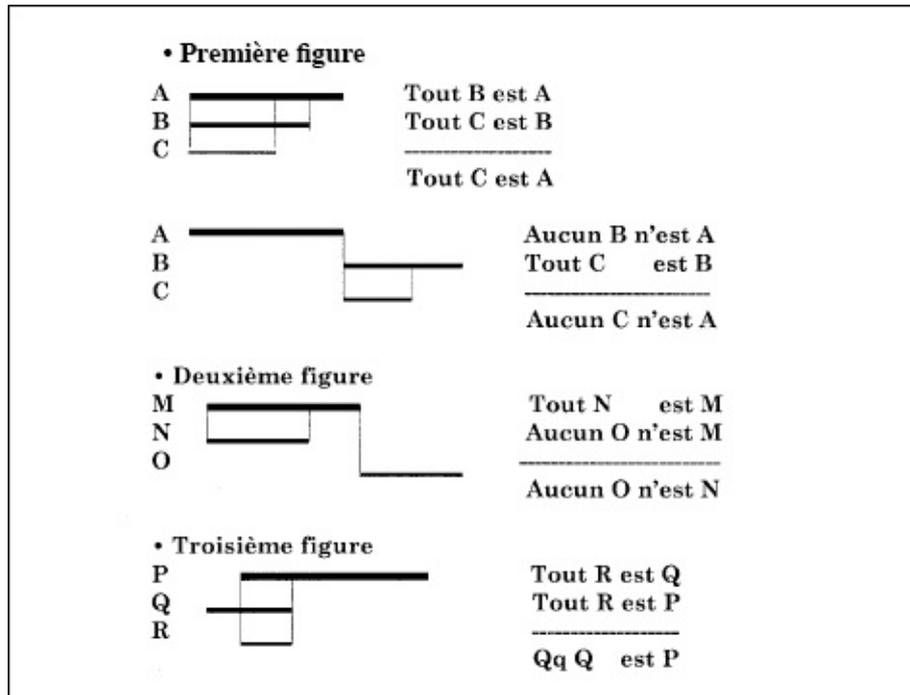


Exemples de quelques syllogismes :



2) Représentation de syllogismes par des segments

Le premier à l'avoir utilisé fut, semble-t-il, **W. G. Leibniz** (1646-1716). Il considérait d'ailleurs, et à juste titre, que cette représentation était exclusivement en extension, et il chercha à la perfectionner pour y adjoindre la compréhension.



*
* *

Texte n° 73

Mémoriser les syllogismes

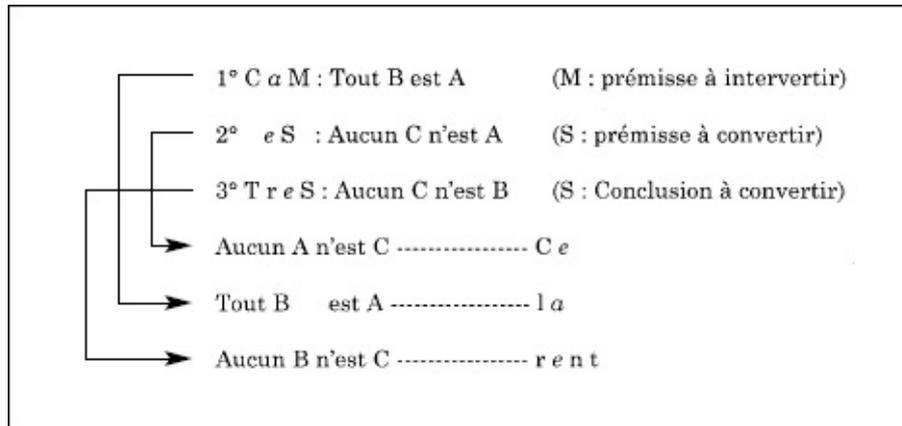
1^{ère} figure : Barbara, Celarent, Darii, Ferio

2^{ème} figure : Cesare, Camestres, Festino, Baroco

3^{ème} figure : Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison La signification spéciale des consonnes des mots est relative à la réduction des modes et est indiquée par les deux vers suivants :

« S commande une conversion simple, P une accidentelle, M veut une inversion (des prémisses), C (dans le mot) une réduction à l'impossible. »

Par exemple : Camestres, en raison du C initial, se réduit en Celarent :



*
* *

Texte n° 74

Règles classiques du syllogisme

Voici les règles classiques du syllogisme ; les quatre premières concernent les termes, les quatre suivantes les prémisses et la conclusion. On les trouve chez Michel Psellos (XI^e siècle), auteur d'un *Résumé* de la *Logique* d'Aristote :

1. Qu'il n'y ait que trois termes : le moyen, le grand et le petit.
2. Que ces termes n'aient pas plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses.
3. La conclusion ne doit jamais comprendre le moyen terme.
4. Le moyen terme doit être pris au moins une fois universellement.
5. Deux affirmatives ne peuvent engendrer une négative.
6. Si les deux prémisses sont négatives, rien ne suit.
7. La conclusion suit toujours la partie la plus faible.
8. De deux prémisses particulières, rien ne suit.

N. B. : Les auteurs les reprennent en totalité, ou en partie (Bossuet, par exemple, omet **3.** et **5.**), en changeant l'ordre... En fait, **1.** et **3.** font partie de la définition du syllogisme et de chaque figure. La **5.**, la **6.** et la **7.** découlent des principes du syllogisme. Les **2.**, **4.** et **8.** peuvent être ramenées à **1.**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Certaines actions semblent manquer de finalité : ainsi le jeu, la contemplation et ces actions qui ne retiennent pas l'attention, quand on se frotte la barbe, par exemple, et autres choses semblables. Cela permettrait de penser que certains agents agissent sans finalité.

Il faut savoir que la contemplation n'est pas pour une autre fin, elle est à elle-même sa fin. Quant au jeu, il est parfois lui-même une fin, dans le cas de celui qui joue pour le seul plaisir de jouer ; parfois, il a une autre finalité, ainsi jouons-nous pour mieux étudier après. Enfin, quant à ces actions qui ne retiennent pas l'attention, elles n'ont pas leur principe dans l'intelligence, mais dans une image subite ou quelque cause naturelle : par exemple, un désordre dans les humeurs qui est une source de démangeaisons, et nous porte à nous frotter la barbe sans faire attention. Ces actions tendent donc elles aussi à quelque fin, mais hors du domaine de l'intelligence.

Voici donc écartée l'erreur des anciens philosophes de la nature qui affirmaient que tout relève de la nécessité de la matière, excluant totalement la finalité des choses.

Analyse : Le premier paragraphe est la mise en place d'objections à *toute action est finalisée*.

Le jeu, la contemplation, les actions par distraction sont des actions humaines ;

Le jeu, la contemplation, les actions par distraction sont faites sans finalité :

Certaines actions manquent de finalité

Conclusion contradictoire à *toute action est finalisée* !

La réponse vise à montrer que chacun des sujets échappe au prédicat *manquer de finalité* ; la *contemplation* parce qu'elle est elle-même fin ; idem pour *quelque jeu* ; *quelque* autre jeu étant finalisé par le travail. Les actions faites sans attention sortent du domaine du sujet car elles ne sont pas à proprement parler des actes humains, mais plus des actions réflexes de la sensibilité.

Texte n° 3 : Marcel Clément, Georges Montaron, *Le socialisme*, Beauchesne.

Clément. – Je vous avais apporté moi-même une définition !

Pour qu'elle vous convienne, je l'avais empruntée à M. Mendès-France...

Mais j'avoue que celle de M. André Philip me satisfait pleinement. Je laisserai de côté, si vous le permettez, les définitions du *Robert* et du *Larousse*, qui correspondent moins à ce qui nous préoccupe.

Il me semble que la définition d'André Philip – que vous faites vôtre, si je comprends bien – correspond exactement à la définition donnée par Pie XI du socialisme en 1931, et sur laquelle il a fondé sa critique. En effet, dans cette définition, le socialisme présente deux caractères :

1° c'est une conception de l'homme qui donne une importance unilatérale à la vie matérielle, à la vie économique ; 2° elle est collectiviste, c'est-à-dire qu'elle considère toute responsabilité personnelle comme injuste et toute direction anonyme collective des travailleurs comme infaillible. Enfin, selon cette définition, il est clair que la finalité de la vie sociale, c'est la vie économique.

Montaron. – Pas du tout ! La finalité du socialisme, c'est le bonheur des hommes. La vie sociale doit concourir au bonheur des hommes, c'est-à-dire à l'épanouissement des personnes humaines qui composent la société. J'entends par épanouissement ce qui permet à chaque homme d'accomplir sa finalité, d'être pleinement lui-même, les chrétiens disent : de tendre vers l'image du Christ, qui est parfaitement homme et parfaitement Dieu.

Les marxistes, eux, s'arrêtent à un homme tronqué, auquel il manque notre conception de la Création et notre conception de l'au-delà. Mais il reste qu'ils ont une conception de l'homme qui ressemble, au moins dans sa partie tronquée, à l'homme auquel nous croyons.

Clément. – Je crois que vous mélangez ou, plutôt, que vous juxtaposez deux réalités.

D'un côté, vous dites : le socialisme est une philosophie du bonheur. Or le bonheur, c'est finalement une chose intérieure à l'âme : cela suppose, bien entendu, que les besoins corporels soient satisfaits ; mais ces besoins peuvent être satisfaits et l'on peut être malheureux... D'un autre côté, vous dites : le socialisme est une organisation collective de la production et de la répartition des biens. Cela ne convient, essentiellement (à supposer que le socialisme y arrive vraiment), qu'à la satisfaction des besoins

matériels. Donc, sous le rapport de cette organisation collective, les socialistes poursuivent, en fait, le bien-être physique. Pour le bonheur, je pense bien qu'ils le souhaitent, mais il se trouve comme plaqué par-dessus. C'est une affirmation verbale, et finalement, on suppose que ce bonheur va de soi quand les besoins matériels sont satisfaits.

Analyse : Dans ce texte, Montaron pose une thèse : Le socialisme vise le bonheur de l'homme, thèse que Clément attaque : l'un veut unir ces deux termes l'autre les désunir. M. Clément concède la définition de A. Philip, car elle est juste (raison profonde) et surtout parce qu'elle est donnée par G. Montaron : c'est lui qui la pose ; si on tire de cette définition une conclusion sur le socialisme, et conformément à ce qu'en dit G. Montaron lui-même, on ne fait que conclure à *partir* de ce qui est posé par l'adversaire : c'est lui qui le dit ! c'est une situation dialectique de l'argumentation comme on le verra dans le chapitre correspondant. La définition est moyen terme dans la démonstration : si le socialisme est ce qu'il est, *il ne vise pas la vie intérieure à l'âme*, même si les socialistes le souhaitent.

Le bonheur est simplement analysé comme une chose intérieure à l'âme, selon une opinion courante. En raison de la définition concédée, le socialisme ne peut être sujet de cette propriété ; le schéma est donc celui d'un même terme affirmé dans un cas et nié dans l'autre, c'est celui de la deuxième figure :

<i>Le bonheur</i>	<i>est intérieur à l'âme</i>
<i>Le socialisme</i>	<i>ne vise pas un bien intérieur à l'âme</i>
<i>Le socialisme</i>	<i>ne tend pas au bonheur</i>

Texte n° 4 : Max Weber, *Le métier et la vocation d'homme politique (Politik als Beruf)*, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1959.

L'importance des avocats dans la politique occidentale depuis l'apparition des partis politiques n'a rien de fortuit. L'entreprise politique dirigée par des partis n'est précisément qu'une entreprise d'intérêts – nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut entendre par là. Or le métier de l'avocat spécialisé consiste justement dans la défense efficace des intérêts de ceux qui s'adressent à lui. En ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ce qui vaut pour une particulière, à savoir une énumération, ne donnera jamais une proposition universelle affirmative, comme on l'a vu dans les règles de conversion au chapitre sur le syllogisme. Que cette conversion soit possible nécessite de s'appuyer comme on va le dire plus loin sur la matière des prémisses, le rapport nécessaire ou non du prédicat et du sujet, et pas seulement sur leur attribution universelle. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette exigence : que le moyen terme n'ait pas plus d'extension que l'énumération des particuliers.

On peut voir aussi que « concevoir C comme composé de tous les êtres particuliers », condition adjointe à l'exigence précédente, soulève une autre difficulté : peut-on vraiment faire une énumération complète ? Prenons un exemple : les « douze » (Pierre, Paul, André... etc...) étaient juifs ; les mêmes « douze » étaient apôtres ; certes, on peut en conclure, après conversion parfaite que les apôtres étaient juifs, au sens de « les douze premiers apôtres étaient juifs », mais non que la nature « apôtre » commande la caractéristique « être juif ». Grande est la différence entre une proposition universelle « être apôtre... » et une proposition collective « les douze apôtres... ». Même dans cet autre exemple : énumérer les cinq sens externes, vue, ouïe, odorat, goût, toucher, et conclure à « tous les sens externes », c'est conclure à rien de plus qu'à une proposition collective ! Pour conclure universellement, il faut ajouter que l'intelligence saisit, à l'occasion de cette énumération, la nature commune à tous ces particuliers. Dire « les cinq sens externes sont organiques » est une proposition collective qui n'a pas le même sens que la proposition universelle « tout sens externe est organique », même si la première est souvent entendue au sens de la seconde. La première obtenue par énumération complète est requise à la seconde, laquelle nécessite une saisie intellectuelle supplémentaire.

Ce dernier point est au cœur de la discussion autour de l'induction qu'on peut résumer de la manière suivante : ce n'est pas tant le côté complet ou incomplet de l'énumération qui rend l'induction légitime ou non, c'est la valeur de cette énumération et l'acte intellectuel qu'elle autorise. Il faut dépasser la collection des singuliers qui, même complète, ne donne pas un vrai universel. Ce qui permettra aussi qu'une énumération incomplète, assortie de conditions supplémentaires, pourra donner une conclusion universelle. Ces conditions permettent, comme on vient de le dire, de passer du seul point de vue de l'extension à celui de la compréhension, en passant non pas de quelques-uns à tous, ce qui serait un paralogisme, mais du plan des faits à celui d'une sorte de loi nécessaire, du sensible à l'intelligible. Par une sorte d'intuition, l'intelligence saisit dans le sensible présenté dans l'énumération une essence et ses relations nécessaires.

La réduction de l'induction au syllogisme se fait donc en vertu de sa matière et non de sa forme. Les deux argumentations sont en fait irréductibles l'une à l'autre, mais la matière qui est sous la forme de l'induction peut être ramenée sous la forme syllogistique, pas sa forme elle-même. Tenter de réduire l'induction au syllogisme est une position rationaliste qui ne veut voir de certitude dans la connaissance que par déduction nécessaire. Comme pour les instruments manuels, scie ou marteau par exemple, les instruments rationnels ne sont pas de même forme ; de même pour les instruments donnés par la nature : la main et le pied... !

Cela permet à Thomas de dire : « Celui qui induit par les singuliers à l'universel, ne démontre pas ni ne *sylogize*⁵ avec nécessité »⁶ ; et en même temps : « Il est impossible de réfléchir sur des universels sans l'induction. Certes cela est davantage

manifeste dans les choses sensibles, parce que nous acquérons de celles-ci une connaissance universelle par l'expérience que nous avons des singuliers sensibles »⁷.

Cela dit, il faut préciser maintenant comment l'induction doit être conduite pour permettre ce passage à l'universel. Car il reste que certaines inductions seront certaines et d'autres seulement probables.

3. Conclusion certaine ou probable

L'induction par énumération complète peut être considérée comme parfaite aux conditions que nous avons dites précédemment, c'est-à-dire de solliciter une saisie de l'intellect pour passer du « tous » collectif à un « tout » universel ; mais l'induction par énumération incomplète n'est pas toujours imparfaite, c'est-à-dire seulement probable comme le pensent nombre d'empiristes.

Pour être parfaite il suffit que l'énumération permette à l'intelligence de former un principe universel qu'elle atteint avec certitude. Si quelques cas singuliers ne peuvent suffire à avoir l'évidence de l'universel, elle est alors imparfaite. Aristote ne peut pas parler de l'énumération explicite de tous les singuliers, ce qui est impossible dans la plupart des cas. Il faut juste que l'énumération permette de considérer qu'il en est ainsi des autres cas.

La certitude ne vient pas de la forme comme nous l'avons vu, mais de la matière sur laquelle elle porte. En présence d'une matière nécessaire, c'est-à-dire d'un lien nécessaire entre un attribut et son sujet, on peut dire qu'il en est ainsi dans les autres cas. En matière contingente en revanche, on ne peut accéder à autre chose qu'à une probabilité, ce qui appartient à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- *Premières et immédiates*, c'est-à-dire indémontrables, sans quoi on aurait la science comme par accident, puisqu'il faudrait encore démontrer les prémisses.

Cette propriété pose le problème de l'acquisition de ces prémisses indémontrables dont la science dépend et qui ne sont objet d'aucune science. Ici il y aurait à distinguer : une science ne démontre pas ses prémisses, soit, mais ils peuvent être démontrés dans une autre science à laquelle la première est alors *subalternée*, caractère d'une science dont les principes sont démontrés par une autre ; la perspective par exemple ne démontre pas les proportions géométriques mais s'appuie sur leur démonstration établie par la géométrie. Au principe des sciences toutefois, il est effectivement besoin d'une autre forme de connaissance, de type intuitif et non de type déductif, permettant d'accéder aux principes premiers par excellence ; c'est ce point qui devra être discuté au terme de cette présentation de la science.

- *Causes* de la conclusion, donc *antérieures* et *plus connues*, parce que toute cause est naturellement antérieure et plus connue que son effet. Il ne s'agit pas ici d'être plus facilement connu simplement par rapport à nous, comme le sont les singuliers offerts en premier à notre connaissance car il n'y a pas de démonstration à partir des choses singulières mais seulement à partir de l'universel reçu dans l'intelligence. On doit donc dire que, dans une démonstration où l'on procède de prémisses qui sont plus connues quant à nous, ces dernières ne sauraient être singulières mais universelles.

Parfois cependant, ce qui est plus connu de nous est aussi ce qui possède en lui-même et en raison de ce qu'il est par nature, le plus d'intelligibilité, comme cela se voit par exemple en mathématiques ; dans cette science en effet, les démonstrations

ne se font que par des principes formels, abstraction faite de toute matière sensible, et les définitions du point, de la ligne... etc., sont évidentes en elles-mêmes et renvoient à ce qui possède le maximum d'intelligibilité.

Mais il arrive que ce qui est plus connu de nous ne soit pas purement le plus intelligible : cela se produit dans la connaissance des êtres naturels dont les essences sont cachées parce que « enfouies » dans la matière et ne sont connues que par leurs seules propriétés extérieures. Les démonstrations se font alors plus par les effets, lesquels sont plus connus de nous, mais renferment moins d'intelligibilité que les êtres eux-mêmes, dans leurs principes et leur causes.

Des démonstrations partant de ce qui est plus intelligible naturellement restent possibles dans un certain degré d'universalité, celui des aspects communs à toutes les choses naturelles, comme on peut le voir en philosophie de la nature.

b. *Les termes des prémisses démonstratives* entretiennent entre eux des liens qui rendent ces prémisses *nécessaires* : la relation sujet/prédicat est telle qu'ils sont dits *de tous* (*de omni*), *par soi* (*per se*) et *premièrement* (*primo*). Comment comprendre cela logiquement ?

- Un prédicat dit de *tous*

Il faut d'abord que le prédicat soit *dit de tous* les inférieurs contenus sous le sujet. N'est-ce pas là une exigence commune à tout syllogisme et en quoi est-ce alors propre à la science ? Formellement il est vrai, en tout syllogisme, une des prémisses est universelle. Mais il s'agit désormais d'un caractère qui dépasse la seule analyse formelle de la proposition et la parachève en tenant compte de la réalité considérée : qu'aucun

des inférieurs n'échappe à la prédication et cela en tout temps, c'est-à-dire en conformité à la nature profonde de la chose. Certaines argumentations syllogistiques peuvent admettre des prémisses universelles, mais dont l'universalité dépend de la façon dont les choses sont pensées, à une certaine époque et par certains ; c'est le cas des syllogismes dialectiques par exemple, où on ne raisonne pas en fonction de ce que les choses sont en elles-mêmes et en tout temps.

- Un prédicat dit *par soi*

Il faut ensuite que le lien des termes dans les prémisses, le lien prédicat/sujet, soit un lien *par soi* et non par accident.

Comprenons d'abord le sens de la particule *par* (per) : elle désigne un rapport de cause à effet. Ce peut être un rapport de cause formelle, comme lorsqu'on dit que le corps vit *par* l'âme ; un rapport de cause matérielle, si on dit que c'est *par* sa surface qu'un corps est coloré ; un rapport de cause efficiente ou finale lorsqu'on dit que c'est *par* le feu que l'eau est chauffée. De sorte que, quand le sujet ou quelque chose lui appartenant est la cause de ce qu'on lui attribue, la prédication est *par soi*, c'est-à-dire en raison du sujet lui-même et non d'autre chose¹³. L'expression *par soi* est donc réservée aux prédicats qui sont avec leur sujet dans une relation de cause à effet, selon la forme, la matière ou la cause efficiente.

– Le prédicat peut être vu d'abord comme appartenant à la *forme* du sujet, c'est-à-dire à sa définition ou à une partie de sa définition. On ne forge pas alors n'importe quelle prémisses mais une prémisses *par soi*. Par exemple, le corps rentre comme partie de la définition de l'homme : *l'homme est un être corporel* est une prémisses *par soi* de cette première manière.

– D'une deuxième façon, le sujet peut être nécessaire à ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Comme les hypothèses et les postulats précédents, ils sont immédiatement évidents, c'est-à-dire que leur vérité est appréhendée avec certitude sans démonstration. La raison de l'évidence d'une proposition vient de ce que le prédicat est inclus dans la notion du sujet. Les termes des thèses cependant, qui ne sont pas nécessairement possédés par tous indifféremment, sont autres que ceux des axiomes qui sont connus de tout homme, comme ceux d'*être*, d'*un* et de tous ceux qui se rapportent à l'être, car l'être est la première chose que conçoit l'intelligence. Ainsi la proposition : « tous les angles droits sont égaux » est, en elle-même, évidente ou immédiate, étant donné que l'égalité est comprise dans la définition de l'angle droit, mais à la condition de connaître la définition de l'angle droit, ce qui n'est pas connu de tous mais seulement des mathématiciens. En revanche les axiomes sont évidents non seulement en eux-mêmes mais encore pour tous : ainsi du principe moral « il faut faire le bien et éviter le mal » appréhendé par l'intelligence pratique pour éclairer toute action ; du principe de non contradiction « l'affirmation et la négation ne sont pas simultanément vraies », du principe d'identité, etc. Aussi toutes les sciences tiennent-elles cette sorte de principes de la métaphysique, à laquelle il revient de scruter l'être purement et simplement et tout ce qui s'y rapporte. Le métaphysicien ne saurait pourtant les démontrer puisqu'ils restent indémonstrables, mais il peut réfuter ceux qui semblent les nier, à condition qu'ils parlent, car on ne peut réfuter celui qui se tait ! Aristote consacre un livre entier de sa *Métaphysique* (livre 4) à ce travail.

C'est en ce sens qu'ils sont connus intuitivement, ou comme préfère le dire saint Thomas, par un autre habitus que celui de science, l'habitus d'intelligence des principes (cf. texte 85). Aucun moyen terme n'est alors requis, à la différence de la

science, et cet habitus est formé naturellement à partir de l'expérience intellectuelle la plus commune, comme on l'a vu plus haut pour l'induction.

Autre différence encore, les axiomes sont communs à toute science, mais les autres, thèses, hypothèses et postulats sont propres à chaque science.

Enfin, hypothèses et postulats peuvent être confirmés ou argumentés par une raison extérieure et éventuellement niés ou discutés, alors que les axiomes, formés par les conceptions communes de l'âme, sont immédiatement connus par la lumière naturelle de la raison : on peut toujours les nier oralement, comme certains l'ont fait, mais c'est une négation purement apparente, « on ne peut y adhérer en pensée même si on les nie en parole » dit Aristote !

*
* *

Texte n° 80

Induction et syllogisme

Saint Thomas d'Aquin, Commentaire de l'Éthique, VI, 3, 1148

Toute science semble pouvoir être l'objet d'un enseignement. Au premier livre de la *Métaphysique* en effet, Aristote dit que le signe du savant est son aptitude à enseigner. Car c'est par ce qui le rend en acte qu'il peut faire passer un autre de la puissance à l'acte. De la même façon, tout connaissable est acquis par celui qui est en puissance à le recevoir. Mais il est nécessaire que toute doctrine et toute discipline procède de choses connues antérieurement, comme cela a été dit au début des *Seconds Analytiques*. En effet nous ne pouvons parvenir à la connaissance de quelque chose qu'à partir de choses déjà connues.

Cependant un enseignement transmis procède de deux manières à partir de ce qui est connu : par induction ou par syllogisme. L'induction, elle, mène à la connaissance d'un principe et d'un universel auquel nous

parvenons par l'expérience des singuliers, comme cela est dit au premier livre de la *Métaphysique* (*chapitre 1*). Puis, à partir des principes universels connus de cette façon procède le syllogisme. On voit donc qu'il existe certains principes d'où procède le syllogisme et qui ne sont pas rendus certains par syllogisme : autrement, on procéderait à l'infini dans les principes des syllogismes, ce qui est impossible, comme il est prouvé au premier livre des *Seconds Analytiques*. Il reste donc que c'est l'induction qui est au principe du syllogisme. Toutefois, n'importe quel syllogisme ne fonde pas une discipline, c'est-à-dire ne procure pas une connaissance de science, mais seul le syllogisme démonstratif, qui conclut du nécessaire à partir du nécessaire.

*
* *

Texte n° 81²¹

L'induction chez trois empiristes

F. Bacon, John Stuart Mill et B. Russel

(Citations et commentaires)

1) Francis Bacon (1561-1626), *Novum Organum* (trad. A. Lasalle Éd. Frantin, Dijon).

Dans cet ouvrage, il propose ses fameuses tables :

- de présence,
- d'absence,
- de degrés.

Il s'agit de classer les observations, de les faire dialoguer les une avec les autres pour en tirer une loi générale par un procédé d'induction amplifiante.

Sa critique du syllogisme repose sur les abus qu'en ont faits certains mais non sur une bonne conception de l'universel, sa conception étant nominaliste. D'où une hypertrophie des pouvoirs de l'induction, inopérante à rien démontrer si on ne la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(...) Il explique d'abord comment se produit l'expérience et ensuite, comment se produit l'art... Il dit donc d'abord que pour les hommes, **l'expérience** vient de la mémoire. Cela se produit ainsi : à partir de nombreuses mémorisations, l'homme acquiert l'expérience de quelque chose grâce à quoi il peut agir avec facilité et justesse. Ainsi, parce que la puissance d'agir justement et facilement naît de l'expérience, il semble y avoir presque une similitude entre l'art et la science, des deux côtés en effet, on obtient une connaissance unique à partir de multiples observations, mais il y a dissemblance, en ce que par l'art on obtient des vues universelles, tandis que par l'expérience on obtient des vues particulières comme on le dira plus loin.

§18 – Ensuite (...) Il expose *comment se produit l'art*, et il dit que c'est par l'expérience que les hommes acquièrent la **science** et **l'art** ; (...) Mais le mode selon lequel l'art est produit par l'expérience est identique au mode précédent, celui par lequel l'expérience est produite par la mémoire. Car, de même que par de multiples mémorisations se forme une connaissance expérimentale, de même c'est par de multiples expériences appréhendées qu'on obtient une vue universelle de tous les semblables. Aussi ceci se vérifie davantage dans l'art que dans l'expérience, car l'expérience considère le singulier alors que l'art considère l'universel.

§19 – Par exemple, quand un homme se rend compte qu'un remède a été utile à Socrate ou à Platon souffrant de telle maladie, et pour beaucoup d'autres singuliers quels qu'ils soient, cela procède de **l'expérience** ; mais que quelqu'un estime ce remède est utile à tous pour telle espèce déterminée de maladie, pour les fiévreux par exemple ou ceux qui sont atteints de choléra, cela relève alors de **l'art**.

3) Comparaison de la connaissance universelle et de l'expérience

a) Dans la vie pratique.

§20 – Ensuite il **compare l'art à l'expérience** selon leurs rapports de prééminence. Et il le fait selon deux points de vue.

D'abord **selon l'action**, et ensuite selon la connaissance. Il dit donc que dans l'action, l'expérience ne semble pas être différente de l'art. En effet quand on agit, la différence entre l'expérience et l'art qui provient de l'universel et du singulier est supprimée, car l'art comme l'expérience s'occupe du singulier. C'est pourquoi la différence mentionnée précédemment intervient sur le plan de la connaissance seulement. Mais bien que l'art et l'expérience ne diffèrent pas selon leur mode d'opération, parce que l'un et l'autre envisagent le singulier, ils sont différents toutefois

au plan de l'efficacité de l'action. Car **l'expérimenté est plus efficace dans l'action que celui qui possède les principes universels de son art sans avoir l'expérience.**

§21 – La raison en est que les actions portent sur des choses singulières et que toute production est production d'une réalité singulière. En effet, les réalités universelles ne sont ni produites ni mues, sinon par accident, dans la mesure où elles conviennent à des réalités singulières. En effet, il y a génération d'homme quand tel homme individuel est engendré. Ainsi le médecin ne soigne l'homme que par accident ; il soigne par soi Socrate ou Platon, ou tel homme singulièrement considéré à qui il convient ou à qui il arrive, en tant qu'il est soigné, d'être homme. En effet, bien qu'être un homme convienne à Socrate à titre de prédicat par soi, cela ne convient que par accident à ce qui est objet de soins et de remèdes. En effet « Socrate est un homme » est une proposition de type par soi, car si Socrate pouvait être défini, le mot homme ferait partie de sa définition (comme on le dira au livre IV) tandis que « celui qui a été soigné ou guéri est un homme » est une proposition accidentelle.

§22 – Ainsi puisque l'art concerne l'universel et l'expérience le singulier, si quelqu'un possède la raison de son art sans l'expérience, il sera réellement parfait dans le fait de connaître l'universel ; mais ignorant le singulier en raison de son manque d'expérience, il commettra de nombreuses fautes comme médecin, car les soins sont davantage de l'ordre du singulier que de l'universel, puisque à l'un ils appartiennent par soi, à l'autre par accident.

b) Dans la vie spéculative

§23 – Ensuite il compare **l'expérience et l'art quant à la connaissance.**

Il propose la **supériorité de l'art et de la science** pour trois raisons : d'abord quant au savoir : nous estimons savoir davantage par l'art que par l'expérience.

Également, quant au fait de pouvoir répondre aux objections, ce qui a lieu dans les discussions, car celui qui possède son art peut répondre, dans les disputes, à ceux qui contestent son art, mais non celui qui a seulement l'expérience.

Enfin, quant au fait que les hommes d'art s'approchent davantage que les hommes de simple expérience du but atteint par la sagesse, « en tant qu'il leur appartient », c'est à dire qu'il leur arrive de « connaître la sagesse qui suit toutes choses » , à savoir en considérant les principes

universels. En effet, on juge l'homme d'art plus sage que l'homme d'expérience parce qu'il considère l'universel. Ou une autre interprétation du texte : « en tant que procédant d'un savoir par mode de sagesse qui suit toutes choses », c'est-à-dire les principes universels. Une autre version : « en tant qu'approchant davantage d'un savoir de sagesse qui suit toutes choses » comme s'il disait : « en tant que procédant d'une sagesse qui suit toutes choses » c'est-à-dire atteignant tout et qui est davantage dans la ligne du savoir que dans celle de l'agir, en ce sens qu'on dénomme sages plutôt ceux qui savent davantage, que ceux qui sont plus actifs. D'ailleurs une autre version présente un sens plus clair : « en tant qu'ils recherchent un plus haut savoir, tous poursuivent la sagesse. »

c) Trois preuves de la prééminence de la vie spéculative sur la vie pratique

§24 – Ensuite il prouve de trois manières cette prééminence dont il vient de parler.

• **La première preuve** est la suivante : ceux qui savent la cause et le pourquoi sont plus savants et plus sages que ceux qui l'ignorent, mais connaissent seulement le fait. Et les hommes d'expérience connaissent le fait, mais ignorent la cause, les hommes d'art connaissent la cause et le pourquoi, et non pas simplement le fait ; donc les hommes d'arts sont plus sages et plus savants que les hommes d'expérience.

§25 – Il prouve d'abord la première proposition. Cette preuve se formule ainsi : ceux qui connaissent la cause et le pourquoi sont, par rapport à ceux qui connaissent seulement le fait, comme ceux qui exercent des arts architectoniques par rapport à des arts manuels. Or les arts architectoniques sont plus nobles, donc ceux qui connaissent la cause et le pourquoi sont plus savants et plus sages que ceux qui connaissent seulement le fait.

§26 – *La première partie* de cette preuve se tire du fait que les artisans des arts architectoniques connaissent les causes des œuvres fabriquées. Pour le comprendre, on doit savoir qu'un homme d'art architectonique est ainsi nommé comme étant le principal artisan : le mot est composé de « archos », qui signifie principe, et de « techné » qui signifie art. Or nous disons que l'art qui comporte l'opération la plus noble est le plus noble. On peut distinguer les actes des différents artisans de la manière suivante : certains disposent la matière de l'œuvre comme le charpentier qui coupe et rabote le bois, préparant ainsi la matière pour la forme du navire. Un deuxième acte est l'introduction de la forme : comme lorsque, à partir du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

c'est son sens étymologique. Il y tente par des questions habilement agencées d'*éprouver* les opinions des gens qu'il rencontre, et de découvrir et faire découvrir progressivement la vérité dans sa première ébauche, les définitions universelles des choses. (Cf. texte n° 87)¹

Platon écrit les dialogues de son maître et pratique donc cette méthode, mais il l'élargit, l'anoblit pourrait-on dire et en fait la voie d'ascension par laquelle l'âme du philosophe remonte à la vérité entière. Elle renferme une exigence de purification pour se dégager du sensible. Élévation à partir des connaissances particulières, elle est une discipline de l'esprit pour se dégager de l'opinion, laquelle ne considère que le monde mouvant et instable. Elle vise à atteindre la science par la connaissance raisonnée et enfin la sagesse par l'intuition et la contemplation des idées, sous la lumière du Bien en soi qui exerce un attrait irrésistible sur l'âme².

Pour **Aristote** comme on va le voir dans ce chapitre, seule l'intelligence, la science et la sagesse, les trois vertus de l'âme dans sa vie spéculative, peuvent prétendre atteindre la vérité de l'être. En effet, lorsque le syllogisme (étudié auparavant dans sa forme seule aux *Premiers Analytiques*) s'appuie sur des prémisses nécessaires et aux conditions étudiées aux *Seconds Analytiques*, on effectue une démonstration, et cette voie est *résolutive* (ou analytique, c'est le même mot) ; la connaissance qu'elle engendre est un savoir véritable et certain, une science.

Mais il n'en est pas toujours ainsi et le moyen terme d'un syllogisme peut être seulement probable ; la voie est alors celle de la recherche et c'est la partie *inventive* (*inventio*), la deuxième partie de la logique ; on y distingue trois dispositions différentes de la raison vis-à-vis d'une conclusion. La première est celle de la foi ou de l'opinion (*fides vel opinio* – les deux

suivantes étant la persuasion rhétorique et l'estimation ou appréciation poétique) dans laquelle la raison adhère totalement à l'une des parties du problème posé, mais avec une certaine crainte de l'autre : en effet, cette démarche dialectique, menée au moyen d'arguments probables au cours d'une recherche dialoguée entre deux interlocuteurs, garde encore la possibilité de porter contre la thèse un nouvel argument et la conclusion n'est tenue « qu'avec crainte ».

Aristote a consacré les huit livres de ses *Topiques* à l'étude de la méthode dialectique. Elle organise et guide la recherche de la vérité jusqu'à forger l'opinion la plus probable, à partir des idées admises, les *endoxes* ; elle atteint alors les limites de la science en préparant la véritable démonstration qui sera scientifique ; elle est la logique du probable.

b. Deux traditions

Deux courants différents émanent de ces significations fondatrices : un courant positif où la dialectique a fini par désigner la logique dans son ensemble ou dans sa partie principale ; un courant péjoratif qui la déprécie en raison de son aspect seulement probable, mais aussi, sans doute, de sa transmission excessivement formelle.

– Au premier sens, la dialectique est le tout de la logique ou sa partie formelle, mise en œuvre spécialement au cours d'une discussion serrée. C'est ce sens qu'elle aura souvent au Moyen Age, et jusqu'au XIII^e siècle : on appelait parfois la même discipline indifféremment du nom de **logique** ou de **dialectique**, parfois même *logica* disparaissant au profit de *dialectica*. Saint Anselme (XI^e siècle) par exemple, dans sa critique des philosophes, s'en prend aux *dialecticiens* qui font usage de la

seule raison et négligent la science divine.

Aux siècles antérieurs déjà, les arts libéraux rassemblaient au sein du *trivium* la grammaire, la dialectique et la rhétorique. Cette tradition médiévale remonte à Boèce (V^e siècle) et sera reprise par Hugues de Saint Victor (XI^e siècle) dans son *Didascalicon* (1, 11) : au sein de la *logica* se trouve la dialectique. C'est cette tradition que reprendront Albert Le Grand et Thomas d'Aquin. Mais c'est en fait la pensée d'Aristote lui-même et c'est bien chez lui que Boèce a pu reprendre la division de la logique en démonstrative, probable et sophistique, la partie probable se divisant à son tour en dialectique et en rhétorique. C'est une division pleinement conforme aux traités aristotéliens ; pour le Stagirite, l'étude du raisonnement dans sa partie matérielle dégage des degrés de certitude du plus au moins parfait, en raison du rapport plus ou moins nécessaire des termes dans les prémisses, et donc trois parties de la logique.

– L'autre courant, plus péjoratif, désigne par dialectique les subtilités du raisonnement, au pire les excès de la discussion voire les distinctions lourdes et inutiles aux limites parfois de la sophistique.

Descartes, par sa règle d'évidence, rejette tout ce qui n'est pas clair et distinct et exclut donc ce dont on peut douter. En ce sens, il prétextera de la faiblesse de la logique du probable : « je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable » (*Discours de la méthode*, I^{ère} partie) pour se montrer très critique de la logique d'Aristote en général : « cette technique de l'argumentation n'apporte aucune contribution à la connaissance de la vérité » (*Règle X*)

Pour **Kant**, la dialectique en général reste une logique de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la valeur de l'intuition sensible ; mais est-il passé ou futur, dépend-il d'un grand nombre de causes dont les unes peuvent être cachées aux sens, il n'y en a ni évidence, ni science mais bien seulement opinion.

C'est cette contingence objective (contingence de l'objet) qui est la source de l'incertitude de la connaissance et donc cet état d'inachèvement de la pensée appelé opinion. Mais alors, dira-t-on, si la dialectique comme la rhétorique porte sur les réalités singulières, comment une recherche dialectique peut-elle encore garder le sceau de l'universalité ? La rhétorique en effet, porte véritablement sur la discussion d'un événement singulier, passé, présent ou futur : *Pierre fut-il heureux ?... Cette statue est-elle belle ?... Faut-il conduire cette guerre ?* Alors que la dialectique, elle, se déploie dans la discussion d'une thèse universellement posée : *Qu'est-ce que le bonheur ?... La guerre peut-elle être juste ?... etc.* Pourtant c'est bien l'existence singulière des choses qui est génératrice de la difficulté à saisir parfaitement leur véritable essence et leur propriété et c'est elle qui fonde l'incertitude génératrice d'opinion. Si la nature et l'agir nous apparaissaient comme le font les réalités mathématiques, dans la clarté et l'évidence de leur réalité abstraite, il n'y aurait aucune incertitude à leur égard ! Aussi l'incertitude de l'opinion vient-elle en définitive, de la difficulté où nous sommes à dégager du réel le nécessaire du contingent, l'essentiel de l'accidentel et du besoin de recourir pour cela aux conceptions les plus communes, les nôtres et celles de tous nos semblables, devanciers ou contemporains. Que certains de ces derniers au moins soient déjà assez avancés dans la connaissance et en possession de la science véritable, et si c'est à travers leur témoignage que se forme notre jugement, nous restons encore incapables d'apercevoir scientifiquement ce qui est en soi certain, et notre jugement reste une opinion. Ainsi la

dialectique peut nous mettre aux franges de la science véritable, mais il y aura encore besoin de la démonstration pour nous la procurer. A ce titre le jugement de Kant est plein de sagesse :

L'opinion ou l'assentiment fondé sur une connaissance qui n'est suffisante ni subjectivement ni objectivement peut être considérée comme un jugement *provisionnel* (...) dont il n'est pas facile de se passer¹⁸.

A la probabilité qui dépend directement de la matière contingente comme nous venons de le voir on peut en ajouter une autre, plus subjective, qui peut même atteindre des connaissances en matière nécessaire. En effet lorsque les principes d'où ces connaissances sont conclues ne sont pas nécessaires, c'est-à-dire lorsque la preuve elle-même n'en est pas nécessaire, l'énoncé a beau être scientifique, dans la pensée d'un autre par exemple, il ne saurait être que probable pour celui qui y adhère par des raisons insuffisantes.

Enfin, dans un dernier cas, on peut même imaginer une vérité scientifique, démontrée par les arguments pertinents, mais transmise à des esprits qui ne perçoivent qu'imparfaitement la solidité et la rigueur des *raisons* : l'assentiment de tels esprits reste une opinion.

- L'opinion fait sortir du doute

Il faut préciser que l'assentiment d'opinion est positif et ne saurait être apparenté au doute. Certes, si ce qui est estimé probable est objet seulement d'une opinion, il est nécessaire de poser dans sa définition qu'il peut être autrement. Sans quoi l'adhésion serait totale. Cela vient justement de ce qu'aucune preuve définitive ne vient déterminer le jugement. Y a-t-il alors des probabilités en sens contraires ? C'est la question : l'opinion est-il une sorte de moyenne statistique ?

Il y a une possibilité logique à ces opposés mais pas nécessairement des possibilités réelles. Mais, dira-t-on, des opinions rejetées se substituent bien à des opinions réelles et l'histoire nous en donne maints exemples. C'est que ce qu'on a pris pour probable et même dans certains cas, avec précipitation, ne l'était pas vraiment ou seulement en apparence, et relevait en fait de l'erreur, c'est-à-dire de l'opinion fautive. La probabilité et l'opinion ne sont pas un état de balancement entre le plus probable et le moins probable ; un usage irraisonné des statistiques nous habitue à tort à les concevoir comme une sorte de bissectrice entre deux tendances également probables ; une telle conception décrit le doute et non l'opinion, et si une opinion longtemps tenue pour vraie, fait place un jour à une autre, c'est que la première était erronée. Celui qui *opine* est tiraillé certes, ce que signifie bien la formule selon laquelle son assentiment conserve *une certaine crainte de la contradictoire*. Mais s'il doute, ce n'est pas de ce qu'il tient assez fermement, son opinion, mais bien de la partie adverse : l'incertitude porte sur la partie opposée qui pourrait être vraie, pendant que l'opinion, certitude probable, fait adhérer à une partie déterminée de la contradiction. Alors que le doute chasse la certitude comme il chasse l'opinion, puisqu'il est une suspension du jugement, l'opinion est un assentiment¹⁹.

b. Les instruments dialectiques

– Le sens des mots

Toute discussion, tout débat achoppe sur ce qu'on appelle aujourd'hui la polysémie du langage, c'est-à-dire les sens différents accordés par l'usage à un même mot. Il est d'un bon dialecticien de dégager ces différences, de donner les définitions

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

10) Rassurer l'interlocuteur.

11) Demander en dernier ce qu'on veut le plus obtenir car ceux qui répondent sont particulièrement portés à repousser les premières questions, du fait que la plupart de ceux qui interrogent parlent d'abord de ce qui leur tient le plus à cœur. Faire le contraire avec des adversaires pointilleux ou qui se piquent d'être fins dans leur réponse car après avoir admis les choses proposées en premier lieu, ils soulèvent des arguties vers la fin.

D'une manière générale, quand on veut dans son enquête se servir de la dissimulation, il faut interroger de façon que, l'interrogation ayant porté sur la totalité de l'argument, et la conclusion une fois établie (ne pas faire de la conclusion une demande), l'interlocuteur en soit encore à rechercher le pour-quoi²⁹.

Ce dernier passage et les conseils qui le précèdent ne doivent pas être mis sur le même plan que les procédés trompeurs de la sophistique (cf. texte 91). S'il est parfois difficile de distinguer les uns des autres, disons simplement que la fin des premiers est la clarification du débat et l'impartialité du jeu des interlocuteurs face à l'opinion, alors que le but des seconds est la victoire dans la discussion, à tout prix et par tous les moyens, *per fas et nefas*, qu'on se trompe ou qu'on ait raison comme le dit Arthur Schopenhauer dans son opuscule que nous citerons abondamment dans le chapitre sur la Sophistique.

– **Investigatoire et probatoire** – Comme certains l'ont bien mis en valeur, on trouve à côté du dialogue de recherche, appelé *investigatoire*, un dialogue particulier visant davantage l'attitude des interlocuteurs que le contenu objectif de la recherche : on peut l'appeler *probatoire* car il vise à *éprouver*, à tester la qualité du travail intellectuel. *L'investigatoire*, sans défaillance ni ambiguïté d'intention de la part des interlocuteurs, est idéale mais en fait rare. Il est plus courant d'avoir à ramener son interlocuteur à des dispositions adéquates, pour une raison

simple, la honte de ne pas savoir. Cette attitude bien humaine commande une mise à l'épreuve, au sens d'une vérification des qualités de celui qui dialogue et porte le nom chez Aristote de *probatoire*³⁰ (cette dialectique qualifiée est présentée plus précisément au texte n° 92).

b. Évaluer une thèse : réfuter, réduire et objecter

– **Quel conflit ?** Il est inévitable comme on l'a dit plusieurs fois que la dialectique ait un aspect agressif. Cet aspect, celui du *conflit* père de toutes choses et cher à Héraclite, a été retenu comme un conflit dans l'être même des choses, par ceux qui voient la dialectique dans la réalité même. C'est une extension abusive mais elle est dans la logique d'une méthode qui est essentiellement conflictuelle ! On va soumettre une position à des attaques et voir si elle résiste ; souvent le vainqueur ou celui qu'on déclare tel n'est pas celui qui a gagné mais celui qui a su résister victorieusement aux assauts.

La première raison de ce caractère conflictuel vient de la matière *endoxale* elle-même. L'opinion n'est pas inattaquable et même si elle nous fait pencher de plus en plus sûrement vers une partie de la contradiction au détriment de l'autre, elle rend capable de travailler dans les deux sens. Car ce qui est probable et tenu pour vrai est parfois partiellement faux et « la possibilité d'apporter aux problèmes des arguments dans les deux sens nous fera découvrir plus facilement la vérité et l'erreur dans chaque cas »³¹. Toutefois comme on l'a dit, le conflit n'est pas un conflit de personnes, comme les débats modernes en donnent trop souvent le spectacle, car l'intention générale du travail des protagonistes est la même : la solution d'un problème et non la victoire sur l'adversaire. Ils gagnent ou ils perdent ensemble.

Une autre raison du caractère agressif de la méthode vient de

la nature de la preuve : elle ne découle pas des principes mêmes de la chose étudiée, mais de l'accord des esprits à son sujet et de la cohérence de la position examinée avec l'opinion ; si on ne possède pas les principes évidents qui permettent de fonder une position, il sera néanmoins possible et plus facile de *voir si elle résiste aux attaques visant à la détruire*. Une comparaison permettra de comprendre cela, c'est la méthode utilisée par certaines firmes industrielles pour évaluer la solidité de leurs produits. Ne pouvant démontrer *a priori* que tel meuble résistera victorieusement à l'usure d'un grand nombre de manipulations, on crée une machine qui va les reproduire en laboratoire selon les conditions d'une utilisation normale et constater *a posteriori* le seuil de résistance de l'objet à l'étude. On ne saura pas parfaitement *pourquoi* le modèle a résisté mais on aura l'assurance *qu'il est* suffisamment résistant pour donner lieu à une production en série. N'est-ce pas aussi dans les « coups durs » que se vérifie la solidité d'une amitié ? Tout naturellement donc, le dialecticien va préférer utiliser un syllogisme d'attaque, visant à détruire une partie du problème, l'affirmative ou la négative, afin de conclure de sa valeur, si elle résiste à l'attaque ou à la valeur de sa contradictoire ou si elle n'y résiste pas. Cet arrangement particulier du syllogisme dialectique sera tantôt une *réfutation* tantôt une *preuve par l'absurde*. Le répondeur qui cherche à freiner l'établissement de la réfutation ou de la réduction cherchera lui à contre-attaquer par une *objection*. Voyons la nature particulière de chacune de ces formes d'argumentation.

– Les figures de l'attaque

– En situation dialectique, c'est-à-dire de débat ou de recherche, on tente de construire un syllogisme pour conclure la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

accident d'une autre chose, il faut *au moins* qu'il y ait attribution.

On utilise donc l'accident pour montrer que *ce qui est donné comme genre, ou définition ou propre, doit appartenir au sujet comme accident ou ce qui est donné comme accident doit lui appartenir comme genre ou comme propre ou comme définition.*

Voici quelques-uns de ces lieux :

Le n° 1 (Livre II, c. 2) : L'accident n'est pas un genre.

Regarder « si l'adversaire a assigné à un sujet pour accident un prédicat qui lui appartient d'une autre façon (...) erreur qui se commet surtout à l'égard des genres » : Par exemple cette proposition : « *certaines euthanasies sont criminelles* » d'où l'on peut conclure, telle qu'elle est posée, que l'euthanasie n'est pas essentiellement criminelle mais accidentellement *alors que c'est toute euthanasie qui semble l'être*, et non seulement *certaines*.

Ou « a-t-on une manière de parler dérivée convenant à l'accident mais pas au genre » : « *l'homme est désir* » veut marquer une quasi définition ; *désirant*, ou *être de désir* peuvent être vu comme accidentels et non génériques, car dérivés.

Le n° 6 (Livre II, c. 4) : Ce qui appartient au genre appartient à l'espèce ; réciproquement ce qui appartient à l'espèce appartient, particulièrement, au genre.

A ce lieu peuvent se rattacher les suivants :

6' : Ce qui appartient au genre doit posséder quelque'une des espèces.

Si l'homme est un ange déchu, hérésie chrétienne du manichéisme, il est nécessairement un chérubin ou un séraphin (l'une des espèces d'anges) ou, etc., ce qui ne se trouve en aucun texte de l'Écriture.

6'' Regarder les antécédents et les conséquents du genre

6'' Regarder si ce qui appartient au genre lui appartient toujours, ou au même temps, relativement au présent au passé et au futur.

Etc. (Cf. texte 94).

• **Le livre 3 des *Topiques*** répertorie les lieux des problèmes moraux : ce qui est le plus et le moins dans l'ordre du bien, de l'utile etc., qui permet de conclure qu'une chose est PRÉFÉRABLE ou MEILLEURE qu'une autre. On dirait aujourd'hui que ces lieux concernent les « jugements de valeur », pour lesquels l'esprit moderne a beaucoup de mal à trouver une mesure objective et réelle ; c'est dire leur importance. Parmi la quarantaine présente dans ce livre voici par exemple les huit premiers :

Est meilleur et préférable :

1 – Ce qui est plus stable, plus durable : *La force morale par rapport à la force physique, laquelle est faillible et diminue avec l'âge.*

2 – Ce que choisirait un homme prudent, bon, ou une loi juste, ou des experts, des spécialistes, ou encore la majorité ou l'unanimité de « ceux qui savent » dit Aristote (et par excellence dans ce qui relève de la meilleure science) ; ce que choisiraient tous les hommes, voire toutes les choses, car tout tend au bien.

3 – Ce qui est essentiellement – en dépendance de son genre – une chose déterminée par rapport à celle qui ne l'est qu'accidentellement. *La défense de l'autorité éducative des parents (autorité attachée essentiellement à leur rôle de parent) plutôt que celle des maîtres (autorité par délégation des parents).*

4 – Ce qui est désirable en lui-même et non en vue d'une autre chose. *La richesse d'un banquet (voulue pour son succès) ou la joie de l'amitié (le succès lui-même).* Une variante de ce

lieu est de trouver préférable ce qui est par soi plutôt que ce qui est par accident : l'un est voulu pour lui-même, l'autre pour autre chose : *Vouloir que ses enfants soient heureux c'est ce que les parents veulent spontanément pour les enfants eux-mêmes, c'est par soi ; vouloir la même chose pour ses salariés c'est, pour beaucoup de chefs d'entreprise, davantage pour la prospérité de leur entreprise ou pour leur tranquillité, que pour les salariés eux-mêmes.*

5 – Ce qui est cause du bien par soi plutôt que ce qui est cause accidentelle : *la vertu préférable à la chance, celle-ci n'étant que cause accidentelle. C'est l'inverse pour le mal : le vice plus à éviter que la mauvaise fortune.*

6 – Ce qui est bon absolument par rapport à ce qui l'est pour un individu déterminé : *recouvrer la santé (bon absolument) à subir une amputation (bon seulement pour celui que cela peut sauver).*

7 – Ce qui est bon par nature par rapport à ce qui est acquis : *le combat pour la défense de la vie (bien donné par la nature et qui est à sauvegarder) est plus important que le combat pour l'Europe (instituée par les hommes).*

8 – L'attribut qui appartient à un sujet meilleur est meilleur : *ce qui appartient à l'âme par rapport à ce qui appartient au corps. Le propre d'un meilleur sujet est meilleur que l'attribut propre à un moins bon : l'indissolubilité du mariage religieux est meilleure que la stabilité du mariage républicain. Ce qui réside dans des choses, meilleures, ou antérieurs, ou plus estimables : la santé que la beauté.*

Etc.

• **Le livre 4 des *Topiques*** contient les lieux du GENRE. Comme le propre, il est un « des éléments des lieux qui se rapportent aux définitions, mais rarement recherchés en eux-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mot est équivoque.

Aigu s'oppose à grave dans le genre voix et à lourd dans le genre des solides.

Mais voix et solide ne sont pas subordonnés, aigu est donc équivoque.

13 – Si les différences portées au sein d'un même terme (« mot ») sont différentes (ne se recoupent pas), le terme est homonyme.

– Les mots (du langage humain) sont soit univoques soit équivoques.

– Les mots (du langage animal) sont soit visuels soit sonores.

Ce ne sont aucunement des « mots » de la même manière.

14 – Si un même mot (droit) peut-être pris comme différence ou comme espèce, ce n'est pas dans le même sens.

– Un angle est aigu, obtus ou droit : c'est une différence.

– Le droit est une espèce de norme juridique.

*
* *

Texte n° 90

L'opinion des anciens

Textes de saint Thomas d'Aquin

– Dialectique et vérité

« Tandis que chacun des **prédécesseurs** a découvert quelques éléments de vérité, les produits de tous les efforts rassemblés dans un savoir conduiront la postérité à une plus grande connaissance de la vérité. » *Commentaire de la Métaphysique*, II, 1, 287.

« Les opinions des anciens doivent toujours être considérées. En effet, selon la voie naturelle de l'intelligence, la connaissance de l'opinion amène la connaissance de la doctrine, et cela pour trois raisons. D'abord parce que la dialectique **prépare** l'intelligence à la science. Or les anciens ont déjà accédé à (une connaissance de) la matière ; la considération des opinions prépare donc l'intellect à une bonne intelligence de la doctrine.

Ensuite parce que la connaissance des opinions rend **prudent** ; elle manifeste les **doutes** qu'il faut étudier. Or la vérité est la solution des doutes. Enfin (par elle) nous connaissons les **erreurs** à éviter, et de cette façon nous sommes encore rendus prudents. »

« Aucun homme n'est privé de la vérité au point qu'il n'en connaisse rien... mais nul ne peut atteindre à une connaissance parfaite de la vérité. » *Commentaire de la Métaphysique*, II, 1, 275.

– Rôle du temps

« Si avec le temps, quelqu'un apporte sa pierre à l'œuvre de recherche de la vérité, on peut dire que le temps l'aide dans sa recherche, qu'il s'agisse d'un seul et même homme **qui voit ce qu'avant il ne voyait pas**, ou qu'il s'agisse d'homme différents où l'un a l'intuition de ce que ses **prédécesseurs** ont découvert et y ajoute quelque chose. » *Commentaire de l'Éthique*, I, 11, 132, 133.

– Respect de la recherche

« Il nous faut aimer aussi bien ceux dont on suit l'opinion, que ceux dont on n'approuve pas l'opinion. En effet, l'un et l'autre ont **travaillé** à la recherche de la vérité, et en ceci ils nous aideront. » *Commentaire de la Métaphysique*, 12, 9, 2566.

« Dans la mesure où les premiers philosophes se sont trompés sur la vérité, ils ont donné l'occasion à leurs successeurs de **s'exercer** à les discuter soigneusement, de telle sorte que la vérité apparaisse de façon plus claire. » *Commentaire de la Métaphysique*, 2, 1, 287.

« Il faut comprendre qu'Aristote, en s'en prenant à Platon et à ceux qui ont transmis sa doctrine en la cachant sous une certaine **formulation**, ne s'en prend pas à la vérité cachée, mais à sa formulation extérieure. » *Commentaire de la Métaphysique*, III, 11, 471.

*
* *

Texte n° 91

Quinze procédés de ruse utilisés par le sophiste ou le chicanier dans le combat dialectique.

Aristote, *Réfutations sophistiques*, chapitre 15

A. Schopenhauer les reprendra parfois mot pour mot dans *L'art d'avoir toujours raison*, que nous exploiterons dans notre chapitre sur la sophistique.

1) La **prolixité** de l'argumentation.

2) Augmenter la **rapidité** du discours.

3) Provoquer la **colère** et l'amour de la dispute, l'autre s'agite et n'est plus en garde.

4) **Changer l'ordre** des interrogations.

5) **Cacher** sa pensée.

6) A l'égard des rétifs, **poser la question négativement** pour tromper sur la réponse qu'on attend.

7) **L'individuel concédé prendre l'universel pour accordé** et s'en servir.

8) Se servir de la **similitude** (analogie) quand il n'y a pas de nom pour indiquer l'universel.

9) Pour obtenir la prémisse qu'on désire, **poser la question côte à côte avec son contraire** qui placé tout près paraît relativement plus petit et plus grand, pire ou meilleur.

10) La *plus sophistique de toutes les chicanes* : sans avoir rien prouvé, **au lieu de poser la proposition finale comme question, l'établir comme conclusion comme si on l'avait prouvé.**

10bis) Tirer parti d'une proposition simplement vraisemblable dans tous les sens : contre lui ou pour soi.

11) **Mettre en contradiction** l'interlocuteur **avec lui** ou **ses amis** qui pensent comme lui, ou **leurs amis**, ou **la plupart des hommes**, ou **tous**.

12) **Faire une distinction** dès que la réfutation, ou une objection, est sur le point de nous atteindre.

13) Se dérober pour ne pas tomber sous le coup d'une objection, **en interrompant brusquement son argument** et couper court au reste des attaques ; faire l'inverse si on répond, et pour parer à cette dérobade, en prenant les devant.

14) Diriger ses attaques sur **autre chose**, pour égarer.

15) Ne pas demander sa propre conclusion comme prémisse mais **s'en servir comme concédée.**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

D – Et Alain dit, lui : « *la loi suprême de l'invention humaine est que l'on invente qu'en travaillant* » ; **ce travail, n'est-ce pas ce que veut dire Michel-Ange en parlant d'intelligence ?**

R – Oui.

D – N'est-ce pas elle qui règle l'art, avec le métier, et finalement permet la production de l'œuvre ?

R – Oui.

D – Et si Alain lui-même que nous citons tout à l'heure disait « *la règle du beau n'apparaît que dans l'œuvre, et y reste prise, en sorte qu'elle ne peut servir jamais, d'aucune manière à faire une autre œuvre (Système des beaux-arts)* », **cela porte sur la nature et la connaissance des règles, mais cela ne nie pas, bien au contraire, leur existence ?**

R – C'est la vérité.

D – Y a-t-il quelque chose dans l'œuvre qui échappe à sa régulation ?

R – Non.

Première similitude

D – Que dis-tu de cela à présent : la logique n'est-elle pas un art, L'art des arts comme disaient les anciens?

R – Oui il me semble avoir lu cela quelque part.

D – Si elle est un art, elle a donc une fin et quelle est cette fin, pour-rai-tu me le dire ?

R – Je ne saurais le dire.

D – Si logique vient de logos, le discours, la pensée, l'art du discours et de la pensée c'est de bien penser, n'est-ce pas ?

R – J'accepte.

D – Une autorité en la matière dit même de raisonner « *avec ordre, facilité et sans erreur* ».

R – Je te suis ; cela me semble du bon sens.

D – Mais dis-moi maintenant, bien raisonner est-ce un but en soi ?

R – Que veux-tu dire ?

D – N'est-ce pas par exemple tirer les bonnes conséquences que permet la logique ?

R – Oui.

D – Mais tirer les bonnes conséquences est-ce un but en soi ?

R – Je ne sais pas mais c'est le but de la logique en tout cas.

Deuxième similitude

D – Dis moi maintenant, et-ce que cuisiner est un art ?

R – A l'évidence.

D – Comme tout art, il a une fin, et ne reconnaît-on pas qu'il s'agit de flatter le goût ?

R – Oui, mais pas uniquement, c'est aussi équilibrer les mets au cours d'un repas et favoriser une bonne digestion...

D – Je ne te le fais pas dire mais quelle est la fin la plus fin, celle qui guide les autres, qu'aurait dit Brillat Savarin ?

R – Je n'ai pas lu Brillat Savarin, pardon, et là... je sèche, mais en revanche je me souviens de ma classe de philo où Platon nous avait fait réfléchir à la chose suivante : est-ce la cuisine qui gouverne la santé ou l'inverse (*Lieu du préférable*)

D – Et que peux-tu répondre ?

R – Le bon sens va dans le sens de Platon : les buts de la cuisine sont dépendants de ceux de la santé et non l'inverse.

D – Tu te ranges à l'avis de Platon parce que c'est Platon ou parce qu'il te semble dire vrai ?

R – A ce qui semble tout le monde dirait la même chose. On dirait le contraire à mon avis mais en souriant, en douce, dans le dos de son médecin, mais sans être dupe.

D – Est-ce que ce qui sert des fins plus élevées ne joue pas le rôle d'un instrument ?

R – Je ne vois pas où tu veux en venir ?

D – Dis moi s'il y a conflit entre la cuisine et la médecine, est-ce le médecin qui reçoit ses ordres du cuisinier ou l'inverse ?

R – Je ne te suis pas on peut être un excellent médecin et un piètre cuisinier !

D – Bien sûr mais si un enfant ne digère pas les céréales comme le blé l'orge etc. il faudra bien que la mère de famille s'efforce d'imaginer toutes les façons d'accommoder le riz par exemple et cela oriente toute une nouvelle façon de cuisiner, non ?

R – Je comprends.

D – Donc tu me concèdes que quelque chose dans la cuisine serait comme un instrument pour la santé ?

R – Concedo !

D – Tiens, tu parles latin maintenant ?

R – Oui c'est un meilleur instrument pour philosopher paraît-il !

Troisième, quatrième et cinquième similitudes

D – Prenons un autre exemple si tu veux : Est-ce le peintre ou le pinceau qui peint le tableau ?

R – Les deux à ce qui semble.

D – Est-ce le ciseau du sculpteur ou le sculpteur lui-même qui produit la statue ?

R – ... Que veux-tu me faire dire, je vois bien là aussi que c'est les deux.

D – Le ciseau dirige-t-il la main du sculpteur ou l'inverse ?

R – Je ne sais pas je n'ai jamais sculpté.

D – Mais c'est toi qui conduits ta voiture ou ta voiture qui te conduit ?

R – Ah ! mais c'est ma voiture qui me conduit où je lui dis d'aller !

D – Sophisme cher ami : tu *diriges* ta voiture qui te *transporte* là où tu veux aller, au moins c'est encore comme cela et cela le sera encore long-temps. Sinon tu n'aurais même pas ton permis, réfléchis un peu est-ce un permis de conduire ou un permis d'être conduit ?

R – ...

D – Ton silence est éloquent ?

R – Attention, ami, c'est toi qui deviens sophiste là... un *silence éloquent* !

D – Alors revenons à nos artistes : le pinceau et le peintre ; n'y en a-t-il pas un qui joue le rôle d'instrument et l'autre de principe directeur ?

R – Va pour le principe directeur

D – Mais l'un détruit-il l'action de l'autre, ou leurs actions se conjuguent-elles ?

R – Probablement elles se conjuguent, mais sont tout aussi importantes l'une que l'autre.

D – Ah ! Tu ne peux pas dire que l'une est principale et l'autre un instrument et les rendre l'une et l'autre d'égale importance. (*lieu*)

R – Et pourquoi pas ?

D – As-tu jamais assisté à un concert sans musiciens, alors que tous les instruments sont à leur place dans la fosse d'orchestre ?

R – As-tu toi aussi jamais assisté à un concert sans instruments, tous les musiciens étant arrivés... mais on a perdu les instruments... tout le monde crie « remboursez, remboursez... » !

D – Et bien laisse-moi, s'il te plaît, imaginer une suite : « Messieurs, Mesdames... nous allons vous faire patienter en chantant, pour vous mon-trer qu'un musicien peut imiter son

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

En revanche, le rhéteur est dit tel en raison non de son action d'orateur, mais beaucoup plus de son art et de sa connaissance des instruments du discours. La rhétorique dans un cas est **active**, pour Nestor ou Ulysse chez Homère, pour Périclès, Lysias ou Démosthène à Athènes. Dans un autre cas, elle peut être **spéculative**, et est enseignée comme une technique, ce que fit Aristote et plus tard Quintilien ; Isocrate et Cicéron, quant à eux, furent à la fois des orateurs et des maîtres de rhétorique. Mais pour les sophistes, Gorgias et Protagoras par exemple, elle est plus proche d'une méthode de raisonnement, d'un instrument de la pensée que d'un art oratoire proprement dit. La guerre que lui firent les philosophes prend alors tout son sens : au centre de la lutte que menèrent Socrate et Platon contre les sophistes il y avait la condamnation de la rhétorique considérée comme méthode intellectuelle fallacieuse. Mais cette guerre est-elle entièrement légitime ? Décrivons-la puis nous verrons qu'Aristote apporte des distinctions qui permettent de « sauver » la rhétorique.

2. La lutte du Philosophe contre le Sophiste : vérité contre rhétorique

Les sophistes

L'action des sophistes, la plupart maîtres de rhétorique et orateurs talentueux, explique pourquoi cet instrument aussi prometteur que fut la rhétorique judiciaire, ne se relèvera que très difficilement du procès formulé à l'encontre de la sophistique. Pourtant leur apport fut important : la langue grecque avant Gorgias et Protagoras par exemple, était pauvre en termes et en tournures appropriées à la discussion et à l'analyse.

Avec eux, elle se forme pour la première fois à l'expression des idées abstraites et morales ; Aristote lui-même encouragera de ses vœux une prose tranchant de la banalité¹⁷.

Mais les accusations portées à leur rencontre viennent de ce que leur enseignement touchant l'art de s'exprimer, de prendre la parole et de convaincre, supposait en même temps un art d'argumenter et donc finalement de penser. On voit là l'influence de la dialectique de Zénon d'Élée. Mais avec Protagoras cette dialectique est mise au service du *relativisme* de la pensée, et n'est plus appliquée à la recherche d'une vérité sur l'être des choses. Personne n'a le droit de contredire autrui, ni de dire qu'autrui se trompe, car il est impossible de parler faussement ; cela reviendrait à dire ce qui n'est pas, et ce qui n'est pas ne peut être dit¹⁸. Ce relativisme va fixer la doctrine du vraisemblable sur les principes suivants : ce que je connais est relatif à moi donc est vrai pour moi mais peut être différent pour un autre. La vérité est donc relative à l'individu et le vraisemblable devient de ce fait opposé au vrai : il l'exclut. Le vraisemblable ainsi conçu va de pair avec un *scepticisme* portant sur l'intelligence rendant toute proposition probable, à partir du moment où l'on peut toujours faire un raisonnement pour la prouver. La mise au point d'une technique de raisonnement se servant de tous les ressorts du discours, de la grammaire et des éléments logiques – oppositions, conséquences – dont la technique est encore peu élaborée, est alors un instrument redoutable aux mains de celui qui, la passion et la flamme communicatrice aidant, saura par son discours plaire, charmer, convaincre, persuader. C'est dans ce climat que la Rhétorique se constitue petit à petit, de Protagoras jusqu'à Antiphon, en passant par le talentueux Gorgias, comme un art de persuader.

Constitués en école, et se faisant payer fort cher, les rhéteurs

acquiert une réputation entretenue par des voyages, des cercles restreints et des exhibitions publiques qui attireraient les jeunes, motivés par les prix de concours. C'est le caractère agonistique (propre à attaquer et se défendre par la parole) de cette rhétorique qui fit de ces maîtres des « chasseurs rétribués de jeunes gens riches »¹⁹. L'ambition des jeunes athéniens était flattée et nourrie par ces méthodes présentées comme des enseignements de politique aptes à faire progresser l'élève dans les affaires publiques et à lui acquérir la réputation de l'efficacité et de la réussite. Mais un tel programme, dont les sophistes eux-mêmes n'ont sans doute pas vu que la théorie conduisait à l'anarchie, ne put durer. En effet nous dit Guthrie :

« La conclusion logique du subjectivisme de Protagoras est l'anarchie morale et politique, mais ceci est très éloigné de ses pensées, et la morale et l'ordre social furent sauvés par cette curieuse doctrine, caractéristique de l'époque, où la norme du vrai et du faux est abandonnée et remplacée par la norme pragmatique du meilleur ou du pire ... certaines apparences sont meilleures que d'autres bien qu'aucune ne soit plus vraie. »²⁰

La lutte contre les tares de la sophistique

Cette lutte est menée par Socrate et l'on peut la lire chez Platon, en particulier dans le *Gorgias*. Mais elle va emporter le bébé rhétorique, avec l'eau du bain. Considérée dorénavant comme « un art rendant habile à parler sur tout sujet » et parfois « mieux que les spécialistes eux-mêmes »²¹, la rhétorique découvre « un certain procédé de persuasion qui permet de donner à ceux qui ne savent pas, l'impression qu'ils ont plus de savoir que ceux qui savent »²². Le sophiste n'est plus, et c'est définitif, celui qui sait mais celui qui feint de savoir. Plus encore : « l'art oratoire est un simulacre d'une espèce de l'art politique »²³.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

plus prompte sur toutes les questions en général... ; il ne faut donc pas admettre (...) que l'honnêteté même de l'orateur ne contribue en rien à la persuasion ; c'est le caractère qui, peut-on dire, constitue presque la plus efficace des preuves »⁶⁵.

– Enfin l'invention se penche sur les dispositions de l'auditoire et principalement les passions, c'est le *pathos*, « car on ne rend pas les jugements de la même façon selon que l'on ressent peine ou plaisir, amitié ou haine »⁶⁶. Il reste que le discours comprendra aussi en son sein les éléments liés à *l'ethos* et au *pathos*, car ces deux registres doivent apparaître dans le discours lui-même.

Pour chacun de ces domaines de recherche la rhétorique fournit une grande abondance de lieux selon que le discours se situe dans un des trois grands genres : délibératif, c'est le genre type des discours d'assemblée ; épideictique, ou démonstratif comme on le traduit parfois, c'est le genre des discours d'apparat ; judiciaire, c'est bien sûr le genre des procès.

L'invention couvre les deux premiers livres :

Livre I : Histoire et définition de la rhétorique (ch. 1 & 2) – Présentation des trois genres (ch. 3) – Genre délibératif (ch. 4 à 8) – Genre épideictique (ch. 9) – Genre judiciaire (ch. 10 à 15).

Livre II : Présentation (ch. 1) – Les passions (ch. 2 à 11) – Les caractères (ch. 12 à 20) – L'exemple (ch. 20) – L'enthymème (ch. 21 à 24) – La réfutation rhétorique ou contre argumentation (ch. 25) – Erreurs à éviter (ch. 26).

2) La disposition (*Dispositio – Taxis*) revient à organiser et répartir les matériaux en des parties bien repérées aux fonctions, dimensions et finalités différentes : l'exorde, l'accusation dans un discours judiciaire, la narration, l'argumentation et les preuves, l'interrogation et enfin la péroraison. Elle est en lien

direct avec la troisième partie qui concerne l'expression par les mots des idées à transmettre.

3) L'élocution (*Elocutio – Lexis*) est la traduction latine du terme λεξις le style, l'expression par le langage. Elle ne désigne pas la manière de s'ex-primer oralement, sens actuel et qui reviendrait plutôt à l'action, la dernière partie. Elle est un ensemble de règles et de conseils, extrêmement variés, qui touchent à l'emploi des mots, aux figures, à l'humour, à la convenance et à la clarté... etc.

4) Le discours effectivement prononcé est la partie « émergée » de l'art oratoire et l'action (*Actio – Hypocrisis*) est sa mise en œuvre. Aristote qui est malheureusement très court sur cette partie, constate qu'elle a à voir avec le théâtre car ce n'est pas n'importe quelle action mais celle d'un acteur. Il avoue d'ailleurs que cette partie est « celle qui a la plus grande efficacité et dont on a jamais encore abordé l'étude ». On verra qu'il l'a rattache à l'élocution car « elle est un don de nature ; elle est plutôt étrangère à la technique mais appliquée à l'élocution, elle est une technique »⁶⁷.

Une attention particulière enfin doit être portée à la mémorisation du discours, dont Aristote ne parle pas mais qui rentrera après lui comme une partie à part entière de l'art oratoire, avec des indications et des exercices à pratiquer pour fixer le discours dans l'esprit afin de s'en souvenir.

Livre III : Présentation des trois parties restantes et action (ch. 1) – L'élocution (expression, style) (ch. 2 à 12) – Présentation de la disposition (ch. 13) – L'exorde (προομιον) (ch. 14) – L'accusation (ch. 15) – La narration (ch. 16) – Les preuves (ch. 17) – L'interrogation (ch. 18) – La péroraison (ch. 19).

4. Les trois genres

<i>Genres</i>	DÉLIBÉRATIF	JUDICIAIRE	ÉPIDICTIQUE
<i>Auditoire</i>	Assemblée Conseil Armée Manifestants... (Décision, action)	Juges Jurés Jury... (Jugement)	Public Spectateurs Académie Rassemblement populaire (Appréciation, évaluation)
<i>But</i>	Conseiller (présenter ce qu'on recommande comme le meilleur) Déconseiller (dissuader du pire)	Accuser / défendre	Louer / blâmer
<i>Objet</i>	Utile / nuisible bon / mauvais	Juste / injuste	Beau / laid (au sens moral ou esthétique)
<i>Temps</i>	Futur (... Décision à prendre)	Passé (... Actes accomplis)	Présent (... Événements contemporains où le passé n'est qu'évoqué et l'avenir seulement conjecturé)

Nous présentons dans ce tableau aisément compréhensible les éléments propres à chaque genre. Car quand on prend la parole c'est dans un cadre et pour un but précis. La fin poursuivie par l'orateur dans son discours permet de distinguer trois espèces ou *genres* oratoires, en effet « l'auditeur est soit spectateur ou juge, et le juge prononce ou sur le passé ou sur l'avenir »⁶⁸. Un membre d'une assemblée, un député par exemple, doit se prononcer sur un futur texte de loi, ou une décision budgétaire à prendre : il juge sur l'avenir. Le juge, lui, se prononce sur des faits passés dont un accusé doit répondre devant un tribunal. Le spectateur enfin est celui qui se prononce sur le talent mis par l'orateur à louer tel personnage : pensons par exemple au discours de nos Académiciens lors de leur réception, « remerciement » ou « éloge » et *variété académique de l'oraison funèbre* selon l'expression de René Doumic ; ils

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

On aime voir qu'il s'agit d'évidence ! S'il s'agit d'exposer à quelles fins, en quels habitus on commet l'injustice, on voit se développer l'art majestueux de la division :

Distinguons d'abord les impulsions et les répulsions auxquelles nous obéissons, quand nous entreprenons d'être injustes...

Or, les causes de toutes les actions humaines sont les unes extérieures (a) ; les autres intérieures à l'agent (b).

(a) Quand l'agent n'est pas lui-même la cause, l'action est due tantôt à la fortune, tantôt à la nécessité ; et cette nécessité est tantôt la violence, tantôt la nature ; par conséquent, toutes les actions dont la cause est extérieure à l'agent proviennent les unes de la **chance**, les autres de la **nature**, d'autres de la **contrainte**.

Sont dus à la **chance** tous les faits tels que la cause en est indéterminée, qui ne se produisent pas en vue d'une fin, ni toujours, ni la plupart du temps, ni régulièrement, caractères qui résultent à l'évidence de la définition de la chance.

Sont **naturels** ceux dont la cause est interne et régulière ; car ils se produisent toujours ou la plupart du temps de la même façon. Pour les actes contraires à la nature, nul besoin de préciser s'ils se produisent conformément à une certaine cause naturelle ou à une autre ; la chance peut aussi paraître la cause de tels actes.

Sont dus à la **contrainte** ceux que les agents accomplissent eux-mêmes, mais contre leur désir ou leurs calculs ».

(b) Les actions dont la cause est intérieure à l'agent et dont les agents sont responsables sont dues les unes à **l'habitude** ; les autres à l'impulsion, celle-ci tantôt réfléchie, tantôt irréfléchie. La **volonté** est l'impulsion vers un bien (car on ne veut que ce qu'on croit être un bien) ; les impulsions irréfléchies sont la **colère** et le **désir** ; toutes les actions ont donc nécessairement sept causes : la chance, la nature, la contrainte, l'habitude, la réflexion, la colère, le désir.

(...)

– Est dû à **l'habitude** tout ce que l'on fait pour l'avoir fait souvent. – Sont dus au calcul (**volonté réfléchie**) ceux des biens énumérés plus haut qui semblent être utiles ou comme fins ou comme moyens d'atteindre à une fin, quand on les accomplit parce qu'ils sont utiles ; car il y a certains actes que l'intempérant accomplit à cause de leur utilité, non pour cette utilité, mais pour son plaisir.

– Ont pour causes l'emportement et la **colère** les actes de vengeance. Il y a une différence entre la vengeance et le châtement ; le châtement a pour fin le patient ; la vengeance, l'agent, qui cherche sa satisfaction. En quoi consiste la colère, on le verra, quand nous traiterons des passions.

– L'on fait par **désir** tout ce qui est manifestement agréable. L'accoutumé et l'habituel comptent parmi les choses agréables ; car beaucoup d'actes, qui ne sont pas naturellement agréables, se font avec plaisir, quand on s'y est accoutumé.

Donc, en résumé, tous les actes qui ont leur cause en nous sont ou paraissent bons, sont ou paraissent agréables. Et, comme nous faisons volontairement tous ceux qui ont leur cause en nous, et involontairement ceux qui ont leur cause hors de nous, on peut dire que tous les actes volontaires sont bons en réalité ou en apparence, ou agréables en réalité ou en apparence ; je compte au nombre des biens la délivrance des maux réels ou apparents, ou l'échange d'un mal plus grand contre un plus petit (car ce sont là choses préférables) ; et pareillement au nombre des choses agréables la délivrance des choses pénibles en réalité ou en apparence, ou l'échange des peines plus grandes contre les moindres »⁸⁶.

- **Les lieux communs** aux trois genres ont une connotation plus dialectique ; il est facile de comprendre par exemple, que de l'argument du plus et du moins on peut tirer des prémisses dans les trois genres. Nous en donnons un résumé complet au texte 99.

– Les instruments du logos : prouver

- **L'enthymème**

Définition – L'enthymème est le syllogisme oratoire, le « syllogisme de la rhétorique » dit Aristote. Syllogisme car déductif, mais il ne procède pas à partir d'un universel complet mais de prémisses vraisemblables ou de signes, deux aspects qui peuvent se superposer comme on va le voir. De ενθυμεματα construit à partir de θυμοσ (le cœur), l'étymologie suggère deux

hypothèses : soit parce qu'effectivement une prémisses de l'enthymème est effectivement gardée « au dedans » ; soit parce que le cœur, volonté et affectivité, est sollicité.

La conception de l'enthymème comme *sylogisme tronqué* est valable mais un peu réductrice et nous vient de Quintilien qui parle d'un argument « qui ne comporte qu'une proposition et une preuve... c'est donc un syllogisme imparfait » ; c'est-à-dire que c'est un syllogisme dont une prémisses manque ou, tout au moins, n'est pas énoncée. Il donne ensuite quelques raisons : un orateur n'a pas à avoir de « scrupules minutieux » ni à faire des « raisonnements qui fatiguent par la chute fréquente et uniforme de leur conclusions » ; il ne doit pas « s'enfermer dans une sèche dialectique »⁸⁷. C'est une conception qu'ont suivie les modernes mais elle est trop sommaire. On parle d'une « argumentation quotidienne » et aussi de « syllogisme en abrégé »⁸⁸, conformément à ce que dit Aristote lui-même, « quand une prémisses est évidente pour tous il n'est pas besoin de l'énoncer »⁸⁹. Mais si on la tait ce n'est pas qu'elle soit inutile, mais plutôt parce que l'auditoire la connaît déjà, car « on peut convaincre les autres par ses propres raisons ; on ne les persuade que par les leurs »⁹⁰.

La difficulté à bien comprendre l'enthymème vient de la définition donnée aux *Analytiques* :

« Le vraisemblable (εἰκοσ) est une prémisses endoxale, ce qu'on sait arriver dans la plupart des cas, ou ne pas arriver... Le signe (σημειον) au contraire veut être une prémisses apodictique (démonstrative) soit nécessaire soit endoxale, la chose dont l'existence ou la production entraîne l'existence ou la production d'autre chose, soit antérieure soit postérieure⁹¹, c'est là le signe de la production ou de l'existence d'autre chose. L'enthymème est le syllogisme qui procède de prémisses vraisemblables ou de signes »⁹².

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ostentation, ses compétences techniques ou culturelles est de nature à raviver la confiance. On ne sait pas tout mais ce qu'on sait on le sait. Rappelons aussi que « Il est assez éloquent celui qui dit la vérité »¹⁰⁴.

Pour **les qualités morales**, comme on vient de le dire, le point est délicat : on doit éviter de « se faire mousser » par vantardise ou de feindre une fausse humilité. L'*ethos*, ici, vise plus à être qu'à paraître bien sûr. Cela dit une phrase comme : « je ne crois pas être injuste en faisant cette remarque » (Justice), ou cette autre « il m'a fallu une rallonge de courage pour faire ceci ou cela » (Force), ou encore « je respecte ma parole » (Loyauté), etc., sont autant de moyen de signaler, si c'est vrai (sinon c'est l'hypocrisie en acte), la valeur morale d'une décision d'un avis d'un jugement.

Quant à la **bienveillance et à l'amitié**, il n'y a pas de recette pour aimer et la clé est d'aimer son auditoire, de s'y donner ; d'autant que « l'amour vrai tue la crainte » (parole de *l'Écriture*) et donc le trac ! Toutefois des moyens se trouvent dans ce qu'Aristote dit de l'amitié lorsqu'il la traite comme passion. A titre d'exemple nous donnons ici une liste des actions, rappelées, décrites parce que vécues, etc., par celui qui parle et qui provoquent le mouvement d'amitié de l'auditoire envers lui. Plus généralement l'amitié est la clé d'un management respectueux de la personne : « obéir d'amitié » était la devise du général Frère. (Voir texte n° 101)

Rappelons enfin que les maximes confèrent au discours un caractère éthique, elles renforcent *l'ethos* de l'orateur car ses préférences sont évidentes dans les maximes qu'il énonce, en sorte que si elles sont honnêtes ou prudentes ou sages elles le font paraître tel !

– *Le pathos* : mouvoir

On se méprend parfois sur les passions oratoires ou, du moins, on en limite la portée ; voici par exemple ce qu'en dit Suberville :

« Les passions oratoires ne doivent pas être prises au sens moral ; ce sont les *émotions* que l'orateur reçoit de son sujet, et qu'il communique à ses auditeurs. Elles sont la source du *pathétique* (du grec *pathètikos* : propre à émouvoir). Tous les mouvements de l'âme humaine : joie, tristesse, douleur, angoisse, espérance, crainte, audace, désir, convoitise, envie, jalousie, émulation, honte, pitié, admiration, enthousiasme, indignation, colère, ambition, cupidité, etc., ont deux moteurs essentiels : *l'amour* et la *haine*. C'est sous l'impulsion de ces passions vivantes que l'orateur s'anime se lance et entraîne son auditoire. Il va sans dire que l'unique moyen d'atteindre à ce pathétique victorieux c'est, répétons-le, de sentir réellement soi-même ce qu'on veut faire ressentir aux autres. Dans le domaine de l'éloquence comme dans celui de la radio, le récepteur n'enregistrera que les vibrations provoquées par l'émetteur. Le secret d'un Bossuet et d'un Lacordaire, d'un Danton et d'un Jaurès, c'est précisément ce foyer qui rayonnait en eux »¹⁰⁵.

Tout cela est très juste s'il est vrai que « c'est le cœur qui fait l'éloquence »¹⁰⁶ mais ce serait avoir une conception limitée du *pathos* que de le restreindre aux passions éprouvées par l'orateur. Cette analyse serait à ranger plutôt dans l'action oratoire et non directement dans *l'invention* des preuves. Les passions sont à considérer d'abord dans l'auditoire et dans les moyens de les provoquer par le discours. Aristote est très clair là-dessus, tout au long du livre II :

L'orateur doit, par le moyen du discours, mettre ses auditeurs dans la disposition favorable à la **colère**, représenter ses adversaires comme coupables de paroles ou d'actes propres à l'exciter, et comme ayant l'un des caractères qui peuvent l'émouvoir...

Les orateurs qui veulent ramener leurs auditeurs au **calme** doivent tirer leurs arguments de ces lieux ; ils doivent les amener à ces dispositions, en représentant ceux contre qui s'émeut leur colère ou comme pouvant leur

inspirer de la crainte...

Quand il est préférable que les auditeurs ressentent de la **crainte**, il faut les mettre en état de l'éprouver, en leur disant qu'ils sont exposés à souffrir ; car de plus grands qu'eux ont souffert, leur montrer leurs pairs souffrant ou ayant souffert, et cela de la part de gens, de la manière, et dans le temps où ils ne pouvaient s'y attendre...

Si le discours met ceux qui ont à décider en de telles dispositions d'esprit (**indignation**) et démontre que ceux qui demandent leur **pitié** et que les objets pour lesquels ils la sollicitent ne le méritent pas, mais au contraire méritent qu'on la leur refuse, il est impossible qu'ils s'apitoient...

Si donc les auditeurs sont mis en de telles dispositions (d'éprouver de **l'envie**) et si ceux qui prétendent être dignes d'exciter la **pitié** ou d'obtenir quelque bien sont représentés avec les caractères susdits (ceux de l'envie), il est clair qu'ils n'obtiendront pas la pitié de ceux qui sont maîtres de l'accorder¹⁰⁷.

• **Mais qu'est-ce qu'une passion ?** Fondamentalement un mouvement de l'appétit sensible, causé par la représentation d'une chose bonne ou d'une mauvaise : c'est par l'évocation et la description de telles réalités par la parole que l'orateur a accès à l'imagination de l'auditoire, donc à ses passions. Décrire un crime provoque la *pitié*. Annoncer une tempête déclenche la *peur*. Relater les hauts faits d'un héros provoque le *zèle* ou *l'admiration*. Il y a donc plusieurs sortes de passions en raison des facteurs *bien* ou *mal* qui causent sur l'appétit un mouvement spécifique, puis du rapport au *temps*, selon que le bien ou le mal sont considérés comme présents, lointains ou possédés. Nous indiquons en gras celles qui sont traitées explicitement dans la *Rhétorique*.

Pour l'appétit concupiscible, le *bien présent* engendre une passion qui s'appelle *l'amour*, dont on parle en rhétorique en traitant **l'amitié** (Φιλία) et **l'obligeance** (χαρις) ainsi que son contraire la **désobligeance**. Le *bien* seulement *futur*, engendre le *désir*, assimilable en rhétorique aux éléments de **l'émulation**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme la feuille s'échappe brusquement du bourgeon, lentement formée par la sève accumulée : sans quoi elle n'est que le vide assemblage de paroles sonores, et la confuse expression de pensées imprécises¹¹⁸.

On le voit, l'improvisation la mieux réussie est celle qui a été préparée par un long travail et surtout un travail d'écriture. Il faut écrire en style parlé et ce n'est pas facile. Écoutons notre spécialiste des genres littéraires :

« Le texte écrit pour être lu est volontiers indirect, subjectif, esthétique ; le texte parlé doit être direct, objectif, pratique. Le genre oratoire ressemble sur ce point au genre dramatique : il doit passer la rampe... Voilà pourquoi le style oratoire ne saurait avoir les raffinements de fond et de forme du style littéraire proprement dit. Ce n'est pas seulement une œuvre d'art, c'est aussi, c'est surtout un instrument de conquête. L'orateur usera donc des principes et des procédés du langage et du style d'une manière plus commune et plus utile que l'écrivain. Périodique et ample chez les classiques (comme Bossuet) et chez les romantiques (Lacordaire, Montalembert), plus intellectuelle et plus logique chez les premiers, plus sensible et plus lyrique chez les seconds ; coupée et rapide chez les modernes, plus étoffée cependant avec Albert de Mun et Jaurès, plus hachée avec Clémenceau, la phrase de l'orateur doit être solidement construite, parfaitement ponctuée, nettement détachée. Massive ou lapidaire, puissante ou incisive, c'est une arme de bon aloi, projectile par définition, qui doit porter loin, frapper vite, juste et fort. D'où nécessité d'un style clair, résultant de la simplicité du langage, de sa pureté aussi, de la propriété des mots, de leur précision, de leur abondance variée et mesurée. *L'orateur doit être avant tout compris*. Le mouvement du style est aussi nécessaire, par l'absence de répétition, et l'emploi d'une ponctuation variée, qui aide à la variété des tours : en premier lieu les points d'interrogation et d'exclamation. Nécessité encore de l'harmonie du style : harmonie des mots, qui écarte les sons ingrats ou difficiles, et les cacophonies, et recherche des sons nets et vibrants, ou coulants et liés ; harmonie de la phrase aux cadences musicales ; bref, l'usage à la fois instinctif et volontaire des sonorités et des rythmes propices au déploiement de l'éloquence. Cicéron et Bossuet sont ici des maîtres souverains »¹¹⁹.

On se reportera au chapitre II de cet ouvrage pour quelques exemples de **figures de style** : figures de mots, de sens, de construction et de pensée, elles permettent de travailler le style selon les trois registres possibles : simple ou humble, moyen, élevé ou noble. Elles l'enrichissent de tous ces *mirabilia* afin que la vérité plaise, selon le mot de St. Augustin au sujet de la rhétorique : « *ut veritas pateat, ut veritas moveat, ut veritas placeat* »¹²⁰ repris sans doute à Cicéron : « l'orateur que nous cherchons doit savoir parler devant les juges et à la tribune de manière à instruire (*docendum*), à plaire (*delectandum*), et à émouvoir (*permovendum*) »¹²¹. Mais là, plus qu'ailleurs, tout est affaire de dosage et, de nos jours surtout où prédominent la sincérité, l'authenticité et la simplicité, ce conseil de Pascal semble prévaloir : « la vraie éloquence se moque de l'éloquence »¹²².

Le style et l'action qui le suivra se répondent et doivent être adaptés l'un à l'autre, mais aussi au sujet, à l'auditoire et à l'orateur, ainsi qu'aux circonstances de temps et de lieu ; toutes choses qu'on appelait autrefois les *bienséances oratoires*. L'orateur doit considérer son âge et son état, il pourra dire certaines choses, mais devra glisser sur d'autres ou devra préférer se taire parfois. Il ne parlera pas à des juges comme à des enfants, dans une chaire d'enseignement comme à une tribune politique ou une table de conférencier, dans une cérémonie officielle comme dans une réunion privée. Mais les lois ne sont pas fixes, il y va des qualités intellectuelles de l'orateur, de son sens de l'adaptation, de son flair psychologique : esprit, intelligence du cœur, finesse, ironie, bonne humeur, humour, tact, etc.

« Existent aussi les *précautions oratoires*, ou ménagements que prend l'orateur pour ne pas choquer ou même blesser ses auditeurs. Enfin,

l'orateur devra connaître les façons de penser, de sentir et d'être de ses auditeurs, pour leur tenir le langage qui leur convient. Devant un auditoire de soldats, on se gardera bien d'employer les grands mots, qu'il faut laisser aux hymnes guerriers officiels. On ne les haranguera pas avant la bataille en proclamant, la main sur le cœur : « Mourir pour la patrie est le sort le plus beau, le plus digne d'envie ! » On leur dira simplement, comme Léonidas aux Thermopyles : « Camarades, déjeunez maintenant ; vous dînez aux enfers. » Ou comme ce général romain à des soldats qu'il envoyait occuper un terrain difficile : « Camarades, il est nécessaire d'y aller : il n'est pas nécessaire d'en revenir »¹²³.

8. L'action (*hypocrisis*) et la mémoire

Ici encore il y aurait beaucoup à dire : l'action, cette « éloquence du corps »¹²⁴ selon Cicéron, recouvre toutes les attitudes depuis l'instant où l'on se prépare à paraître au regard de l'auditoire, jusqu'au moment où il faudra bien le quitter. Tout compte et l'on a dit : « C'est parce que les premiers évêques avaient une crosse de bois et marchaient pieds nus, qu'ils sont allés si loin »¹²⁵. Tout doit être pensé et travaillé pour aider le naturel, mais en ayant soin de faire oublier l'art : vêtement, attitude et positions du corps, mimiques du visage, gestes des bras et des mains, marche et balancements, regards. Par-dessus tout, la voix : respiration, diction, articulation, prononciation, puissance, timbre, rythme, silences, ruptures... Une suggestion ici afin d'éviter l'artifice : bien se connaître, accepter le regard d'autrui afin de guider le travail et les progrès ; l'idée principale n'est pas tant de développer les qualités et de lutter contre les défauts, même si c'est nécessaire, que de libérer la personne pour qu'elle ne cède pas aux facilités du personnage d'emprunt. Rester soi-même, mieux, devenir ce que nous sommes ! A tout cela les anciens ajoutaient la mémorisation, et tout une panoplie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

On commence par définir et donner la définition essentielle et l'on raisonne ensuite sur le sujet traité.

8 – Différents sens d'un mot.

Je vous demande de l'audace ! du courage, oui, pas de la témérité dangereuse !

En démonstratif on assimile, en réfutatif on distingue.

9 – La division.

L'injustice est toujours commise à trois fins... pour deux raisons le délit était impossible et pour la troisième il n'en est pas accusé.

Diviser le prédicat et voir qu'aucune de ses parties ne s'affirme du sujet ; ou diviser le sujet et voir qu'aucune de ses parties ne reçoit le prédicat.

10 – L'induction.

Ceux qui ont mal soigné les chevaux d'autrui, on ne va pas leur confier les siens, ceux qui ont fait chavirer les vaisseaux d'autrui, on ne va pas leur confier les siens, ainsi ceux qui ont mal défendu le territoire d'autrui, on ne va pas leur confier la défense du sien !

Mais n'est-ce pas l'induction ! Elle est mise ici en « lieu commun » car par nature elle est plus dialectique que rhétorique. Même raison pour l'argument suivant.

11 – Jugement antérieur...

Isocrate dit que Hélène est une honnête femme puisque Thésée en a jugé ainsi.

... prononcé sur ce cas ou sur un cas identique ou semblable ou contraire.

de tous les hommes et en tous les temps

de tous les hommes ou du plus grand nombre

des sages de tous ou la plupart

des hommes vertueux

des juges eux-mêmes ou de ceux dont ils reconnaissent l'autorité (c'est la jurisprudence)

de ceux à qui nous ne pouvons opposer de jugement contraire (ceux qui ont le pouvoir souverain)

de ceux à qui il mesd'opposer un jugement contraire : dieux, parents, précepteurs.

12 – L'énumération des parties.

Socrate est accusé de mépriser les dieux, mais quels sanctuaires a-t-il profané, quels dieux de la Cité n'a-t-il pas honoré.

Ressemble au 9 sauf qu'ici il s'agit de détailler les parties du sujet ou du prédicat.

13 – La conséquence bonne d'une chose peut être un argument pour *prouver sa bonté* quand on tient qu'elle est mauvaise par une conséquence mauvaise, et réciproquement.

L'éducation qui expose à l'envie, c'est un mal mais elle rend savant, c'est un bien ; il faut être éduqué pour être savant et il ne faut pas être cultivé pour ne pas exposer à l'envie.

Beaucoup de choses ont une conséquence bonne et une mauvaise.

14 – Dans les choses ayant des conséquences bonnes et mauvaises, il arrive que celles-ci ne soient pas quelconque (comme au-dessus) mais contraires l'une à l'autre : utiliser cette contrariété – variante du chiasme (argument cagneux).

Parler devant les hommes ? Attention, si tu défends la justice tu te feras haïr des hommes et si tu soutiens l'injustice tu te feras haïr des dieux ; il faut donc devant le peuple parler pour la justice et se faire aimer des dieux ou parler contre la justice et se faire aimer des hommes.

Variante du chiasme (« *Il faut manger pour vivre et non pas vivre pour manger* », « *qui s'élève sera abaissé et qui s'abaisse sera élevé* ») : quand deux contraires (défendre la justice et soutenir l'injustice) ayant une conséquence bonne et mauvaise (aimer des hommes – haïr des dieux, haïr des hommes – aimer des dieux), on attribue ces conséquences en croix aux deux contraires ; argument « aux pieds tournés en dehors », de manière à rétorquer les termes d'un dilemme en opposant des termes contraires.

15 – En public... en privé.

Devant tout le monde, tu fais le fier mais tout seul tu n'en mèneras pas large !

On n'y loue pas la même chose, un argument se tire donc du fait de donner de l'une ou l'autre prémisse la conclusion opposée ; le plus efficace des lieux des paradoxes, dit Aristote.

16 – Analogie.

Astreindre mon fils aux liturgies alors qu'il n'a pas l'âge mais sous prétexte qu'il est grand c'est comme si on disait que les hommes petits sont des enfants, sous prétexte que les enfants grands sont considérés comme des hommes !

On s'appuie sur des proportions égales et l'on tire argument d'un rapport sur un autre.

17 – Les conséquences de deux choses étant identiques, ces choses le sont aussi.

C'est faire également preuve d'impiété que d'affirmer la naissance des dieux ou leur mort, puisque, dans les deux cas, il résulte qu'il y a un temps où les dieux n'existent pas.

18 – Les mêmes personnes ne choisissent pas les mêmes choses avant et après mais à l'inverse.

Juste avant le saut en parachute, on préfèrerait en être dispensé et redescendre en avion. Mais après le saut, on veut vite remonter dans l'avion pour sauter à nouveau !

19 – Affirmer que la fin **possible d'une action ou d'un fait en est la fin **réelle** (la vraie fin, et non pas celle invoquée).**

Diomède a choisi Ulysse non pour l'honorer, mais pour avoir un compagnon qui lui fût inférieur.

20 – Examiner les motifs qui poussent à faire telle chose ou qui nous en détournent, les fins pour lesquelles on agit ou l'on évite d'agir.

La chose est possible, utile, facile... pour nous, pour nos amis... nuisible à nos ennemis... dommageable certes mais au dommage moindre que le profit, etc.

La présence des mobiles pousse à agir, leur absence à ne pas agir ; idem pour les fins. (En fait il s'agit de ceux, mobiles ou fins, que l'on dit, pas tant de ceux qui existent).

21 – On croit aux faits... d'autant plus qu'ils paraissent incroyables.

Les lois ont besoin d'une loi pour les corriger ; car les poissons ont besoin de sel pour se conserver et pourtant il n'est pas vraisemblable ni plausible que, nourris dans l'eau salée, ils aient besoin de sel ; de même le marc d'olives a besoin d'huile pour se conserver, si incroyable soit-il que les fruits qui produisent de l'huile aient besoin d'huile. (Très bel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

RHÉTORIQUE	ÉLOQUENCE
<p>GRÈCE CORAX, TISIAS, siciliens – <i>Manuel de Corax</i> (vers 460) GORGIAS (né au début du 5^e siècle, élève de Tisias – <i>Traité de l'art oratoire</i>) ANTIPHON (judiciaire – 480-411) PROTAGORAS (début V^e siècle-411) SOCRATE (470-399) ISOCRATE (436-338) (<i>Sur l'échange</i>) PLATON (427-347) (<i>Gorgias – Phèdre</i>) ARISTOTE (384-322) – (« <i>Techné rhétorique</i> » en trois livres)</p>	<p>PÉRICLÈS (495-429) dans Thucydide LYSIAS – ESCHINE – HYPÉRIDE – ISÉE ISOCRATE DÉMOSTHÈNE (384-422) (en tout une soixantaine de discours parmi lesquels les <i>Pilippiques</i>) CICÉRON (nombreux plaidoyers et discours politiques : <i>Contre Verres</i> ; <i>Pro Milone</i> ; <i>Contre Catilina</i> ; <i>Pro Murena</i>, etc.) PLINE LE JEUNE (<i>Panégyrique de Trajan</i>) – HOR-TENSIUS (rival de Cicéron)</p>
<p>ROME CICÉRON (Arpinium 106 – assassiné le 7 12 43) – (<i>De l'invention – De l'orateur – Brutus – L'orateur – Topiques – Partitions oratoires – Du meilleur genre d'éloquence</i>) <i>Rhétorique à Herrenius</i> QUINTILIEN (35av. J.-C.-40 ap. J.-C.) – (<i>L'Institution oratoire</i>)</p>	<p>A) Éloquence sacrée Apôtres : St. PIERRE <i>aux juifs</i> ; St PAUL – Bien qu'il avoue, après l'échec d'Athènes, ne plus posséder la « sophia logou » I Cor, 1, 17. Pères de l'Église : IRÉNÉE, ORIGÈNE, GRÉGOIRE DE NAZIANZE (<i>oraison funèbre de Césaire et de Basile</i>), BASILE, GRÉGOIRE DE NYSSE, JEAN CHRYSOSTOME (<i>homélie en faveur d'Eutrope</i>), HILAIRE, AM-BROISE (<i>oraison funèbre de Théodose</i>), JÉRÔME, AUGUSTIN ; Moyen Age : St BERNARD – GERSON – OLIVIER MAILLARD</p>
<p>PÉRIODE CHRÉTIENNE Le christianisme n'est pas responsable de son déclin ; grand essor de l'éloquence sacrée. L'ÉCRITURE est parfois extrêmement oratoire, comme aussi poétique.</p>	<p>XVI^e siècle : J. CALVIN XVII^e siècle : A. ARNAULD – FRANCOIS DE SALES – VINCENT DE PAUL – MASCARON – BOURDALOUE – BOSSUET – FLÉCHIER – FÉNELON – MAS SIL</p>

Au **Moyen Age**, à la **Renaissance** elle est enseignée.

Le déclin commence au **XVI^e** siècle : RAMUS (1515-1572) la réduit à l'élocution. DESCARTES rejette la dialectique, l'un de ses deux piliers, pour prôner la clarté et la méthode mathématique – PASCAL, qui sait l'utiliser littérairement, dit : « la vraie éloquence se moque de l'éloquence » – les empiristes (LOCKE en fait l'art du mensonge) méprisent le recours au discours au détriment de l'expérience ; le POSITIVISME la rejette au nom de la vérité scientifique ; le ROMANTISME au nom de la sincérité ; Hugo, qui ne s'en prive pas, déclare : « paix à la syntaxe, guerre à la rhétorique ».

« En **1885** elle disparaît de l'enseignement français, remplacée par « l'histoire des littératures, grecque, latine et française ». Fin » (cf. O. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, p. 91).

Aujourd'hui elle déborde le champ qui lui était imparti autrefois, l'assemblée, le prétoire... pour investir par les médias (radio, télévision) le champ beaucoup plus vaste de la société dans son ensemble ; il y aura une « rhétorique » de l'image, de la propagande, de la publicité, qui ne sont pas toujours à la

LON – les pasteurs CLAUDE – JURIEU – SAURIN

XIX^e siècle : Père DE RAVIGNAN – LACORDAIRE – Mgr DUPANLOUP – Mgr FREPPEL – le Cardinal PERRAUD – Les pères FÉLIX et MONSABRÉ – Mgr D'HULST – Les pasteurs COQUEREL – A. MONOD –

XX^e siècle : les pères JANVIER – COUBÉ – COURTOIS – SANSON – RIQUET – Le pasteur BOEGNER – JEAN-PAUL II.

B) Après sa fondation par RICHELIEU, ce sera 1) les *discours de réception* à l'Académie Française, 2) les *notices sur les défunts*, 3) les *sujets mis au concours*, 4) les *discours pour les prix de vertu* : – BUFFON *discours sur le style* – RACINE – FONTENELLE (*éloges*) – LA HARPE – L'ABBE MAURY – SUARD – On peut y rattacher l'invention de la conférence ou causerie, inaugurée au cours du XIX^e siècle : BRUNETIÈRE, F. SARCEY, LARROUMET...

MADAME DE MAINTENON : éloquence « mixte », semi privée, pour les élèves de la maison royale de St. Cyr

C) Ancien régime : ARNAULD (plaidoyer contre les jésuites) – D'AGUESSEAU – SEGUIER – TRONCHET – MALESHERBES – DE SÈZE (trois défenseurs de Louis XVI) –

Depuis la Révolution : CHAIX-D'EST-ANGE – DUFAURE – LACHAUD – BERRYER – CHENU – HENRI ROBERT – M. GARÇON –

gloire de l'utilisateur ni au profit du destinataire.

La « nouvelle rhétorique » en France (J. COHEN, LE GROUPE MU, G. GENETTE, R. BARTHES) est surtout une étude des procédés de langage caractéristiques de la littérature, dans la ligne du *traité des tropes* de DU MARSAIS (XVII^e) et de l'ouvrage de FONTANIER (1830) *les figures du discours*. Notons toutefois avec l'école de Bruxelles (C. PERELMAN *le traité de l'argumentation*, M. MEYER...) le retour de l'étude de la rhétorique dans la ligne de la grande rhétorique classique, comme argumentation dans le domaine du vraisemblable

On peut aussi considérer la même période du point de vue de :

B) L'éloquence ACADÉMIQUE c'est-à-dire l'équivalent de ce qui appartient au **genre épédictique**

C) l'éloquence JUDICIAIRE

D) l'éloquence POLITI-QUE (ex. MICHEL DE L'HÔPITAL) et **MILITAIRE** (ex. BLAISE DE MONLUC)

De nos jours : J.-L. TIXIER VIGNANCOUR –

R. BADINTER – J.-M. VARAUT – J. TRÉMOLET DE VILLERS – P. LOMBARD...

D) XVI^e : MICHEL DE L'HÔPITAL – BLAISE DE MONLUC – HENRI IV –

Révolution : MIRABEAU – BARNAVE – VERGNIAUD – LANJUINAIS – DANTON – MARAT – SAINT-JUST – ROBESPIERRE – LUCIEN BONAPARTE – NAPOLÉON BONAPARTE –

XIX^e : ROYER-COLLARD – CHATEAUBRIAND – LAMARTINE – HUGO – BERRYER – BLANQUI – THIERS – GUIZOT – MONTALEMBERT – GAMBETTA – ZOLA – DE MUN – JULES FAVRE –

XX^e : J. JAURES – G. CLÉMENCEAU – A. BRIAND –

L. BLUM – Ch.DE GAULLE – P.PÉTAINE

– M. THOREZ – E. HERRIOT – P. MENDÈS-FRANCE – J. DE LATTRE – A. MALRAUX – F. MITTERRAND – G. POMPIDOU –

M. DEBRÉ – J.-M. LE PEN – G. MARCHAIS ...

1. « Les dieux nous ont donné aussi la parole, grâce à laquelle,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

même définition et par un seul et même nom. Par conséquent, de même que, dans l'exemple cidessus, ceux qui ne sont pas habiles à manipuler leurs cailloux sont trompés par ceux qui savent s'en servir, ainsi en est-il pour les arguments : ceux qui n'ont aucune expérience de la vertu significative des noms font de faux raisonnements, à la fois en discutant eux-mêmes et en écoutant les autres¹².

C'est donc le manque de maîtrise dans l'usage des mots qui est la grande source de confusion dont le sophiste profite. C'est la raison pour laquelle « l'erreur se produit plus facilement quand nous examinons le problème avec d'autres personnes que quand nous l'examinons par nous-mêmes dit Aristote, car l'examen qui se poursuit avec autrui se fait par le moyen des discours, tandis que l'examen personnel se fait autant, sinon plus, par la considération de la chose elle-même »¹³.

Mais pourquoi parle-t-on de *réfutations sophistiques* ? Parce que le sophiste intervient dans un débat dialectique et cherche donc à réfuter une position. Mais sa réfutation est seulement apparente. En fait, les réfutations sophistiques donc fallacieuses étudiées par Aristote dans l'ouvrage du même nom dégagent des procédés qui peuvent s'étendre à toutes les formes d'argumentations : réfutations, syllogismes, preuves par l'absurde, objections, enthymèmes... etc. On les appellera donc couramment des sophismes et l'on conservera le nom de paralogisme à un raisonnement faux mais fait de bonne foi.

En analysant on peut distinguer dans un sophisme deux éléments qui contribuent à nous induire en erreur car « on croit voir » ❶, « ce qui n'est pas » ❷. Le ❶ est la *cause d'apparence* : l'argument paraît juste. Ce principe joue le rôle de *moteur*, car c'est grâce à lui que l'assentiment de l'auditeur est acquis ; les mots *qui remplacent les choses dans les débats...*, et surtout leurs variétés de sens (polysémie), auront là une grande importance. Le ❷ est la *cause d'erreur*, un principe par défaut,

c'est-à-dire cela même qui manque à ce qui serait requis pour qu'il y ait argumentation. (Cf. Texte 120). C'est de cette manière qu'il faut analyser un sophisme si l'on veut y voir clair, en dégageant la cause d'apparence et la cause d'erreur.

- Division des sophismes

Tout mot est *un* matériellement (cause d'apparence) mais peut désigner *plusieurs* choses ou plusieurs concepts (cause d'erreur) : la tromperie vient alors de ce qu'un mot qui a plusieurs sens est pris comme n'en ayant qu'un seul. Il y aura donc des *sophismes* « *in dictione* », dans le discours, on les appelle parfois sophismes de mots ou *verbaux*. 1) L'équivocité d'un terme, 2) l'amphibologie d'une expression, 3) la composition d'une expression ou 4) sa division, 5) l'accentuation phonique, 6) la figure du discours enfin.

Mais les choses elles-mêmes semblent unes, quand elles paraissent identiques ou de même nature (ou inversement, semblent multiples et semblent ne pas convenir l'une avec l'autre) : c'est la *cause d'apparence* ; alors que, en réalité, l'une n'est pas l'autre (ou, inversement, alors qu'elles sont identiques) et c'est la *cause d'erreur*. Il y aura donc aussi des *sophismes* « *extra dictionem* », non dans les choses elles-mêmes, car on est en logique, mais des choses telles qu'elles sont pensées, dans leur relation mutuelle et dans les lieux de cette relation (cf. texte 120) : 1) le sujet et l'accident, 2) l'absolu (*simpliciter*) et le relatif (*secundum quid*), 3) l'ignorance de ce qui produit la réfutation, 4) la pétition de principe (preuve d'une chose par elle-même), 5) l'antécédent et le conséquent, 6) la fausse cause, enfin 7) les deux questions en une seule.

Nous les examinerons tous, en donnant à chaque fois la cause d'apparence et la cause d'erreur : c'est cet exercice qui

permet de connaître la nature du sophisme et d’y apporter une solution. Car on ne réfute pas un sophiste ; puisqu’il y a tromperie, on rend manifestes les fausses apparences. Nous présenterons les sophismes eux-mêmes par de courtes illustrations puis par un exemple plus substantiel, analysé et solutionné.

C’est un exercice parfois ardu mais très bénéfique, selon la pensée de St Ignace de Loyola : « Il faut présupposer que tout bon chrétien doit être plus prompt à sauver la proposition du prochain qu’à la condamner. Si l’on ne peut la sauver qu’on lui demande comment il la comprend ; et s’il la comprend mal qu’on le corrige avec amour ; et si cela ne suffit pas, qu’on cherche tous les moyens adaptés pour qu’en la comprenant bien on la sauve ».

2. Sophismes verbaux ou *in dictione*

a. **L’équivocité** (encore appelé **homonymie**) ; stratagème n° 2 de Schopenhauer dans *L’art d’avoir toujours raison*, cf. texte 121.

Cause d’apparence	Même mot
Cause de non-existence ou d’erreur	Diversité des choses signifiées

Le sophisme provient de ce qu’un nom unique signifie plusieurs choses qui n’ont pas même nature voire des natures et des définitions opposées. Le mot peut être équivoque au sens strict et peut tromper comme dans *le pluriel de « la fête bat son plein » n’est pas « les fêtes battent leur plein », mais bien « les fêtes battent son plein »* ; ou le mot peut être métaphorique : *le*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

avoir un autre.

Exemples simples : *Paul se porte bien donc il peut bien porter moins lourd que lui*. Porter et se porter, similitude entre le mode actif et le mode pronominal, mais pas le même sens. Plus précisément ce paralogisme tient au fait qu'une même forme verbale peut renvoyer selon son emploi à des catégories différentes. *Un grand homme* peut renvoyer à la valeur (qualité) ou à la taille (quantité). *L'embryon* peut désigner un état (qualité d'un corps dans son mouvement) ou un individu à part entière, simplement plus jeune qu'un adulte (substance). Autre type de sophisme dans cette espèce : un mot qui signifie la sorte, la différence essentielle constitutive du genre ou de l'espèce par exemple, paraît signifier l'individu, la substance particulière. St. Augustin en donne un exemple célèbre : « Ce que je suis (substance individuelle), tu ne l'es pas ; je suis (nature universelle) homme ; donc tu n'es pas homme »²⁰ ; c'est en fait une différence de *suppositio* plus que de signification fondamentale.

Exemple 6 (*Texte 110*)

Figure du mot

Jean-Paul II aime la vie ; tous ses propos récents sont ponctués de vigoureuses exhortations à la « défense » et à « l'amour de celle-ci ». N'en déduisons pas trop légèrement qu'il se targuerait ainsi d'être un bon vivant²¹.

Analyse :

Cause d'apparence : le mot *vie* dans *aimer la vie* et *bon*

vivant, la première expression étant d'ailleurs équivoque (aimer vivre, c'est positif ; brûler la vie par les deux bouts, c'est autre chose).

Cause d'erreur : promouvoir une culture de vie (vie est alors une espèce d'être dans la création : c'est le prédicament substance) n'est pas la même chose que *profiter en épicurien des joies de la vie* (vie s'entend de la manière particulière selon laquelle on mène la sienne : prédicament qualité)

Solution :

Arrêtons de parler par allusion ! Il est bon dans des cas de ce genre où l'on affecte un style léger pour dire et faire passer des choses graves, de changer de registre et d'adopter un ton grave et de dire : « Jean-Paul II aime la vie parce qu'il refuse Auschwitz et le Goulag : il refuse la mise à mort des innocents ».

Exemple 7 (Texte 111)

Figure du mot

La campagne (pour se préserver du sida) a été moins pudique, plus didactique que les précédentes. Certains m'en ont fait le reproche et m'ont dit : « pourquoi, au lieu de parler du préservatif, ne parlez-vous pas aux jeunes de la fidélité dans le couple ou de l'abstinence » Mais moi, en tant que ministre de la santé et en tant que médecin, j'ai le devoir de m'attaquer au risque sanitaire, et non pas d'avoir une attitude moralisatrice. Ça c'est le travail de l'Église²².

Analyse :

Un même terme, *moralisatrice* (*cause d'apparence*), est ici employé (*cause d'erreur*) dans un sens quasi péjoratif en raison de l'usage et de sa désinence – *moralisatrice* –, et pourrait l'être dans un sens noble, en raison de son radical – *moralisatrice*.

Solution :

On ne demande pas à un ministre d'avoir une attitude « *moralisatrice* » mais morale et politique, c'est-à-dire conforme au bien humain. Un ministre de la santé n'est pas un ministre de l'agriculture ; il lui reviendrait alors effectivement de s'occuper de la santé des animaux et des végétaux et non de celle des êtres humains, dont il convient de prendre en compte la totalité du comportement, corporel et mental, physique et moral, sans s'immiscer bien sûr dans les décisions personnelles, mais en montrant les risques de certains choix et en faisant la promotion de certains autres. Notons au passage la suggestion d'un jugement négatif sur l'attitude de l'Église, par l'emploi du mot « *moralisatrice* », péjoratif selon l'usage actuel ! Et si l'Église, en faisant la promotion de la fidélité, faisait preuve, en fait, d'un comportement vraiment démocratique, promouvant une attitude éthique et citoyenne, quand les pouvoirs publics ne l'osent pas !

3. Sophismes extra dictionem, ou de pensée

Dans les sophismes de mots, le principe moteur, ou la cause de l'apparence, est issu de la parole, tandis que, dans les sophismes dits de pensée, il est issu de la chose elle-même. Il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pèse environ 2 suivi de 27 zéros (tonnes)... La Voie Lactée pèse 160 000 fois autant que le soleil ; elle est une galaxie parmi une collection d'autres dont environ 30 millions sont connues. Ce n'est pas très facile de retenir une croyance à sa propre importance en regard de statistiques aussi accablantes³⁰.

Analyse :

Cause d'apparence : ce qui est important ce sont les dimensions et la quantité de l'Univers, l'homme n'en possède aucune, il n'est donc pas important.

Cause d'erreur : le sujet est différent : l'importance humaine, morale et spirituelle, n'est pas l'importance physique et matérielle.

Solution :

La réponse est dans la transcendance de l'esprit sur la matière, la spiritualité de l'âme humaine. Pascal la donne dans sa notion des trois ordres (matière, esprit, charité) et de leurs rapports que l'on peut traduire ainsi : l'esprit est à une distance infinie des corps et toutes les richesses du monde ne valent pas la moindre pensée ; de plus toutes les richesses d'esprit ensemble ne valent pas le moindre mouvement de charité !

d. La pétition de principes

Cf. les stratagèmes n° 6, n° 12 et 22 de Schopenhauer dans *l'art d'avoir toujours raison*.

Cause d'apparence	Diversité apparente de la conclusion et de la prémisse
-------------------	---

Cause de non-existence ou d'erreur	Leur identité
---------------------------------------	---------------

Une pétition est une demande et ce qu'on appelle principe, ici, c'est la proposition que l'on doit prouver : on demande que l'interlocuteur nous la concède ou on la pose comme prémisse de notre argumentation sans même la demander. Mais il ne faut pas la demander sous la forme même où elle s'énonce car elle ne nous sera pas accordée, c'est trop évident ; sous une autre forme en revanche, il pourra y avoir sophisme ou tromperie. La cause de l'erreur provient de ce que l'on fournit la même chose comme preuve d'elle-même et, sous deux formulations différentes, il y a identité entre prémisse et conclusion ; mais la cause de l'apparence est la différence apparente de la conclusion avec les prémisses.

Curieusement, ce sophisme n'atteint pas l'inférence elle-même parce que la conclusion est bien tirée des prémisses mais il pêche contre l'aspect *preuve* de l'argument, car une preuve doit venir de ce qui est plus manifeste et plus connu, ce qui n'est pas le cas si elle est exactement ce que l'on demande, formulé simplement différemment.

Tirer argument de ce qui est à prouver peut se faire de différentes façons. On peut d'abord demander le défini comme preuve de la définition, ou inversement, c'est-à-dire qu'on postule la chose même qui est à démontrer. Comme si l'on doit prouver que « la volonté humaine est douée de libre arbitre », et qu'on demande que soit concédé que « l'appétit rationnel est doué de libre arbitre » ; on doute de la prémisse comme de la conclusion, ce n'est donc pas une preuve.

On peut ensuite demander l'universel comme preuve du particulier, ou tous les particuliers comme preuve de l'universel. Cette remarque est invoquée par certains pour faire du

syllogisme qui est une déduction de l'universel au moins universel, une pétition de principes. Mais cela ne tient pas car le syllogisme pose trois termes, et pas seulement deux dont l'un serait dupliqué sous un autre nom pour en faire artificiellement un troisième. Dire « toutes les vertus nécessitent la répétition » parce que « tout habitus nécessite la répétition » sans connaître bien sûr la définition propre de la vertu ni celle de l'habitus, mais en prenant simplement le nom de l'un pour l'autre, est une pétition de principe et non un syllogisme. En revanche déduire sur la vertu ce qu'on sait de l'habitus est bien un syllogisme et un progrès dans la connaissance.

On peut encore demander en deux interrogation séparées ce que l'on doit prouver dans une seule proposition ou encore demander l'un des corrélatifs, comme preuve de l'autre, ce qui revient à postuler l'une des deux propositions qui s'impliquent entre elles nécessairement.

Exemple 11 (*Texte 116*)

Pétition de principe et autres sophismes

Q. - Comment pouvez-vous être contre la peine de mort et favorable à l'IVG ?

L. Schwartzenberg. - L'in... Il faut être très clair. Lorsqu'un enfant est conçu, il est conçu par deux personnes et dès que le fœtus commence à se développer, ce fœtus doit son existence à deux personnes.

D'une part le phénomène biologique qui lui a donné naissance et qui fait qu'au bout de neuf mois il va donner naissance à un enfant.

D'autre part la mère qui la porte et qui accepte cette vie qui se développe en elle.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

644. – (...) On doit savoir que, de même que l'argumentation dialectique tient sa fermeté d'un lieu véritable, de même **l'argumentation sophistique tient sa fermeté apparente d'un lieu apparent**. Or le lieu véritable, qui garantit la fermeté de l'argumentation dialectique, c'est la relation de l'inférant à l'inféré ; on l'appelle maxime, ou différence de la maxime, par exemple : genre, espèce, tout et partie. C'est de leur relation entre eux que la vérité de la proposition *maxime* ressort, et la vérité de l'argument dialectique se fonde sur cette dernière. Par exemple, de la relation de l'espèce au genre, on tire cette maxime : « ce à quoi s'attribue l'espèce, le genre s'y attribue aussi », de laquelle on forme cet argument : « Socrate est homme ; donc, Socrate est animal. »

Pareillement, **le lieu sophistique consiste en une relation d'inférant à inféré, de laquelle on tire une proposition fausse, mais en apparence vraie, avec laquelle procède l'argument sophistique**, comme lorsque l'on dit : « Coriscos s'en vient, et je connais qu'il s'en vient ; donc, je connais Coriscos ». Ici, en effet, on procède de l'accident au sujet, du fait qu'il appartient à Coriscos, sur la force de cette maxime : « Tout ce qui est vrai de l'accident l'est aussi du sujet. » Or cette maxime est fausse, à cause de la différence entre accident et sujet ; mais elle paraît vraie, à cause du lien entre l'un et l'autre.

645. – Ainsi, **au lieu sophistique dont nous avons parlé, deux [éléments] concourent**.

L'un, ce qui est la cause de l'apparence, ce qui fait que l'argument paraît bon ; on l'appelle aussi **principe moteur**, car il pousse à ce que l'on adhère à l'argument sophistique. Dans l'argument que nous avons présenté, c'est l'union de l'accident et du sujet.

L'autre, c'est le principe du défaut, car il produit un défaut de nécessité dans l'argument ; on l'appelle aussi **cause**

de la non-existence, et, dans l'argument que nous avons présenté, c'est la différence entre sujet et accident.

C'est à partir de ces deux [éléments] que l'on peut se tromper : **une chose paraît être et elle n'est pas. Aussi le lieu sophistique est-il appelé d'un autre nom, tromperie, car il est en lui-même une cause de tromperie, bien qu'on ne se trompe en fait à cause de lui qu'en cas d'ignorance.**

646. – En outre, de même que les lieux dialectiques se distinguent en regard de différentes relations dont, surtout, la fermeté de l'argument tire sa cause et dont les arguments eux-mêmes sont tirés, de même aussi **les lieux sophistiques ou tromperies se distinguent en regard de principes moteurs dont paraît procéder la fermeté dans les arguments sophistiques.**

Cela peut se faire **de deux manières**, cependant.

– D'une première, **à partir de la parole**, quand, **à cause de l'unité de la parole, on croit qu'il y a unité de la chose signifiée par la parole.** Par exemple, ce que l'on signifie par le nom *chien* paraît être unique, car le nom *chien* est unique.

– D'une autre manière, **à partir de la chose, du fait que certaines choses qui se ressemblent d'une certaine manière paraissent être unes de manière absolue**, comme on l'a dit plus haut du sujet et de son accident.

*
* *

Texte n° 121

Les 38 stratagèmes de Schopenhauer

Synthèse B. C. de *L'art d'avoir toujours raison, ou la dialectique éristique* Circé, 1990

Il s'agit en fait de ce qu'Aristote appelle **la chicane** ou **l'éristique** et aussi de la stricte **sophistique**. Chez Aristote, elle est un peu différente en ce sens qu'elle consiste à raisonner effectivement pour avoir la victoire, le sophiste visant une sagesse apparente, donc pour « avoir toujours raison », comme dirait Schopenhauer, mais par des paralogismes. Tandis que chez Schopenhauer, cette dialectique vise aussi à avoir raison mais que le raisonnement soit juste ou non. L'angle d'attaque n'est pas tout à fait le même, en raison sans doute du pessimisme de Schopenhauer, présenté comme un réalisme sur la nature humaine, comme le montrent les raisons invoquées par lui à l'existence de cette méthode.

Il la définit en effet comme « **une escrime intellectuelle... un art de la controverse, menée de telle manière qu'on ait toujours raison, donc *per fas et nefas* [qu'on ait raison ou tort]... Il faut donc mettre à jour et analyser ces stratagèmes de la déloyauté dans la controverse, afin qu'on puisse les démasquer tout de suite et les pulvériser dans les débats réels** ». Les causes invoquées à l'usage de cette méthode viennent de la « nature humaine » telle que Schopenhauer la constate : 1) perversité naturelle du genre humain ; 2) vanité innée ; 3) incontinence de langage et malhonnêteté native. De ce fait nous sommes excusable de l'utiliser car il ne faut pas présumer que les autres agiront dans la discussion avec honnêteté ! Parfois d'ailleurs « nous découvrons souvent après coup que nous avons néanmoins raison... Alors se forme en nous la maxime selon laquelle, même lorsque l'argument de l'adversaire apparaît exact et concluant, nous n'en devons pas moins l'attaquer », car il pourrait plus tard se révéler faux ! ! Cette dialectique éristique (sorte de *real-dialectique*) est une transposition dans le débat de la tactique de Machiavel pour conserver au tyran son pouvoir (décrite par les modernes sous le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

national brut dans les pays en voie de développement étaient annulés systématiquement par, malheureusement, la fécondité humaine mal contrôlée. Donnons aux femmes d'abord le droit de répondre, non pas nécessairement à quelqu'un qui comme toi a certainement beaucoup de sincérité...

Pr Lejeune : Mais quelqu'un qui s'occupe aussi des femmes.

Pr Baulieu : ... mais qui fait de la théologie sans vouloir le dire...

Pr Lejeune : Mais pardon, je suis président d'une association qui s'appelle « Secours aux futures mères », qui aide les femmes à mettre leurs enfants au monde, au lieu de faire partie d'une association qui les aide à les tuer.

Pr Baulieu : Mais, on ne tue pas d'enfants... heureusement !

Pr Lejeune : Je tiens qu'on tue des êtres humains, que tu le veuilles ou non c'est la vérité...

Pr Baulieu : Non. Nous aimons tous les enfants.

Pr Lejeune : Si je disais le contraire mes étudiants me siffleraient pendant le cours de génétique.

Pr Baulieu : Eh bien, si tes étudiants étaient... ont

Pr Lejeune : Ce sont des êtres humains.

Pr Baulieu : ... suivi un autre cours...

Pr Lejeune : Ce sont des êtres humains, si c'étaient des animaux, ils le sauraient, ils ne sont pas sots à ce point.

Pr Baulieu : Ils écouteront... s'il y avait un autre cours... ils sauront...

Pr Lejeune : Et maintenant je voudrais dire une chose très importante pour les femmes...

Pr Baulieu : Ah bien ! Tu ne me laisses pas parler, alors évidemment...

Pr Lejeune : Ah oui ! Parce que j'ai besoin de finir ça, et

après je te laisserai parler. C'est que, lorsque cette pilule va être fabriquée industriellement, toutes les règles d'utilisation dont on parle aujourd'hui passeront comme totalement inappliquées. Et ce qui va se passer, et ce qui est *le danger redoutable*, c'est que des femmes qui se portent bien, qui sont enceintes, aient dans leur table de nuit trois comprimés. Et le jour où elles auront un peu de déprime, où elles auront vomi parce que c'est le début de la grossesse, où elles seront angoissées parce qu'il y a des difficultés, qui sera là ? Personne. Elles ouvriront le tiroir, prendront les trois comprimés dans la table de nuit et l'enfant sera perdu. Je dis que de proposer de mettre « l'aiguille à tricoter chimique dans la table de nuit », de mettre « l'avorteur disponible à tout moment » est un danger redoutable pour nos civilisations. Et qu'on n'a pas le droit de le faire, ce n'est pas de la médecine.

Pr Baulieu : Bien. Alors moi je dis tout à fait le contraire. D'abord j'ai le respect de la vie parce que la vie est donnée par les uns et les autres qui sommes nous-même des êtres vivants et voulons voir cela continuer. Et la responsabilité, l'esprit de sérieux des femmes devant la grossesse possible est une chose dont il faut quand même tenir compte. C'est pour ça que je disais que je préférerais plutôt que *ce verbalisme froid, glacé et – je ne sais pas pourquoi – passionné sur ces questions*, peut-être quand même théologiques...

Pr Lejeune : Parce que c'est la survie de notre espèce qui est en jeu.

Pr Baulieu : Mais ce n'est pas vrai ! Notre espèce a besoin, je le disais tout à l'heure, dans les pays en voie de développement comme chez nous, de vie raisonnablement bonne pour nos enfants.

Pr Lejeune : Tu veux diminuer le nombre de gens des pays en sous-développement...

Pr Baulieu : Je croyais que j'avais droit à la parole un moment.

Pr Lejeune : D'accord !

Pr Baulieu : Bon, je voudrais...

Pr Lejeune : C'est pas correct ça...

Pr Baulieu : ... Je voudrais que nos enfants aient le droit d'avoir une vie heureuse, sans guerre, sans famine. Et je pense que, ici, la science permet aux femmes une certaine maîtrise, mais pas n'importe comment. C'est bien véritablement sous estimer, pour ne pas dire injurier les femmes que de dire : la table de nuit, la moindre petite humeur et hop !

Pr Lejeune : Ce n'est pas une injure...

Pr Baulieu : Je ne considère pas nos compagnes de cette façon. Je n'accepte pas, comme médecin, après en avoir soigné dans les douleurs, et je voudrais qu'elles parlent... Oh, à ce propos, dans les douleurs et après l'aiguille à tricoter comme tu disais, – car j'ai vu des perforations utérines à cause de l'aiguille à tricoter – et le problème qui se pose maintenant c'est de savoir que malheureusement le problème de l'avortement, tu ne l'as pas inventé, moi non plus. Je ne suis pas pour l'avortement, je suis pour le traitement le mieux possible...

Jean-Claude Bourret : Lejeune vous répond parce qu'on a dépassé le temps.

Pr Baulieu : ... Je suis pour soulager la misère humaine.

Pr Lejeune : Alors je voudrais redire... sur un point...

Pr Baulieu : D'ailleurs même Mgr Villot disait qu'après tout, sur un plan médical, c'était très bien.

Pr Lejeune : ... Sur un point, je suis d'accord avec toi, je voudrais que nos enfants ne connaissent pas la guerre. Mais je ne voudrais pas qu'ils connaissent *la guerre chimique*. Je prétends, car c'est la vérité absolue, qu'il s'agit pour la première fois d'un *pesticide contre les petits êtres humains*. C'est la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(opposé à prédication modale*) ; une énonciation* est catégorique* quand elle signifie une inhérence simple du prédicat dans le sujet* (et non modale) ; un syllogisme* est catégorique quand ses prémisses* sont catégoriques et non modales.

Cause : Ce dont une chose dépend dans son être et son devenir : finale, ce en vue de quoi la chose existe ; formelle*, ce qui donne la raison* de l'être de la chose et par quoi nous la connaissons ; matérielle, ce en quoi ou à partir de quoi la chose est faite ; efficiente*, ce à partir de quoi la chose est réalisée ou mue.

Certitude : Adhésion ferme de l'intelligence* à une proposition* en vertu d'une évidence* immédiate ou d'une démonstration*, et qui implique le rejet de sa contradictoire.

Chose (res) : L'un des transcendants, ce terme exprime l'étant (ens) en tant qu'il a une quiddité* ou une essence* et dit proprement qu'un être est toujours quelque chose.

Cogitative : Faculté humaine de juger du bien* et du mal sensible* en rapprochant et comparant les sensations particulières selon qu'elles se conviennent ; appelée aussi raison* particulière, elle préside à la formation de l'expérience*. Voir estimative*, chez l'animal.

Complexe : Son de voix* significatif de plusieurs concepts* composés (ou divisés) effectivement ou virtuellement (*l'homme est blanc, ou homme blanc*). Opposé à incomplexe*.

Composition et division : Lorsqu'elle compare deux concepts* et appréhende une identité ou une conjonction des choses dont ces concepts sont les représentations, l'intelligence* les compose ; sinon elle les divise (*cf.* division*).

Concept : Représentation abstraite et universelle*, dans l'intelligence*, de l'essence* d'une chose.

Conceptualisme : Doctrine* de ceux pour qui rien de réel ne correspond à l'essence* pensée, l'universalité n'existant que dans les représentations intellectuelles. Rouage essentiel de l'idéalisme.

Concupiscible : Appétit qui nous fait tendre au bien* délectable.

Confus(e) (connaissance*) : Opposé à distinct. Un concept* est confus quand il est en puissance* à des distinctions ultérieures. C'est la prédication*, la division* et la définition* qui font sortir de la confusion. « Connaître une chose en laquelle plusieurs sont contenues sans avoir la saisie distincte d'une de ces choses qui y sont contenues, c'est la connaître sous une certaine confusion » (Thomas d'Aquin, Ia, q. 85, a. 3, c.).

Connaissance : Acte* immanent par lequel une puissance* (de connaître) se rend intentionnellement* présente la forme* intelligible* ou sensible* d'une chose.

Conseil : Acte* par lequel l'intelligence* pratique* invente les moyens* d'agir, en les recueillant de la mémoire* et de l'expérience*, la sienne ou les autres, et en délibère avant d'en juger.

Consignifier (ou co-signifier) : Signifier avec, ajouter à sa propre* signification ; le verbe* consignifie (ou co-signifie) le temps*.

Contingent : Ce qui peut ne pas se produire ; en dépendance de la matière* des choses sensibles* (contingence intrinsèque*) ou en dépendance du libre arbitre humain qui peut choisir de faire ou non une chose, d'une manière ou d'une autre (contingence extrinsèque*).

Contradiction : Opposition* absolue, celle de l'affirmation* et de la négation* ; sans intermédiaires.

Contrariété : Opposition* entre les extrêmes d'un même

genre* ; elle possède des intermédiaires si le genre* en possède.

Conversion : Inversion du sujet* et du prédicat* dans une prémisses* dans le respect des règles d'universalité*.

Convertibilité : Propriété de certaines prédictions* : le propre* et la différence* spécifique se convertissent avec l'espèce*. – La définition* parfaite doit être convertible avec le défini.

Criticisme : Courant philosophique qui fait du problème* de la connaissance* le premier à résoudre en philosophie, « préface obligée de la méta-physique » chez Kant. Le risque est grand depuis Descartes de chercher dans l'esprit seul l'explication de la connaissance*, ce qui est présupposer l'idéalisme.

Critique : Partie de la philosophie qui discerne la valeur des diverses formes* de la connaissance* humaine.

D

Déduction : Désigne* une argumentation* (syllogisme*, enthymème*) qui passe de l'universel* au moins universel, par opposition* à un mode inductif qui remonte du singulier* à l'universel (induction*) ou passe d'un singulier à un autre singulier (exemple*).

Définition : Discours* par lequel la raison* exprime distinctement l'essence* d'une chose : la définition est réelle (notion signifiant la quiddité* elle-même). Lorsque le discours* ne vise qu'à exposer ce dont on parle il s'agit d'une définition nominale (notion exposant la signification du nom*, ou notion accidentelle* de la chose nommée).

Démonstration : Argumentation* de type syllogistique mais procédant de prémisses* vraies, par soi et nécessaires*. Elle procure la certitude* de science*. La démonstration la plus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

même le *dici de omni*, principe du syllogisme.

Matière : En logique* on désigne par matière le rapport du prédicat* au sujet* dans une proposition* : rapport nécessaire* ou non, par soi ou par accident*, etc. Ce rapport conditionne le type d'argumentation* utilisée ainsi que le degré de certitude* qu'elle peut atteindre : la science par exemple nécessite une matière nécessaire. Ce n'est que de manière secondaire qu'on entend par là le sujet* d'étude dans une science*.

Mémoire : Faculté de la sensibilité interne qui connaît comme passées les sensations conservées et reproduites par l'imagination.

Métaphore : Emploi d'un mot* en dehors de sa signification propre, en vertu d'un aspect auquel est sensible* l'imagination, et qui peut s'appeler sens figuré. Ne doit pas être confondue avec l'analogie*.

Méthode : Étymologiquement, le « chemin à suivre » ; en philosophie, on parle de mode de procéder : la logique* donne le mode commun à toute démarche rationnelle ; chaque discipline* particulière possède ensuite son mode propre, relatif à son objet. Le mode est soit spéculatif* (en philosophie de la nature* et métaphysique par exemple) soit pratique* (en morale, politique et économique par exemple).

Le mineur – la mineure : Celui des trois termes* du syllogisme* qui est le moins universel* est appelé le mineur ; la prémisse* qui le contient est la mineure.

Modalité – modale : La modalité d'une prédication* est ce qui s'ajoute à sa catégorie : il y en a cinq, les cinq post-prédicaments*. La modalité d'une énonciation* est l'expression du rapport du prédicat* au sujet*, il y en a quatre : le nécessaire*, l'impossible*, le contingent* et le possible*. La modalité d'un syllogisme* provient de ce que

ses prémisses* énoncent l'une des modalités susdites, nécessaire* ou possible* ; la modalité de la conclusion répond alors à des règles précises. La modalité d'un syllogisme provient de ce que ses prémisses énoncent l'une de modalités susdites, nécessaire ou possible ; la modalité de la conclusion répond alors à des règles précises.

Mot : « Chacun des sons ou groupe de sons correspondant à un sens, entre lesquels se distribue le langage » (Robert). Voir vox : son de voix.

Mouvement : L'un des cinq post-prédicaments*. Étudié en philosophie de la nature*, il y est défini par Aristote comme « l'acte* de ce qui est en puissance* en tant même qu'il est en puissance* ». Parmi les changements, il faut distinguer celui qui est accidentel*, mouvement d'un sujet* selon la quantité* (croissance), la qualité* (altération) ou le lieu* (déplacement) ; de celui qui est substantiel : apparition à l'existence* d'un nouveau sujet* (génération) ou sa disparition (corruption).

Moyen terme : Celui des trois termes du syllogisme* qui est intermédiaire dans l'ordre* d'universalité, sujet* du majeur* et prédicat* du mineur*. Cette définition n'est stricte que dans la première figure* du syllogisme* ; dans la deuxième le grand terme jouera le rôle de moyen terme lors de la réduction* ; dans la troisième figure, ce rôle sera tenu par le petit.

Multiple : Se dit d'une énonciation* qui n'est pas une, c'est-à-dire qui ne possède pas une unicité de sens* : par exemple une amphibologie*.

N

Nature : Principe* de mouvement* et de repos intrinsèque* à la

chose dans laquelle il est, premièrement et par soi et non par accident*. La nature se dit de la matière*, de la forme*, de la fin, et fondamentalement de l'essence* comme cause* des opérations* et des propriétés* d'une chose.

Nécessaire : Ce qui ne peut pas ne pas être. Caractère des prémisses* d'une argumentation scientifique et, d'une autre manière, des prédications* essentielles. La conséquence syllogistique est, elle aussi, nécessaire.

Négation – négative : Énonciation une par laquelle on signifie qu'une chose est séparée d'une autre et ne saurait exister en elle. Contradictoire de l'affirmation*.

Nom (ονομα) : En grammaire, l'une des neuf parties du discours* (nom, pronom, article, adjectif, verbe, adverbe, conjonction, préposition, interjection). En logique*, l'une des deux parties de l'énonciation* : son de voix* significatif selon la convention, ne consignant pas le temps*, dont aucune partie n'est significative séparément ; corrélatif du verbe*. Sa fonction propre est la supposition*, il tient la place du sujet* réel dont on affirme ou nie quelque chose.

Nominalisme : Théorie de ceux qui nient que les sons de voix* signifient des concepts* universels* de l'essence* des êtres, concepts que l'intelligence* forme par abstraction* ; ils ne seraient que des termes ou des noms, dont tout le sens* reviendrait à désigner des individus* donnés dans l'expérience*.

Noumène : Terme kantien désignant « l'en soi » des choses, inconnaissable, à la différence* du phénomène*.

Numérique : Différence* entre les individus* d'une espèce ; cette différence permet seulement de les dénombrer.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Syllogisme : Discours* dans lequel certaines choses étant posées (les termes* dans les prémisses*), autre chose (la conclusion) en découle nécessairement du seul fait de ce qui a été posé.

Symbole : À l'origine, deux éléments sans valeur isolée (morceaux d'une poterie cassée, par ex.), mais dont la réunion ou l'ajustement réciproque permet à deux alliés de se faire reconnaître comme tels. Réalité par laquelle se constitue une convention : langage, credo religieux, pacte* social, alliance, loi* de fidélité, convention ; preuve* de reconnaissance mutuelle, le symbole requiert l'adhésion libre à une règle (là où le signal commande un automatisme d'exécution). Les mots* sont des symboles dans leur aptitude à réaliser une communication, opérateurs d'un rapport entre un signifiant et d'autres signifiants ; mais ils sont surtout des signes* car ils réalisent l'union d'un signifiant et d'un signifié.

Synonyme : En grammaire, mot* dont l'idée* exprimée est voisine d'un autre. En logique*, mot* univoque*.

Synthèse : Recomposition du tout* à partir des parties*, quand l'analyse correspond à leur séparation.

Système : Tout* organisé en un réseau d'interdépendance et de relations fonctionnelles. Pour la pensée, il y a un risque de bâtir un système : la logique* ne doit pas précéder la vie ni l'ôter.

T

Tautologie : Proposition* dans laquelle le prédicat*, même sous un autre nom est censé dire la même chose que le sujet*.

Taxis (disposition) : Voir disposition*.

Téléologique : Processus finalisé (de *telos* : fin, en grec). Chez certains penseurs modernes (sociologues, biologistes) la

téléologie réintroduit une certaine forme* de finalité* que le mécanisme et le rationalisme avaient exclue de la nature* ; mais cette téléonomie, ou téléologie, étant dégagée seulement *a posteriori*, elle ne recouvre pas pleinement le sens de la cause* finale, première dans l'intention* et dernière dans l'exécution.

Temps : Comme le dit Aristote, « le nombre du mouvement* selon l'avant et l'après » ; c'est donc une mesure du mouvement dans sa quantité*.

Terme : C'est un mot* analogue où l'on retrouve l'idée de limite :

1) ce en quoi se résout une prémisses*, savoir le prédicat* et le sujet* et qui « limite » un syllogisme* : petit terme*, moyen terme* et grand terme* (voir ces mots) ; 2) vocable « limité » par au moins une définition* (terminologie) ; 3) « limite » d'un processus ou d'un mouvement* : son origine (point de départ) et son aboutissement ou sa fin.

Tout : Ce qui est composé de parties : tout intégral ou matériel ; tout universel* ; tout d'ordre* ; tout potestatif ou potentiel (voir puissance*).

Transcendental (-aux) :

1) (-aux) L'être (ou étant, *ens*) et ce avec quoi il est convertible, la chose (*res*), l'autre (*aliquid*), l'un, le vrai et le bien* ; comme prédicats* ils sont au-delà (transcendent) les dix genres* premiers. Certains ajoutent le beau (la splendeur de la forme, dont la connaissance s'accompagne de plaisir). 2) Sens* moderne (équivoque* du premier) depuis Kant : ce qui est indépendant de l'expérience* et condition *a priori* de l'expérience*.

Tropes : Procédé par lequel un mot* est pris dans le sens* d'un autre, dans son usage rhétorique* et poétique* (voir figure*) : par ex. la métaphore*, la métonymie (on désigne une chose

par le nom d'une autre qui lui est habituellement liée), la synecdoque (on désigne une chose par le nom d'une autre qui lui est logiquement relative), etc.

U

Ubi : 5^e catégorie : tout ce qui dit « où » est le sujet*, en dépendance de son lieu*.

Un – Unité : L'un des transcendants, donc un terme très analogue dont le sens* commun est l'indivisibilité de tout étant.

Universaux : Les cinq prédicables* de Porphyre. Le réalisme* modéré, le réalisme absolu, le nominalisme* et le conceptualisme* (voir ces mots) s'affrontent sur le fait de l'existence*, réelle ou non, des universaux. Cela a favorisé de tout temps les oppositions des philosophes (Porphyre, au III^e siècle après J.-C., en parle déjà dans son *Isagoge*), spécialement au Moyen Age dans ce qu'on a appelé la « querelle des universaux ».

Universel(le) : Pour un concept*, c'est sa puissance* native à exprimer un point de vue commun à plusieurs êtres singulièrement existant, état qui résulte de son caractère abstrait, et donc d'être apte à être prédiqué de plusieurs. Une énonciation* (comme une prémisse*) est universelle quand le prédicat* est affirmé ou nié universellement d'un sujet* universel (tous les, tout, aucun, pas un...).

Univocité – Univoque : Mot* dont la signification est une et la même et ne comporte qu'une définition* pour tous les inférieurs qu'il désigne.

NB : un mot est rarement univoque : la relation* d'univocité se prend donc entre un mot* et les inférieurs qu'il désigne* dans des circonstances précises.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Texte n° 60

Un exemple d'interprétation

Thomas d'Aquin, *Commentaire de I Cor*, III, 5.

Texte n° 61

Le verbe intérieur, cause finale et efficiente du mot, verbe extérieur.

Thomas d'Aquin, *Questions Disputées de la Vérité*, Q. 4, a. 1, Du verbe.

Texte n° 62

La fonction de *suppositio* du nom et les différentes *suppositio*.

Texte n° 63

L'énonciation, seul discours apte à dire le vrai et le faux.

Thomas d'Aquin, *Commentaire du Peri hermeneias*, l. 7, n° 87.

Texte n° 64

Pourquoi faut-il poser des problèmes ?

Thomas d'Aquin, *Commentaire de la Métaphysique*, L. 3, l. 1, n° 338-342.

Texte n° 65

L'opposition des énonciations.

Texte n° 66

Rôle essentiel de la problématique

R Verneaux, *La notion de problème*, Revue philosophique de Louvain, février 1951.

Texte n° 67

Quelques illustrations de la logique de l'énonciation (Verlaine, B. Russel,

M. Heidegger, M. de Robespierre, J. Fabre, J. Derrida).

CHAPITRE 12

Texte n° 68

Prémises fausse conclusion vraie... ?

Roger Verneaux, *Introduction générale et logique*, p. 91.

Texte n° 69

Le principe du syllogisme 1) – Aristote, *Premiers Analytiques*, I, 1, 24 b 28. **2)** – Albert le Grand, *L. I Priorum Analyticorum*, tract. I, caput 7.

Texte n° 70

Compréhension ou extension ? a) – Roger Verneaux, *Introduction générale et logique*, pp. 67-68. **b)** – Jacques Maritain, *Petite Logique*, pp. 209-215.

Texte n° 71

Le principe du syllogisme selon E. Kant

Emmanuel Kant, *Logique*, § 63, Vrin, 1966, p. 134.

Texte n° 72

Les « images » du syllogisme...

Texte n° 73

Mémoriser les syllogismes

Texte n° 74

Règles classiques du syllogisme

Texte n° 75

Verse et controverse sur le syllogisme

Leibniz, Descartes, Kant, V. Cousin, Omnes, J. Stuart Mill.

Texte n° 76

Quelques exemples « techniques »

Texte n° 77

Examen syllogistique de quelques textes

Texte n° 1 : Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1934.

Texte n° 2 : Saint Thomas d'Aquin, *Summa Contra Gentes*, III, 2. trad. Bernier et Correz, Lethielleux.

Texte n° 3 : Marcel Clément, Georges Montaron, *Le socialisme*, Beauchesne.

Texte n° 4 : Max Weber, *Le métier et la vocation d'homme politique (Politik als Beruf)*, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1959.

Texte n° 5 : E. Dahler, *Des bords du Gange aux bords du Jourdain*, Saint-Paul, 1983.

Texte n° 78

Comment corriger – logiquement – François Mitterrand ?

Jacques Faizant, *Le Figaro*, 25/4/1985.

Texte n° 79

Les 14 modes de syllogismes catégoriques

CHAPITRE 13

Texte n° 80

Induction et syllogisme

Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Éthique*, VI, 3, 1148.

Texte n° 81

L'induction chez trois empiristes F. Bacon, John Stuart Mill et B. Russel (Citations et commentaires)

- 1) Francis Bacon (1561-1626), *Novum Organum* (trad. A. Lasalle Éd. Frantin, Dijon).
- 2) John Stuart Mill (1806-1873), *Système de logique inductive et déductive* (1843), (trad. Louis Peisse, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1866 – rééd. Pierre Mardaga, éditeur, 1988)
- 3) Bertrand Russel (1872-1970) *Problèmes de philosophie* (1912).

Texte n° 82

L'expérience décrite par un empiriste

John Stuart Mill, *Système de logique inductive et déductive*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Heidegger, Martin : 167, 170 / 236.
Hélène : 432.
Henri IV : 45 / 401, 428, 444.
Héraclite : 330, 343.
Hergé (George Remy) : 216.
Hésiode : 381,
Hippocrate : 207 / 482.
Hiro-Hito : 206.
Hitler, Adolf : 483.
Hobbes, Thomas : 166 / 462.
Homère : 49 / 379, 381.
Horace : 203.
Hortensius : 428.
Hubert, Élisabeth : 459.
Hughes, R. : 536.
Hugo, Victor : 23, 41, 46 / 83 / 217,
444 / 472.
Hugues de Saint Victor : 325.
Husserl, Edmund : 330.
Huxley, Aldous : 449.
Huyghes, François-Bernard : 449.
Hypéride : 381, 443.

I

Ignace de Loyola (saint) : 452.
Isée de Chalcis : 381, 428, 443.
Isaac, J. (O. P.) : 536.
Isocrate : 380, 381, 400, 428, 428,
432, 443.

J

Jacob : 142.

Jacob, Pierre : 9, 537.
Jason : 434.
Jaures, Jean : 413, 422, 428, 444.
Jawien, Andrzej (K. Wojtyła) : 441.
Jean de Saint-Thomas (Poinsot) :
230 / 248.
Jean de Salisbury : 340.
Jean l'Évangéliste (saint) : 144 /
442.
Jean XXIII (Pape) : 166.
Jean-Paul II (cf. K. Wojtyła) : 10 /
144 / 423, 441, 442, 444 / 459.
Jésus-Christ : 142 / 212, 216 / 277,
415, 436.
Jolivet, Régis : 472.
Joubert, Joseph : 404.
Juvénal, 436.

K

Kant, Emmanuel : 121/ 168 / 250, 258, 266, 269, 271 / 325,
331.
Keaton, Buster : 37.
Kierkegaard, Sören : 62 / 472.
Kipling, Rudyard : 198.
Kotlarczyk : 441.
Krutous, V. P. : 29.

L

La Bruyère, Jean *de* : 22, 24, 38, 47 /
435.
Lachaud, Charles Alexandre : 428,

444.

Lachelier, Jules : 535.

Lacordaire, Henri (o.p.) : 413, 421, 429, 444.

Ladrière, Jean : 157.

Lamartine, Alphonse *de* : 166 / 444.

Lanjuinais, Jean Denis : 428, 444.

Largeault, Jean : 8.

La Rochefoucauld, François *de* : 416, 435 / 471.

Larroumet : 428, 444.

Laurent, Alain : 459.

Lavoisier, Antoine Laurent *de* : 109.

Le Blond, J-M : 533.

Leibniz, Wilhelm Gottfried : 7 / 268, 269, 330, 331.

Legris, Michel : 457.

Lejeune, Jérôme : **150 à 153** / 337 / 449, 465, **480 à 485**.

Lénine, W. I. Oulianov, dit : 28 / 326.

Léonard De Vinci : 472.

Léonidas : 423.

Lesourne, Jacques : 157.

Leucotée : 434.

L'Hopital, Michel *de* : 428, 444.

Libera, Alain *de* : 535.

Linné, Carl *von* : 109.

Livry, Hypolite *de* : 436.

Lizotte, Aline : 533.

Lombroso, Cesare : 472.

Lortat-Jacob, (Pr.) : 337.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- Point Essais, Éd. du Seuil, 1996.
- *Compendium de théologie – Bref résumé de la foi chrétienne*, traduction du R.P. J. Kreit, Collection Docteur Angélique, NEL, Paris, 1985
 - *Commentaire de 1a Seconde Épître aux Corinthiens*, introduction, traduction et notes par A. Charlier, collection Docteur Commun, NEL, Paris, 1979.
 - *Du Royaume (De Regno)*, traduction par D. Sureau, Téqui, 1997.
 - *Exposition sur le De Trinitate de Boèce*, trad. P. Dominique-Marie de Saint Laumer, Faculté libre de Philosophie Comparée, 1999.
 - *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, trad. Y. Pelletier, « [http : //www.fp.ulaval](http://www.fp.ulaval) » ; sinon *In Ethicorum ad Nicomacum Expositio*, Marietti, 1964.

2. Ouvrages sur, ou autour, de la logique aristotélicienne.

Nous nous sommes permis ici des appréciations indicatives.

- J. B. Bossuet, *Logique du Dauphin*, Éd. Universitaires, 1990. (Un peu sommaire et éclectique, mais des points de vue très originaux ; certains fondements sont augustiniens).
- E. Boutroux, *Leçons sur Aristote*, Éd. Universitaires, Paris, 1990. (Par un auteur spiritualiste en réaction contre le scientisme de son époque)
- Cajetan (Thomas de Vio), *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*, Rome, 1934.
- Mgr M. Dionne, *Initiation à la logique – Les Réfutations sophistiques – Les principes de vérité de la logique – La nécessité de la logique en regard de chacune des vertus intellectuelles – Logique et mot – Le problème de l'analogie – Le sujet de la logique* – Cours dactylographiés par ses

élèves, publiés par Institut Apostolique Renaissance, Sainte-Foy, Québec, ou la Société d'études aristotéliennes, Québec.

- J. R. Gallup (sous la dir. de), *Principes de logique*, Faculté de Philosophie de l'Université Laval, Québec, 1990.
- G.-G. Granger, *La Théorie Aristotélienne de la science*, Aubier Montaigne, Paris, 1976.(Notes de lectures très fouillées sur les *Seconds Analytiques* et la science chez Aristote, par un épistémologue et philosophe des sciences.)
- J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, Paris, 1939. (Sur des questions particulières.)
- A. Lizotte, *Traité de l'argumentation*, cours de la Faculté de Philosophie Comparée, Paris, 1989-1991.
- J. Lukasiewicz, *La Syllogistique d'Aristote*, Armand Colin, Paris, 1972. (Interprétée dans la conception de la logique symbolique et mathématique)
- J. Maritain, *Éléments de philosophie, II, La petite logique, l'ordre des concepts*, Téqui, 1963. (La première partie du manuel de logique « thomiste » de toute une génération, au cœur du XX^e siècle ; seul le plan de la « grande logique » a été publié).
- Y. Pelletier, *La dialectique aristotélienne*, Bellarmin, Montréal, 1991. (Excellent, exigeant, sûr, le meilleur actuellement)
- O. Reboul
- *Introduction à la Rhétorique*, PUF, Paris, 1984. (Plus qu'une introduction, c'est une présentation complète de la rhétorique dans une perspective philosophique et non seulement littéraire ou stylistique comme trop souvent et par un philosophe de l'éducation, ce qui n'aurait pas déplu à Aristote.)

– *La Rhétorique*, PUF, 1986. (Par le même auteur mais complémentaire du précédent.)

Jean de Saint Thomas, *Cursus Philosophicus Thomisticus, tome I, ars logica*, Marietti, Turin 1930. (Un manuel qui a joué un grand rôle en son temps, mais aux divisions « scolastiques » trop abondantes ; c’est à lui que l’on doit une division trop exclusive entre logique formelle et logique matérielle).

V. E. Smith, *Éléments de logique*, Centre de psychologie et de pédagogie de Montréal, Ottawa, 1966. (Un manuel très accessible proposant des exercices non corrigés.)

V. Thibaudeau, *Principes de logique. Définition, énonciation, raisonnement*, Presses Universitaires de Laval, collection Zêtêsis, Québec, 2006.

R. Verneaux. (Auteur de référence et qui ne vieillit pas, synthétique, clair, connaissant parfaitement la pensée de saint Thomas qu’il cite abondamment, et qu’il a assumée pour apporter la lumière réaliste dans ce mouvement pendulaire des courants de la philosophie moderne qui oscillent entre scepticisme, idéalisme, empirisme et rationalisme).

– *Introduction générale et logique*, Beauschesne, Paris, 1964.

– *Philosophie de l’homme*, Beauschesne, Paris, 1956.

– *Épistémologie générale ou critique de la connaissance*, Beauschesne, Paris, 1959.

Parmi ses nombreux articles :

– *La notion de problème*, Revue philosophique de Louvain, février 1951

– *Note sur le principe de raison suffisante*, in *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, ouvrage collectif, Desclée de Brouwer.

– *Réflexions sur le principe de causalité*, in *Sciences Ecclésiastiques*, Revue

Philosophique et théologique, vol. XIII, déc. 1961.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- La rhétorique : δύναμις puissance ou faculté, τέχνη art ?
 - Cette définition : un tournant par rapport aux conceptions rhétoriques anciennes
 - « Dans chaque cas » : la rhétorique s'appliquera à tout sujet à condition que celui-ci soit contingent
 - « Propre à la persuasion »

– Plan de la rhétorique

4. Les trois genres

- Le genre délibératif
- L'épidictique
- Le judiciaire
- Un genre particulier, celui des discours religieux

5) L'invention (*heuresis*)

- La persuasion : ce qu'elle est
- La persuasion : comment elle opère
- La recherche des arguments : les lieux propres et les lieux communs
 - Dans le genre délibératif
 - Dans le genre épictique
 - Dans le genre judiciaire
 - Les lieux communs
- Les instruments du *logos* : prouver
 - L'enthymème
 - Définition
 - Les figures
 - En troisième figure
 - L'enthymème, un syllogisme ?
 - L'enthymème s'appuie sur l'expérience
 - L'exemple
- *L'ethos*, ou les preuves tirées de l'orateur : *plaire*
 - « *L'ethos* » qu'est-ce ?

- Les moyens d'inspirer la confiance sont triples :
qualités intellectuelles, morales et de cœur
- Les outils de *l'ethos*
La sagesse pratique
Les qualités morales
La bienveillance et l'amitié
– Le *pathos* : mouvoir
- Mais qu'est-ce qu'une passion ?
- La « logique » des passions
- Le *pathos* est-il manipulateur ?

6. La disposition (*taxis*) des parties du discours

- L'exorde
- La narration – la proposition
- L'argumentation est une confirmation ou une réfutation
- La Périphrase

7. L'élocution (*lexis*)

8. L'action (*hypocrisis*) et la mémoire

9. Conclusion : rhétorique et vérité

Le jugement rhétorique

Le Jugement prudentiel

Texte n° 96 : Le paradoxe de *Corax*

Texte n° 97 : Les genres oratoires

Jean Suberville

Texte n° 98 : Rhétorique et cité

Jean Pierre Vernant

Texte n° 99 : Les lieux communs « dialectiques » en
rhétorique

Aristote

Texte n° 100 : La sagesse populaire et la rhétorique

M. Maloux

Texte n° 101 : Les instruments (lieux) pour susciter l'amitié

Aristote et Dale Carnegie.

Texte n° 102 : Les instruments (lieux) pour susciter les passions, exemples de la crainte et de la confiance
Aristote

Texte n° 103 : Le mystère de la parole

1) *Dialogue de Malinski et K. Wójtyła*

2) Le drame de la parole et du geste, *Andrzej Jawien (K. Wójtyła)*

3) *Jean-Paul II*

Texte 104 : Repères historiques sur la rhétorique et l'éloquence

XVI. La sophistique

1. Paralogismes et sophismes

– Les sophistes, ça existe !

– Les « raisons » d'un sophiste

– Les sophismes comment ça marche ?

– Division des sophismes

2. Sophismes verbaux ou *in dictione*

a. L'équivocité (homonymie) – *Exemple 1 (texte 105) : Réponse de M. E., maire d'une grande ville, au Général C.*

b. L'amphibologie (ou amphibolie) – *Exemple 2 : (Texte 106) – Exemple 3 : (texte 107) St. Thomas*

c & d) – La composition ou la division – *Exemple 4 : (texte 108) Figaro Magazine*

e. L'accentuation – *Exemple 5 : (Texte 109) Michel Legris*

f. La figure du mot – *Exemple 6 (Texte 110) A. Laurent – Exemple 7 (Texte 111) Elizabeth Hubert*

3. Sophismes extra dictionem, ou de pensée

a. L'accident – *Exemple 8 : (Texte 112) T. Hobbes*

b. L'absolu et le relatif – *Exemple 9 : (Texte 113) Épicure*

- c. L'ignorance de la réfutation – *Exemple 10 : (Texte 114)*
J. Lejeune et É. Baulieu – Exemple 10 : (Texte 115)
Bertrand Russel
- d. La pétition de principes – *Exemple 11 : (Texte 116)*
Léon Schwartzberg
- e. Le conséquent – *Exemple 12 : (Texte 117)* *F. Nietzsche*
- f. La fausse cause – *Exemple 13 : (Texte 118)* *Christine Pasquet*
- g. Deux questions en une seule – *Exemple 14 : (Texte 119)* *Guy Sorbet*

Texte n° 120 : Les sophismes sont des « tromperies » !
Thomas d'Aquin

Texte n° 121 : Les 38 stratagèmes de *Schopenhauer*

Texte n° 122 : Dialectique, sophistique, rhétorique et stratagèmes dans un débat

J. Lejeune et É. Baulieu

Texte n° 123 : La Dialectique Selon *Maurice Fouquet*

Glossaire

Liste complète de tous les textes

Index des noms propres

Bibliographie

Plan détaillé