

# PHARES

Vol. XX n° 1 Hiver 2020

Revue philosophique étudiante

*Nous remercions nos partenaires :*

- La Faculté de philosophie de l'Université Laval
- L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- L'Association des chercheur-e-s étudiant-e-s en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- La Société de philosophie du Québec (SPQ)
- La Fondation de l'Université Laval
- L'Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)

Revue *Phares*

Bureau 514

Pavillon Félix-Antoine-Savard

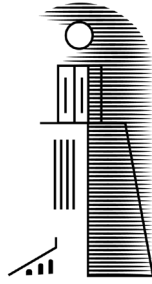
Université Laval, Québec

G1K 7P4

[revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca)

[www.revuephares.com](http://www.revuephares.com)

ISSN 1496-8533



## **P H A R O S**

### **DIRECTION ET RÉDACTION**

Keven Bisson  
Romane Marcotte

### **COMITÉ DE RÉDACTION**

Sandrine Charbonneau  
Flavie Chevalier  
Myriam Côté  
Benjamin Décarie-Daigneault  
Arnaud Dufour  
Benjamin Ganne  
Christophe Hamel  
Alexandre Leduc-Berryman  
Capucine Mercier  
Florence Plamondon-Turcotte  
Dominic Roulx

### **DOSSIER**

**«Interpréter Aristote,  
*De l'interprétation* »**

Dirigé par Claude Lafleur et  
Joanne Carrier,  
Avec la collaboration de  
Violeta Cervera Novo,  
Keven Bisson,  
Romane Marcotte

### **INFOGRAPHE ET LOGO**

Lissa Fabien

L'activité philosophique académique se déploie en grande partie dans les revues spécialisées. Qui plus est, l'écriture d'articles constitue un exercice tout particulièrement formateur au sein d'un parcours universitaire. La revue *Phares* s'inscrit dans cette démarche en offrant aux étudiant.e.s un espace pour publier leurs recherches. La qualité des travaux publiés est assurée par les comités de rédaction de la revue, composés d'étudiant.e.s en philosophie de tous les cycles qui peuvent, par leur implication, se familiariser avec la rigueur du processus de sélection et de correction imposé à un article universitaire. Ainsi, chaque numéro est le fruit d'un travail collectif minutieux, précieux pour la formation de tous ceux et celles qui s'y sont investi.e.s et, nous l'espérons, pour ceux et celles qui en feront la lecture.

Le contenu de la revue se compose de trois types de contributions. Dans la section *DOSSIER*, les publications sont centrées autour un thème et font généralement état des recherches des étudiant.e.s de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval. Dans la section *VARIA* de la revue, les publications présentent des travaux rédigés par des étudiant.e.s de tous les cycles universitaires et d'affiliation institutionnelles diverses. Leurs thèmes varient et sont laissés au choix des auteurs et autrices. Dans la section *RÉPLIQUE*, les publications se présentent comme une réponse à un des articles de nos précédents numéros. Nous espérons que vous trouverez au sein de ces deux ou trois sections de quoi satisfaire votre curiosité philosophique !

Cette année, *Phares* fête les vingt ans de son premier lancement. Pour souligner la pérennité de la revue, notre infographiste, Lissa Fabien, a créé un tout nouveau logo représentant le phare d'Alexandrie. Ce symbole millénaire de la connaissance rappelle les débuts de la philosophie occidentale, invitant à l'examen ou la poursuite de cette tradition comme à son élargissement et sa critique.

Si vous souhaitez participer à la continuité de ce projet, nous vous invitons à soumettre un article pour les sections *VARIA* ou *RÉPLIQUE* de nos prochains numéros. Restez à l'affût de nos appels de textes !

Nous vous invitons à consulter notre site Internet ([www.revuephares.com](http://www.revuephares.com)), où vous aurez accès à tous les volumes publiés par *Phares*. Vous y trouverez également la politique éditoriale de la revue, qui saura vous guider dans la soumission d'un article.

Bonne lecture !

# Table des matières

## **Dossier : Interpréter De l'interprétation d'Aristote**

Dossier thématique dirigé par Claude Lafleur et Joanne Carrier, avec la collaboration de Violeta Cervera Novo.

- 9 Présentation — Interpréter Aristote, *De l'interprétation*  
Contexte et survol d'une variété d'approches  
CLAUDE LAFLEUR
- 21 Critique de la lecture unilatérale de C. W. A. Whitaker du traité *De l'interprétation*, à partir d'une étude des relations entre le logos *apophantikos*, la contradiction et la syllogistique  
EMMA COUTURIER
- 41 Les prédicats à plusieurs places dans le traité *De l'interprétation* d'Aristote  
FLORENCE TURCOTTE PLAMONDON
- 57 La négation interne dans le *De Interpretatione* d'Aristote – Une lecture approfondie du commentaire de C. W. A. Whitaker  
RHEA LUCREZIA EHRISMANN
- 75 Forme logique et force argumentative du raisonnement anti-fataliste dans le chapitre 9 du traité *De l'interprétation*  
VIKTOR TOUCHETTE LABEL
- 92 L'exégèse médiévale du traité *De l'interprétation* : « signification générale » et « signification spéciale » dans les Points communs de logique (XIII<sup>e</sup> siècle)  
VIOLETA CERVERA NOVO

## **Varia**

- 118 Une confusion sur le syllogisme aristotélicien chez Jonathan Barnes  
PIERRE-LUC SIMARD
- 134 La nécessité de l'agressivité dialogique  
LAURENCE GODIN-TREMBLAY
- 152 La vérité comme rectitude des mots dans le *Commentaire sur le Cratyle* du néoplatonicien Proclus  
DAVID VACHON
- 172 Téléologie et causes finales chez Leibniz et chez Kant : une approche comparative  
PATRICE LAVERGNE
- 196 La chair du monde vue par Luce Irigaray et Judith Butler : portée éthique de l'ontologie du *Visible et de l'invisible*  
CAPUCINE MERCIER
- 214 Typologie du discours politique : l'apport de la tradition rhétorique  
MAXIME HUOT-COUTURE



***Dossier :***

Interpréter Aristote, *De l'interprétation*





# Présentation –Interpréter Aristote, *De l'interprétation.* Contexte et survol d'une variété d'approches

CLAUDE LAFLEUR, *Université Laval*

Le traité *De l'interprétation* (*Peri hermeneias*, *De Interpretatione*) a été traditionnellement considéré, depuis la fin de l'Antiquité, comme le deuxième ouvrage de ce que l'on appelle – traditionnellement aussi – l'« *Organon* » d'Aristote, c'est-à-dire le corpus « instrumental » regroupant les écrits aristotéliens de « logique » (un autre terme dont l'acception courante, disciplinaire, est postérieure au Stagirite lui-même). Dans cet ensemble, censément, les *Catégories* portent sur les éléments (antérieurs, en eux-mêmes, au vrai et au faux) qui, dans le traité *De l'interprétation*, se combinent en énonciations ou propositions (susceptibles, elles, d'être vraies ou fausses), dont les *Premiers analytiques* enseignent formellement l'agencement en syllogismes, desquels les *Seconds analytiques* présentent la version, proprement scientifique, la plus parfaite (des raisonnements, sans faille argumentative, partant de prémisses nécessaires et aboutissant ainsi à des conclusions aussi apodictiques). Dans cette perspective, quant aux syllogismes, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* en offrent les versions, respectivement, dialectiques (des raisonnements, argumentativement corrects, partant de prémisses simplement vraisemblables et aboutissant de la sorte à des conclusions uniquement probables) et sophistiques (des raisonnements fallacieux partant de prémisses vraisemblables seulement en apparence et aboutissant *ipso facto* à des conclusions forcément erronées). Une certaine conception, tardo-antique et médiévale (cette dernière d'abord arabe), d'un *Organon* élargi, qui enrôle en outre la *Rhétorique* et la *Poétique*, envisage également des raisonnements rhétoriques ou poétiques, destinés à agir sur l'émotion ou l'imagination. Dans

la même veine traditionnelle, le *De Interpretatione* serait ainsi intitulé parce qu'il porterait sur la proposition déclarative, laquelle constituerait l'interprétation linguistique des concepts dans l'âme, ces derniers étant eux-mêmes les similitudes ou images mentales des choses.

Ce sont ces vues classiques que les cinq articles qui constituent le présent dossier entendent diversement interroger en (ré)interprétant le *De Interpretatione*, soit en lui-même, soit à travers sa perspective herméneutique médiévale — cinq articles, il faut le noter, sélectivement issus des deux occurrences (hiver 2014 et automne 2018) du séminaire PHI-7005 *Études en philosophie médiévale (Interpréter le traité De l'interprétation)*.

Le premier article – signé par Emma Couturier et intitulé « Critique de la lecture unilatérale de C. W. A. Whitaker du traité *De l'interprétation*, à partir d'une étude des relations entre le *logos apophantikos*, la contradiction et la syllogistique » – nuance (fortement) la thèse centrale d'un ouvrage important qui a été présenté et discuté en entier lors des séminaires<sup>1</sup>. Selon Whitaker, l'unité du traité *De l'interprétation* réside dans son enquête systématique sur la Règle des Paires de Contradictaires (= RPC : « Dans chaque paire contradictoire de propositions, une proposition est vraie et l'autre fausse »), une enquête qui inclut les exceptions à cette règle et vise à guider la pratique du dialecticien telle que décrite dans les *Topiques*, particulièrement dans son livre VIII, dans lequel les rôles respectifs du questionneur et du répondeur sont décrits. Sans affirmer que le lien entre le traité *De l'interprétation* et les *Analytiques* est aussi « organique » que la conception traditionnelle de l'*Organon* le voulait, l'auteure montre bien, à la suite de Michel Crubellier<sup>2</sup>, qu'un lien théorique existe indéniablement entre les deux. À travers une analyse mettant en avant que le verbe « être » a un rôle prédicatif généralisé, l'auteure revient ainsi à la thèse, qui était déjà celle d'Ammonius et de Boèce, selon laquelle le sujet du *De Interpretatione* est le discours énonciatif (*logos apophantikos, oratio enuntiativa*). Déclassée comme sujet principal du traité *De l'interprétation*, la RPC n'en demeure pas moins dans cette approche renouvelée un outil nécessaire au maniement du discours

déclaratif, autant, sinon plus, dans le registre syllogistique (*alias* logique) que dialectique. Un des moments forts de la démonstration est d'ailleurs la suggestion que la RPC, en tant qu'assimilable à la « Loi de l'alternative » formulée par Robert Blanché<sup>3</sup>, synthétiserait les principes, voisins mais subalternés, que sont ceux de la non-contradiction (« deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps »), du tiers-exclu (« deux propositions contradictoires ne peuvent être normalement fausses en même temps ») et de la bivalence (se limitant à déclarer « qu'une proposition est nécessairement soit vraie soit fausse, sans jamais faire état d'un couple de contradictoires »).

Florence Turcotte Plamondon, l'auteure du second article – « Les prédicats à plusieurs places dans le traité *De l'interprétation* d'Aristote » –, endosse, pour sa part, la thèse whitakérienne selon laquelle l'unité du traité *De l'interprétation* se comprend à partir de la contradiction étudiée en vue de la pratique dialectique. Or, elle trouve justement dans cette thèse de quoi remettre en cause une sévère critique – dans la lignée de Boole, Peirce, Frege et surtout Russell – adressée assez récemment par Peter Thomas Geach à la théorie des propositions de ce traité aristotélicien<sup>4</sup>. Ladite critique concerne les prédicats à deux ou plusieurs places, nécessaires pour rendre compte du langage courant, mais que Geach juge absents de la doctrine propositionnelle du *De Interpretatione* : une absence que l'auteure de l'article vérifie méthodiquement, tableaux à l'appui, en fournissant la liste complète des énonciations utilisées en guise d'exemples par le Stagirite. Malgré cette absence attestée de prédicats à plusieurs places, l'article souligne que « si l'on se fonde sur l'interprétation de Whitaker, la critique de Geach s'appuie sur la supposition d'un dessein étranger à l'entreprise du traité *De l'interprétation* » : « puisque Aristote n'écrivait pas un traité de logique, il n'avait pas l'obligation d'inclure tous les énoncés possibles, mais seulement ceux qui étaient pertinents à l'exercice de la dialectique ». Cela dit, comme nous ne connaissons pas bien le détail concret de ce qu'était à l'Académie ou au Lycée une joute dialectique, il n'est pas certain que

les propositions contenant des prédicats à deux places aient toujours été exclues des exercices dialectiques. Théoriquement, on aurait pu utiliser de telles propositions et, si cela se faisait effectivement, alors Aristote, qui avait songé ailleurs à la possibilité de propositions avec des prédicats à deux places, prêterait à nouveau flanc à la critique de Geach en n'en ayant pas traité dans le *De Interpretatione*.

Dans le troisième article, « La négation interne dans le *De Interpretatione* d'Aristote – Une lecture approfondie du commentaire de C. W. A. Whitaker », Rhea Lucrezia Ehrismann se penche sur un élément clé des paires de propositions contradictoires présentées avec leur règle au chapitre 6 du traité *De l'interprétation*, puis étudiées en leurs exceptions aux chapitres 7-9 et développées pleinement aux chapitres 10-14. En réalité, la négation est en vedette dès le chapitre 1, où l'addition d'« être » ou de « ne pas être » à un nom ou un verbe est requise pour franchir le seuil d'apparition du vrai et du faux, de même qu'aux chapitres 2 et 3, dans lesquels on apprend que, préfixés négativement, un nom ou un verbe perdent leur plein statut et sont réduits aux qualificatifs de « nom indéfini » ou de « verbe indéfini » (quoique, même ainsi, leur rôle soit destiné à être ultérieurement revalorisé dans le traité). L'auteure de l'article rappelle l'insistance de Whitaker sur le fait que, chez Aristote (pour des raisons proprement métaphysiques), la négation est interne à la proposition et non pas externe comme dans le calcul propositionnel de Bertrand Russell. Tout en attribuant à ce dernier une influence sur la façon dont Whitaker décrit la négation interne chez Aristote, l'auteure souligne à juste titre que les exceptions à la règle des paires de contradictoires énumérées aux chapitres 7, 8 et 9 du *De Interpretatione* ne peuvent exister comme telles que dans la perspective d'une logique propositionnelle avec négation interne — aucune exception à la RPC n'étant possible dans le calcul propositionnel, car, avec négation externe, de manière universelle toute proposition affirmative est fautive si la proposition négative qui la contredit est vraie, et vice versa. Une position qui, dans une contribution par ailleurs bien informée de l'érudition allemande, s'accorde parfaitement aux observations perspicaces de Whitaker.

Le quatrième article – intitulé « Forme logique et force argumentative du raisonnement anti-fataliste dans le chapitre 9 du traité *De l'interprétation* » – permet à Viktor Touchette Lebel d'aborder le chapitre le plus philosophiquement célèbre, avec le chapitre 1, du traité d'Aristote en question. Ce chapitre 9 culmine avec l'exemple notoire de la bataille navale – qui ou bien aura lieu ou bien n'aura pas lieu demain – pour illustrer, dans une perspective anti-fataliste, qu'il n'est pas nécessaire que de deux propositions contradictoires relatives à des futurs contingents singuliers, l'une soit vraie et l'autre fausse (de manière déterminée). Cette culmination du chapitre 9 correspond certes à la troisième (et dernière) exception à la règle des paires de contradictoires formulée dans le *De Interpretatione* (les deux autres exceptions ayant été identifiées aux chapitres 7 et 8). C'est dans ce contexte bien mis en lumière par l'ouvrage de Whitaker que l'auteur de l'article se questionne sur la nature du très dense exposé d'Aristote dans ce chapitre 9. Parmi les formes argumentatives reconnues dans le corpus aristotélicien, l'auteur de l'article en retient trois comme pertinentes et les caractérise principalement selon la force hiérarchisée de leurs prémisses : l'apodictique (dont les prémisses sont évidentes par soi), la didactique (dont les prémisses ne sont pas évidentes par soi, mais seulement par hypothèse) et la dialectique (dont les prémisses ne sont pas évidentes par soi, mais seulement acceptées de manière générale). Or l'examen du raisonnement anti-fataliste du chapitre 9 révèle que les prémisses sur lesquelles il s'appuie ne sont ni des prémisses évidentes par soi ni des prémisses généralement acceptées. Les prémisses du raisonnement anti-fataliste seraient donc évidentes seulement par hypothèse — des prémisses, à consonance souvent métaphysique, telles « la nécessité de l'être lorsqu'il est instancié » = NéÊt ; « l'homogénéité de la nécessité dans le temps » = HoTeNé ; « la correspondance du réel avec la vérité » = CRV ; « l'ouverture du réel » = OuRé. Par conséquent, la force de ce raisonnement anti-fataliste se situerait entre celle de la forme argumentative apodictique et celle de la forme argumentative proprement dialectique. En somme, l'intention d'Aristote dans le traité *De l'interprétation* serait de fournir « une exposition pédagogique des règles de l'utilisation

des paires de contradictoires, que ce soit pour la dialectique ou pour les syllogismes scientifiques ». Cet avis informé de l'auteur de l'article est très intéressant, car il s'harmonise à la fois avec le lien dialectique qu'affirme Whitaker et le lien syllogistique qu'avance Crubellier (ce dernier point de vue étant aussi soutenu, avec un argumentaire original, par l'article d'Emma Couturier ouvrant ce dossier).

Avec le cinquième article (clôture ce dossier) – « *L'exégèse médiévale du traité De l'interprétation* : « signification générale » et « signification spéciale » dans les *Points communs de logique* (XIII<sup>e</sup> siècle) » –, Violeta Cervera Novo signe une contribution relative à un aspect bien particulier de l'herméneutique médiévale du *De Interpretatione* d'Aristote. Le texte mentionné par le titre de l'article renvoie aux *Communia logice*, une de ces collections de questions datant du XIII<sup>e</sup> siècle et vraisemblablement compilées pour permettre aux étudiants de la Faculté des arts, sans doute d'abord à l'Université de Paris, de préparer leurs examens (essentiellement oraux, voire dialectiques) en vue de l'obtention de la licence. La version parisienne de ces Points communs de logique se limite à la « Vieille Logique » (*Vetus Logica*), c'est-à-dire à la partie du corpus disciplinaire d'abord entrée dans l'usage scolaire, à savoir : les *Catégories* et le traité *De l'interprétation* d'Aristote, l'Anonyme *Livre des six principes* (un traité datant du XII<sup>e</sup> siècle et ayant pour but d'étudier en détail les six dernières des dix catégories abordées rapidement dans les *Catégories* d'Aristote), ainsi que les *Topiques* et le traité *De la division* de Boèce — la version salmantine de ce recueil (ainsi nommée d'après la ville de Salamanque, en Espagne, où le manuscrit est conservé à la bibliothèque universitaire) contient également la « Nouvelle Logique » (*Nova Logica*), surtout étudiée à partir du XIII<sup>e</sup> siècle et comprenant le reste de l'*Organon* d'Aristote, à savoir : les *Premiers analytiques*, les *Seconds analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*. Le couple de notions étudiées par l'auteur de l'article – « signification générale » (*significatio generalis*) et « signification spéciale » (*significatio specialis*) – se rattache à un concept apparu au XII<sup>e</sup> siècle, celui de « mode de signifier » (*modus significandi*), qui, dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, sera intégré à un trio

conceptuel, emblématique des grammairiens modistes, avec le « mode d'être » (*modus essendi*) et le « mode d'intelliger » (*modus intelligendi*). Quant au tandem notionnel « signification générale » et « signification spéciale » lui-même, il est notable que, dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle au moins, sa principale fonction ait été de servir à distinguer le point de vue du grammairien et celui du logicien sur plusieurs éléments clés du *De Interpretatione* : le discours (*oratio*), le nom (*nomen*), le verbe (*verbum*), le nom indéfini (*nomen infinitum*) et le verbe indéfini (*verbum infinitum*). Cette fonction remarquable s'explique sans doute par le fait que la grammaire et, surtout, la logique occupaient une place centrale dans l'enseignement universitaire donné à la Faculté des arts. Les Points communs – tant parisiens que salmantins – reflètent bien ce phénomène, eux qui contiennent à la fois des questions sur le corpus grammatical et sur le corpus logique alors au programme des études. L'auteur de l'article met bien en évidence que les questions des *Points communs de logique* mentionnant la « signification générale » et la « signification spéciale » en traitent toutefois de manière assez schématique et souvent obscure, plus en tout cas que les commentaires de l'époque sur le *De Interpretatione*. On pourrait expliquer cette différence par le caractère plus pédagogique de ces commentaires littéraux reproduisant l'ensemble de la structure même des cours professés, alors que les recueils formés quasi exclusivement de questions se limiteraient à saisir presque sur le vif les moments dialectiques de l'enseignement, parce que analogues aux épreuves du même genre que constituaient les examens. Comme le conclut l'article, d'autres comparaisons entre les recueils de questions et les commentaires seraient certes fort éclairantes à ce sujet.

L'ensemble de ce dossier offre assurément diverses vues stimulantes sur le traité *De l'interprétation* d'Aristote. Il en ressort que l'ouvrage que Whitaker a consacré au *De Interpretatione* est capital, même si la thèse du lien pour ainsi dire exclusif entre ce traité et les *Topiques* doit être nuancée dans le sens d'un lien au moins égal sinon supérieur avec les *Analytiques* d'Aristote. L'apport whitakérien indéniable concerne l'unité du *De Interpretatione*. Whitaker souligne en effet que les chapitres 1-5 du traité présentent

systématiquement chacun des éléments requis pour parvenir à formuler la règle des paires de contradictoires (RPC) au chapitre 6 : chapitre 1. Mots écrits et mots oraux (tous deux conventionnels), concepts (naturels) et réalités (égales pour tous), avec précision du seuil d'apparition du vrai et du faux dans le langage selon l'adéquation ou non avec la réalité ; chapitre 2. Définition du nom simple et composé (au sens plein, puis du nom au sens amoindri de nom indéfini) ; chapitre 3. Définition du verbe (au sens plein, puis au sens amoindri de verbe indéfini) ; chapitre 4. Définition du discours énonciatif (versus les formes non énonciatives du discours, comme la prière) ; chapitre 5. Discours énonciatif simple et composé. Whitaker montre ensuite qu'après la formulation, au chapitre 6, de la RPC (dans la lettre du texte : « à toute affirmation correspond une négation qui lui est opposée, et [...] à toute négation correspond une affirmation opposée. Appelons contradiction l'ensemble de l'affirmation et de la négation<sup>5</sup> »), Aristote identifie en séquence trois exceptions à cette règle : chapitre 7. Les propositions universelles non prises universellement ; chapitre 8. Les propositions à termes ambigus ; chapitre 9. Les propositions sur des futurs contingents. Une fois ces exceptions mises au jour, Whitaker explique comment la théorie positive des paires de contradictoires se poursuit jusqu'à la fin du traité : chapitres 10 et 11. Les déductions immédiates entre propositions, incluant les écueils à éviter ; chapitres 12 et 13. Le cas des propositions modales ; chapitre 14. Les propositions contradictoires saisies non plus seulement sur le plan langagier, mais sur le plan, conceptuel, de la psyché même, fût-elle opinative (ce qui achève la boucle de l'enquête par un retour sur l'un des registres décrits au chapitre 1 et qui deviendra chez Ockham, au XIV<sup>e</sup> siècle, un des éléments du « triangle sémiotique »).

Dans ces conditions, l'unité du *De Interpretatione* demeure inaltérée qu'on lui attribue comme sujet d'étude les paires de contradictoires, comme le soutient Whitaker, ou bien les propositions énonciatives (contradictaires), comme l'affirmaient dès la fin de l'Antiquité Ammonius et Boèce (position ici renouvelée par une contribution). La totalité du traité se voit ainsi reconnaître une réelle valeur, et non plus uniquement ses « oasis philosophiques » réputées



que sont le chapitre 1 (dont la doctrine des mots, des concepts et des choses n'a pas ici été approfondie sémantiquement, bien qu'elle l'ait été ontologiquement) et le chapitre 9 (pour lequel ce dossier offre, avec sagacité, une évaluation originale de la forme et de la force de son argumentation anti-fataliste). Ironiquement, c'est d'ailleurs, si l'on accepte la thèse whitakérienne, une fausse lecture du chapitre 9 qui, au début du XX<sup>e</sup> siècle, a inspiré à Jan Łukasiewicz la première de ses logiques multivalentes<sup>6</sup> (alors que l'ensemble du *De Interpretatione* supposerait, comme un article le rappelle, le principe de bivalence, de même que ceux de non-contradiction et de tiers-exclu). On a pu également remarquer que les chapitres modaux du traité *De l'interprétation* (les chapitres 12-13, en l'occurrence) posent « les premiers jalons » de ce type de logique, même si « le premier système contemporain de logique modale construit par C.I. Lewis entre 1912 et 1918 a été élaboré dans la perspective des paradoxes de l'implication matérielle » du calcul propositionnel, « et non pas dans un cadre qui évoque en quoi que ce soit les questions disputées dans le *De Interpretatione* <sup>7</sup> ».

On peut, revenant à l'optique de Whitaker, considérer que le lien avec la dialectique annule la critique, inspirée par le calcul propositionnel, reprochant au traité *De l'interprétation* de ne pas théoriser les prédicats à deux places (une critique inepte si – et seulement si, a-t-il été stipulé – l'intention du traité est une joute dialectique où ce type de prédicats ne figure pas, ce qui n'est toutefois pas certain historiquement). Par ailleurs, que le sujet du *De Interpretatione* soit les énoncés pris absolument ou plus particulièrement les énoncés contradictoires, la négation, sur laquelle une contribution se penche ici, demeure toujours un enjeu aussi crucial.

Même avant la nouvelle compréhension de l'unité du *De Interpretatione*, ce dernier n'était pas apprécié que pour ses deux oasis philosophiques. Linguistes et grammairiens prenaient aussi grand plaisir à visiter le traité en ciblant surtout ses chapitres 2-4 sur le nom, le verbe et le discours. Cette sensibilité pour ces chapitres se retrouve déjà, comme un article le met justement en lumière, chez les maîtres ès arts du XIII<sup>e</sup> siècle, spécialistes à la fois de la grammaire et

de la logique, dont ils cherchaient à départager épistémologiquement les points de vue grâce à la distinction entre « signification générale » et « signification spéciale ».

Les deux éditions du séminaire PHI-7005 Études en philosophie médiévale (*Interpréter le traité De l'interprétation*) auraient pu, si le renouement des contacts avait été possible et si le temps de la révision l'avait permis, donner lieu ici à la publication de plusieurs autres intéressants articles. L'édition de 2014 a toutefois été le terreau d'où a germé un article (comprenant traduction et commentaire) publié dès 2015 sur l'unité non pas de l'ensemble du traité *De l'interprétation*, mais sur celle de son remarquable chapitre terminal, le quatorzième, portant sur les opinions contradictoires<sup>8</sup>.

Voilà certes, dans ce numéro de Phares et son prodrome, une belle série d'approches, synchroniques et diachroniques, d'un texte phare autant que séminal de l'aristotélisme, puisque, dès sa célèbre origine, il programmait pour ainsi dire son épanouissement et même son dépassement dans la longue durée. Voici ce qu'il reste à souhaiter : que la lecture attentive du dossier consacré à ce texte fondateur procure une jouissance intellectuelle à la fois dialectique et analytique, voire linguistico-sémantique et métaphysique !

- 
1. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione*. Contradiction and Dialectic, Oxford, Clarendon Press, coll. Oxford Aristotle Studies, 2002.
  2. Michel Crubellier, « L'unité de l'*Organon* », dans J. Brumberg-Chaumont (dir.), *Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, Tournai, Brepols, coll. Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales 37, 2013, p. 37-62.
  3. Robert Blanché, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 2002 (1970), p. 41-42.
  4. Peter T. Geach, « A History of the Corruption of Logic », dans *Id.*, *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 44-61.
  5. Aristote, *De l'interprétation*, chapitre 6, dans Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation (Organon I-II)*, introduction générale de Pierre Pellegrin, présentations et traductions par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2007, p. 275.

6. Cf. Jean-Baptiste Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non classique », dans S. Husson, *Interpréter le De Interpretatione*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2009, p. 177-185 (« Logique trivalente et futurs contingents »), 185-189 (« Logique plurivalente et logique modale ») et 190-192 (« L'abandon de la logique trivalente et le "paradoxe aristotélicien" »)
7. *Ibid.*, p. 175-176.
8. Maxime Vachon, « L'unité du dernier chapitre du *Peri hermeneias* : traduction et commentaire d'Aristote, *De l'interprétation*, 14 », *Laval théologique et philosophique*, 71, 2 (2015), p. 305-320. Concernant l'interprétation médiévale du chapitre 9 du *De interpretatione*, avec l'édition et la traduction de l'important commentaire du maître ès arts Nicolas de Paris (XIII<sup>e</sup> siècle) sur ce traité, voir aussi : Maxime Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis)*, Rationes super libro Peryarmenias (*manuscrit Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3011, folios 21vb-34vb*) : sa contribution pour la lecture du chapitre 9 du traité *De l'interprétation d'Aristote*, thèse de doctorat, Université Laval, Faculté de Philosophie, Québec, 2018.



# Critique de la lecture unilatérale de C. W. A. Whitaker du traité *De l'interprétation*, à partir d'une étude des relations entre le logos apophantikos, la contradiction et la syllogistique

EMMA COUTURIER, *Université Bordeaux Montaigne*

RÉSUMÉ : La visée du traité *De l'interprétation* demeure encore mystérieuse. En insistant sur la place occupée par la notion de contradiction dans l'ensemble de l'ouvrage, C. W. A. Whitaker propose de lire ce dernier sous l'unique prisme dialectique. Cette perspective de lecture prend appui sur le fait que la règle des paires de contradictoires exposée par Aristote semble être l'outil dont la connaissance est des plus nécessaires pour mener à bien une joute oratoire. Par là même, ce penseur fait table rase des interprétations traditionnelles, qui concevaient cet ouvrage comme une prémisse aux œuvres portant sur la science démonstrative et la syllogistique. Ce travail a pour but d'évaluer cette nouvelle lecture, et d'en proposer un assouplissement en cherchant à mettre en avant le fait que la contradiction, non loin de constituer la fin même de l'écrit, est un instrument nécessaire à l'établissement d'un *logos apophantikos*, utile tant au dialecticien qu'au logicien.

## *Introduction*

Traditionnellement conçu comme le second livre de l'*Organon*, le traité *De l'interprétation* reste néanmoins un ouvrage dont le dessein principal demeure quelque peu mystérieux. Les commentateurs s'accordent à reconnaître que le titre de ce traité est le résultat d'une attribution postérieure à Aristote, pour la raison principale qu'il n'est nullement fait état d'un traité formulé sous ce titre dans un quelconque ouvrage du Stagirite. Toutefois, il semble faire l'unanimité, à l'exception des considérations d'Andronicos

de Rhodes, que cet écrit provient de la plume de ce penseur. Le thème principal de l'ouvrage a suscité de nombreuses discussions, notamment en raison du fait qu'à la différence des autres traités dits de logique, le premier chapitre ne précise ni l'objet ni la progression que suivra Aristote au fil des pages ; de plus, ce traité reste énigmatique quant à l'apport pédagogique et philosophique qu'il est censé fournir pour une lecture suivie d'un autre ouvrage de l'*Organon*. Ainsi, en tentant de définir la raison d'être de cet écrit, les commentateurs l'ont tour à tour situé entre les *Catégories* et les *Premiers Analytiques*, ou bien entre les *Catégories* et les *Topiques*, ou encore, et ce sera la voie privilégiée par C. W. A. Whitaker, en relation plus étroite avec les *Topiques* et les *Réfutations Sophistiques*. Si l'on considère que le traité suit directement les *Catégories*, l'interprétation que l'on donne de celui-ci se rapproche généralement d'une étude approfondie des propositions, qui vient prolonger l'analyse des termes proposée dans l'ouvrage précédent. Ainsi, l'examen des propositions constituerait une clé d'entrée précieuse dans le système aristotélicien de la science démonstrative, autrement dit dans le domaine de la syllogistique mis en exergue par les *Analytiques*. En revanche, si l'on choisit de rapprocher cet écrit des *Topiques* ou des *Réfutations Sophistiques*, la lecture que l'on adoptera revêtira certainement un aspect plus dialectique. Dans ces divers choix d'interprétation, la lumière est faite sur la proposition déclarative qui est susceptible d'être vraie ou fautive, et à laquelle il est possible d'adjoindre une modalité pour caractériser le jugement de vérité. Cependant, en privilégiant comme objet du traité la constitution et l'usage des propositions, certains passages apparaissent obscurs. C'est le cas du chapitre 9, nuisant ainsi à l'unité du traité.

Whitaker propose une lecture plus cohérente du traité en insistant notamment sur le rôle joué par les paires de contradictoires. Son interprétation consiste à faire de celles-ci le but de l'ouvrage, dans la mesure où elles doivent être entendues comme exemplifiant la règle fondamentale de tout débat dialectique. Cela le conduit alors à affirmer que le traité *De l'interprétation* a un usage uniquement dialectique, et ne doit plus être considéré comme le second traité de l'*Organon*, car la règle des paires de contradictoires n'est pas

essentielle à la syllogistique, au contraire de la dialectique. Une telle lecture semble faire définitivement table rase des interprétations traditionnelles. Ce renversement est-il pleinement justifié ? La question qui guidera notre article est la suivante : l'usage important de la contradiction dans le traité *De l'interprétation* nous conduit-il inévitablement à lire ce dernier comme ayant une visée uniquement dialectique ?

Notre but sera ici de nuancer la lecture unilatérale de Whitaker et d'élargir la portée de cet ouvrage. Pour cela nous établirons, à partir d'une analyse du rôle joué par le verbe *être* au sein de ce traité, que son objet d'étude est en réalité le *logos apophantikos*. Cela nous conduira à déclarer que la contradiction doit être entendue comme étant au service de ce langage, dans la mesure où elle lui permet d'établir des énoncés exclusivement et nécessairement vrais ou faux capables de rendre compte de l'expérience que nous faisons de la réalité et d'ainsi constituer le point de départ de toute démonstration scientifique. Nous étudierons ensuite les différents rapports entre le *logos apophantikos*, la syllogistique et la contradiction, afin de démontrer que l'usage de cette dernière dans le traité *De l'interprétation* ne nous oblige pas à lire celui-ci sous l'unique prisme de la dialectique.

### *1. Les apports de Whitaker quant au rôle de la contradiction dans le traité De l'interprétation*

L'originalité de C. W. A. Whitaker est d'offrir une lecture du traité plus englobante qui rende également compte de la cohérence de l'ouvrage. Il propose en effet de lire cet écrit comme faisant état de ce qu'il nomme la règle des paires de contradictoires et de ses diverses exceptions. Selon cet auteur, ces paires de contradictoires sont constitutives de la joute dialectique. Par dialectique, il faut entendre un débat entre deux protagonistes qui porte sur une thèse soutenue par un répondant, que le questionneur va s'efforcer de rendre caduque. La réfutation constitue le propre de la dialectique, et pour que celle-ci soit effective, c'est-à-dire pour que le questionneur parvienne à faire admettre au répondant la thèse contradictoire de celle qu'il soutenait au début du débat, le questionnant doit sans cesse poser des questions qui mettent en avant un couple de contradictoires

et exige que l'un de ses membres soit établi comme vrai. Cependant, certaines paires de contradictoires<sup>1</sup> ne respectent pas la répartition stricte entre la vérité et la fausseté, et doivent être évitées en dialectique, car les questions qui en font état ne pourront pas obtenir de réponse. Ces exceptions sont étudiées dans les chapitres 7, 8 et 9. Le chapitre 6 constitue le tournant décisif du traité, car il conclut la partie introductive qui se rapportait à la formation des assertions, et établit désormais une définition de la contradiction :

Il s'ensuit clairement qu'à toute affirmation correspond une négation qui lui est opposée, et qu'à toute négation correspond une affirmation opposée. Appelons contradiction l'ensemble de l'affirmation et de la négation opposées entre elles. Je dis qu'est opposée à une autre, une proposition qui affirme ou nie la même chose de la même chose ; <quand je dis « la même chose »>, j'exclus l'homonymie, et j'ajoute toutes les autres distinctions destinées à nous défendre des sophistes<sup>2</sup>.

Ainsi, la contradiction présentée par Aristote doit être entendue comme une opposition entre deux propositions pourvues du même sujet et du même prédicat, respectivement affirmative et négative. Le reste de l'ouvrage va s'efforcer de démontrer que, dans chaque couple de contradictoires valide, une proposition est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse. C'est la fameuse règle des paires de contradictoires proposée par Whitaker. Il est important de noter que celle-ci n'est pas strictement identique au principe de non-contradiction, mais qu'elle le présuppose, puisque ce dernier déclare qu'il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à une même chose ; ce que l'on pourrait traduire par : deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. Dans le même ordre d'idées, la règle des paires de contradictoires n'est pas réductible au principe du tiers exclu, car ce dernier soutient que pour une proposition, soit son affirmation est vraie, soit sa négation est vraie ; ce qui revient à dire que deux propositions contradictoires ne peuvent être fausses en même temps. Enfin, on ne peut comprendre cette règle comme l'équivalent du principe de bivalence, car celle-ci déclare seulement qu'une proposition est nécessairement soit vraie soit fausse, sans jamais faire état d'un couple de contradictoires.



Ainsi, il apparaît que la règle des paires de contradictoires regroupe et surpasse ces différents principes, c'est en tout cas ce que défend Robert Blanché lorsqu'il évoque la « loi de l'alternative<sup>3</sup> ». Ces trois principes ne seraient que les aspects d'une même loi qui en est la synthèse. Whitaker ne formule pas cela de manière aussi explicite, mais certains passages laissent sous-entendre qu'une telle lecture ne serait pas totalement opposée à son propos. Par exemple, lorsqu'il traite au chapitre 9 des assertions singulières relatives à des futurs contingents, il précise que c'est bien la règle des paires de contradictoires qui est mise à mal et non le principe de bivalence qui est tacitement mobilisé<sup>4</sup>. Au chapitre 12, il précise que le principe de non-contradiction est maintenu, et que cela a été le cas tout au long du traité, y compris lors de l'énumération des exceptions<sup>5</sup>. Enfin, au chapitre 13<sup>6</sup>, il souligne que le principe du tiers exclu n'est pas remis en cause dans cet ouvrage. Ce n'est jamais un principe particulier qui est remis en question par les exceptions, mais la synthèse dans son ensemble.

Cependant, pourquoi Whitaker ne décrète-t-il pas explicitement que la règle des paires de contradictoires est assimilable à la loi de l'alternative de Blanché ? Une interprétation possible consisterait à affirmer que de percevoir la règle des paires de contradictoires comme telle tend à diminuer sa portée dialectique et à en faire un simple principe de logique formelle. Les termes de *paires* ou *couples* de contradictoires, au contraire, symbolisent clairement pour Whitaker la forme spécifique à laquelle doit se contraindre la question dialectique ; c'est-à-dire qu'il insiste sur l'importance pour le questionneur de proposer simultanément les deux membres de l'alternative afin que le répondant puisse *décider* quelle déclaration est vraie. Les paires de contradictoires correspondraient d'une certaine manière aux cartes que le questionnant tient dans sa main et qu'il offre à choisir au répondant ; malgré cela, en proposant telle paire de contradictoires plutôt qu'une autre, il reste celui qui d'une certaine manière distribue les issues possibles et oriente la discussion. L'idée de synthèse, même si elle offre une force supérieure au tout (soit à la règle des paires de contradictoires) par rapport à ses parties, ne met pas suffisamment en avant cette spécificité propre à la règle des

paires de contradictoires qui n'est intelligible que dans un contexte dialectique.

Néanmoins, une question mérite d'être posée : cette insistance sur l'aspect profondément dialectique de la règle des paires de contradictoires est-elle réellement justifiée ? Si son évidence est criante, alors pourquoi les commentateurs de la tradition ont-ils manqué cet aspect et préféré une lecture plus logique du traité, en privilégiant l'interprétation d'une étude de ses propositions ? Ne peut-on pas trouver entre ces deux interprétations un point d'accord, sur lequel porterait finalement le traité *De l'interprétation* ?

## 2. Le verbe « être » comme condition de possibilité du langage apophantique

Choisir d'accorder plus d'attention aux propositions qu'à la règle des paires de contradictoires ne signifie pas pour autant un rejet ou un oubli complet de cette dernière, car comme le souligne Aristote en 20b23-24 la proposition, ou prémisse, dans le cadre d'une interrogation dialectique, est une partie d'une contradiction<sup>7</sup> ; sans elle, on ne peut établir de véritable alternative ou couple de contradictoires. Cependant, afin de comprendre cette relation, il faut garder en mémoire que les propositions mobilisées par la règle des paires de contradictoires sont porteuses d'une valeur de vérité. Elles sont donc susceptibles d'être vraies ou fausses, et ceci nous permet alors de déclarer, comme Boèce et Ammonius avant nous<sup>8</sup>, que ce qui est étudié dans ce traité, c'est en définitive une forme spécifique de langage, celui dit déclaratif ou *logos apophantikos*. Ce dernier est mobilisé dans toutes les formes de raisonnement valide qui tentent d'éclairer une réalité, il est donc tout aussi fondamental dans le domaine scientifique que dialectique. Les propositions déclaratives sont entendues comme étant soit affirmatives, soit négatives, c'est-à-dire comme rendant compte d'une synthèse ou d'une division (entre le sujet et le prédicat), à la différence des termes isolés comme le verbe ou le nom qui, bien qu'étant des éléments constitutifs des propositions, ne sont pas en mesure de déclarer une vérité ou une fausseté. La vérité étant l'adéquation du jugement avec la réalité, une proposition vraie sera donc celle qui représentera le plus fidèlement

possible ce qui est. Cette idée de ressemblance (*homoiôsis*) n'est susceptible d'exister que si l'on applique une structure particulière, celle qui affirme ou nie quelque chose de quelque chose, c'est-à-dire le *logos apophantikos* qui lie un sujet et un prédicat d'une certaine manière. Cette interaction du langage et de la réalité est exposée dès le premier chapitre en 16a3-9 :

Ce qui relève du son vocal est symbole des affections de l'âme et que les écrits sont symboles de ce qui relève du son vocal ; de même que tout le monde n'utilise pas les mêmes lettres, tout le monde n'utilise pas non plus les mêmes vocables ; en revanche, ce dont ces symboles sont en premier lieu des signes – les affections de l'âme – sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà les choses auxquelles s'étaient assimilées les affections<sup>9</sup>.

Pour Aristote, il existe ainsi une réalité extra-linguistique (*pragmata*) qui est une sorte de synthèse anté-prédicative dont nous faisons tous (via notre âme) la même expérience (*pathemata*) et que la proposition déclarative doit s'efforcer de traduire de façon transparente, peu importe la langue ou les signes conventionnels utilisés. En proposant une telle explication du langage, Aristote exclut de l'étude des propositions comme les prières (17a4-5), les ordres, les métaphores, etc. ; et par conséquent il n'offre pas dans ce traité une analyse du langage en général. Le langage apophantique semble ainsi être un domaine du langage bien défini et aux applications spécifiques, puisque son rapport à la vérité et à la fausseté le constitue comme un élément indispensable en vue de répondre aux exigences de toute recherche et démonstration scientifique.

Sous quelle(s) condition(s) le *logos apophantikos* peut-il apparaître ? À cette question nous répondrons que la vérité présuppose nécessairement l'être, et son ajout à un nom est indispensable pour produire le discours déclaratif. Le verbe *être* est donc la condition de possibilité du *logos apophantikos*, lui-même étant un instrument indispensable de la science. Afin de montrer que le traité *De l'interprétation* fait effectivement état de ce type de discours, nous allons mettre en avant le rôle prépondérant qu'occupe le verbe *être* tout au long des chapitres.

Dans le premier chapitre, à l'allure introductive, le verbe *être* est présenté comme l'élément qu'il faut ajouter à des termes isolés considérés comme une unité, par exemple « bouc-cerf », si l'on désire signifier quelque chose de vrai ou de faux. Si l'on prend en compte l'analyse de Whitaker, à ce stade du traité, il n'est pas encore question du verbe *être* comme copule. Selon ce dernier, l'ajout de *l'être* ou du *non-être* à un terme isolé doit être entendu au sens catégorial des termes. Autrement dit, il nous faut entendre *être* au sens de substance, car si nous disons « le bouc-cerf est », cela signifie que si le « le bouc-cerf existe » alors « le bouc-cerf est une substance<sup>10</sup> ». Dans la traduction proposée par Dalimier, la mention « de façon absolue » peut renvoyer au sens substantiel de *être* : « En voici une preuve : même bouc-cerf signifie quelque chose mais ce n'est encore ni vrai ni faux, à moins qu'on lui ajoute l'être ou le non-être, d'une façon absolue ou en relation au temps<sup>11</sup> ». La substance en tant que sens premier de l'être et « substrat-sujet de toutes les autres catégories qui sont ses attributs<sup>12</sup> » correspond à une chose existante dans le monde et identifiable. Ainsi, le sens substantiel du verbe être que relève Whitaker est assimilable au sens existentiel<sup>13</sup> mentionné par Pierre Aubenque. Selon les indications apportées dans ce passage, les déclarations comme « le bouc-cerf est » mais également « le bouc-cerf était » ou encore « le bouc-cerf sera » sont susceptibles de vérité ou de fausseté, car le verbe *être* est ici ajouté en faisant référence à un temps donné.

Il nous semble néanmoins que dans ce premier chapitre, le sens copulatif du verbe *être* est également sous-entendu par la mention « ou en relation au temps ». La disjonction pourrait laisser penser que la « façon absolue » concerne l'ajout unique du verbe *être* (au sens substantiel), peu importe le temps auquel il se rapporte, et « la relation au temps » exprimerait alors l'ajout du verbe être en tant qu'il prédique une chose du sujet sous un certain rapport, à un moment précis, c'est-à-dire qu'il renverrait alors à la variété d'accidents possiblement rattachés au sujet donné. En effet, ce second sens du verbe *être*, qui fait l'objet d'une attention particulière dans les chapitres 2 et 3, et d'une manière indirecte dans le reste du livre vis-à-vis de la contradiction, doit être entendu comme l'élément de

liaison qui joint un prédicat et un sujet en vue d'établir une assertion déclarative, tout en ajoutant une indication temporelle (marque distinctive des verbes, 16b7-10) dont sont dépourvus les noms. Ainsi, dès le premier chapitre, Aristote laisse entrevoir le verbe être comme condition de possibilité de la vérité et de la fausseté, dans la mesure où il est l'élément qui rend possible la combinaison ou la division entre le sujet et le prédicat. Le *logos apophantikos* est donc celui qui met au jour ou bien une liaison entre des notions isolées rendue visible par « être » (ou plutôt « est », « était », « sera », etc.), ou bien une séparation perceptible grâce à l'indication « ne pas être » (ou plutôt « n'est pas », « n'était pas », « ne sera pas », etc.)<sup>14</sup>. Ce sens de l'être est particulièrement distinct d'un simple verbe, car en lui-même il n'a pas de contenu et ne peut pas former une assertion, s'il est rattaché à un nom, sans la présence d'un prédicat. Aristote ne se prononce pas réellement sur son statut propre, et se contente de le présenter comme un troisième terme que l'on prédique en plus (cf. chapitre 10, 19b19-20). La copule *être* n'étant en elle-même rien (16b21-25), elle ne peut rien signifier et de fait ne peut pas être comprise comme un verbe ou un nom. La copule est implicitement présente dans toutes les formes de propositions déclaratives, étant donné qu'un verbe peut se décomposer sous la forme « copule + prédicat ». Par exemple, « l'homme marche » doit être entendu comme « l'homme est marchant » (cf. chapitre 12, 21b10). Une telle conversion est importante notamment lorsqu'il s'agit de comprendre le fonctionnement de la négation, et *a fortiori* celui de la contradiction. Tout verbe contient donc une copule qui s'actualise lorsqu'il est mis en relation avec un sujet. Ainsi les propositions du type « l'homme marche » peuvent être déclaratives, car étant l'équivalent de « l'homme est marchant » elles lient un sujet à un prédicat par le biais d'une copule, ainsi quelque chose est dit de quelque chose et cela est susceptible d'être vrai ou faux lorsqu'on le confronte à la réalité. Au sein de tout verbe on peut donc séparer son contenu propre, le prédicat, et sa capacité à lier des termes isolés (la copule). Cela nous permet de comprendre plus clairement le sens existentiel du verbe *être* étudié précédemment. Si « un homme est » peut être vrai ou faux, c'est parce que « est » est ici entendu comme

un verbe. Ici « est » a une fonction double en quelque sorte, c'est à la fois la copule et le prédicat ; et étant donné le rapprochement que nous avons fait avec la substance, le prédicat doit être compris comme étant l'être lui-même. Il y aurait ainsi l'être copule et l'être prédicat, pour reprendre la distinction établie par Sylvain Delcomminette. Si nous nous rapportons à l'exemple d'« Homère est poète » mentionné au chapitre 11 (21a25), on distingue deux compréhensions possibles. « Homère est poète » mobilise l'être copule, c'est-à-dire le verbe *être* au sens d'être quelque chose d'autre ; et n'est pas réductible à « Homère est », où « est » est l'être prédicat et renvoie au fait d'être absolument<sup>15</sup>. Une lecture rapide opposerait *être* comme copule à l'existence, néanmoins « l'être copule ne renvoie pas à une autre notion de l'être que l'être-prédicat : simplement, lorsqu'il est utilisé comme copule, l'être est seulement prédiqué par accident du sujet, tandis que lorsqu'il est utilisé comme prédicat, il en est prédiqué *par soi*, en vertu de ce que ce sujet est en soi<sup>16</sup> ». Le sens copulatif de l'être, entendu comme l'élément de liaison entre un prédicat et un sujet dont le premier vient déterminer la manière dont se comporte le second dans le monde, peut aussi être compris comme le sens de la « détermination par la liaison<sup>17</sup> ».

Cela nous permet alors d'identifier un troisième sens de l'être, qui est une spécificité du sens copulatif, à savoir l'être comme substrat de la négation. Les trois premiers chapitres en abordant les deux premiers sens du verbe *être* étaient indispensables pour la formulation de ce qu'est une proposition déclarative, telle qu'elle est exposée au chapitre 4. Les chapitres 5 et 6 en introduisant la notion de négation, essentielle à la contradiction, permettent de préciser la façon dont une proposition déclarative pourra exprimer aussi bien la vérité que la fausseté. Le reste des chapitres en recherchant les contradictoires valides accorde à ces propositions une valeur de vérité de façon exclusive et nécessaire. Comme le signale Whitaker, le verbe *être* est le verbe le plus basique qui donne lieu aux assertions les plus primitives<sup>18</sup>. L'étude de la négation à partir de ce verbe est donc un passage obligatoire pour comprendre la construction de toute autre proposition déclarative. La négation est une proposition seconde, elle s'établit à partir d'une affirmation première.

Or, il n'y a d'affirmation que lorsque la proposition qui la supporte est une véritable unité. Au chapitre 5 commence une étude préalable de l'unité des propositions déclaratives affirmatives qui se poursuivra notamment dans les chapitres 8, 10 et 11. Elle met au jour deux types d'unité : sémantique et syntaxique. La première signifie qu'une proposition est une lorsqu'elle déclare une chose à propos d'une chose. La seconde rend compte de deux propositions qui, lorsqu'elles sont jointes par un élément de liaison, donnent lieu à une proposition une. Les propositions qui ne respectent pas ces critères sont dites multiples. Parmi les propositions unifiées, il y a les propositions simples et celles composées. Les premières relèvent de l'unité sémantique, les secondes de celle syntaxique. Les propositions composées étant une mise en relation de propositions simples, on comprend aisément pourquoi Aristote décide de traiter uniquement de ces dernières. L'unité de la proposition déclarative suppose par ailleurs l'unité des termes qui la composent. En effet, si « un seul nom est établi pour deux choses, l'affirmation n'est pas unique – à moins que les deux choses n'en fassent qu'une<sup>19</sup> » (cf. chapitre 8, 18a 16-17). L'unité n'est pas relative au terme conventionnel, puisque « animal terrestre bipède » (17a 13-14) est une unité ; et ne doit pas non plus être comprise au sens quantitatif puisque le sujet peut être universel (18a13). C'est bien l'unité sémantique des termes qui importe. Les prédicats et sujets qui ne sont pas considérés comme uns (20b31-33) sont ceux qui sont dits par accident d'un même sujet (« il est un bon cordonnier ») ou l'un de l'autre (« le cordonnier est bon »), ainsi que les pléonasmes (21a7-18, « un homme bipède »). Les termes admis peuvent être regroupés sous cinq classes : 1) un composé qui exprime deux déterminations essentielles qui ne se recoupent pas (« animal bipède »), 2) un terme qui exprime une seule détermination accidentelle (« cordonnier »), 3) un composé qui exprime une (ou plusieurs) détermination(s) essentielle(s) (qui ne se recoupent pas) et une détermination accidentelle (« homme blanc ») (20b35), 4) les termes singuliers (« Socrate ») 5) les termes indéfinis qui signifient quelque chose d'unique mais d'indéfini (19b9). Les propositions déclaratives qui respecteront ces conditions seront

unes et pourront dès lors rendre compte d'un état de fait de façon exclusive et nécessaire.

Pour comprendre désormais comment il leur est possible de déclarer une chose qui est vraie ou fausse exclusivement et nécessairement, il faut étudier la contradiction qui rend cela possible et la négation qu'elle présuppose. La négation, à l'inverse de l'affirmation, témoigne d'une séparation entre deux choses. Grammaticalement, cela revient à nier l'élément de liaison, soit la copule. La négation chez Aristote est interne à la proposition<sup>20</sup>, contrairement à ce qu'envisage la logique moderne. On ne peut donc pas retranscrire l'affirmation et la négation aristotélicienne comme suit :  $p$  et  $\neg p$ , mais davantage comme «  $a+b$  » et «  $a-b$  ». Sans confrontation avec la structure du réel, pour savoir quelle relation est effective entre  $a$  et  $b$ , on ne peut pas déclarer laquelle de ces déclarations (affirmation ou négation) est vraie. Par ailleurs, même lorsque «  $a+b$  » est vrai, il n'est pas certain que «  $a-b$  » soit faux, il faut toujours se référer au réel avant de pouvoir l'affirmer. Il se peut en effet que certains couples de contradictoires ne respectent pas exclusivement la parité de la vérité et de la fausseté, comme en témoignent les exceptions à la règle des paires de contradictoires mises au jour dans les chapitres 7, 8 et 9. Dans le cas de  $p$  et  $\neg p$ , en revanche, si  $p$  est vrai, alors  $\neg p$  est faux et inversement, c'est-à-dire que le couple d'opposés implique que la règle des paires de contradictoires est valide en tout temps. Cette définition de la négation semble diverger dans le cas des assertions modales, mais en réalité il n'en est rien. Au chapitre 12, Aristote place la négation sur l'opérateur modal, et non plus sur le verbe, mais il précise néanmoins que celui-ci joue le rôle de copule. La négation dans le cadre de propositions déclaratives non modales portait sur la copule qui déterminait la liaison entre le prédicat et le sujet, or, dans les propositions modales, c'est l'expression modale qui détermine la copule, donc la liaison, et gouverne ainsi la proposition. Étant donné que la négation porte sur la détermination de la liaison, et que l'opérateur modal joue ce rôle, il est logique qu'elle s'applique à ce dernier (21b25-32). Cela rend également plus clair le chapitre 7 qui fait état des propositions quantifiées, et des pièges à éviter. La quantification s'appliquant à la proposition et non au sujet, elle



détermine la liaison entre le prédicat et ce dernier, de sorte que la proposition contradictoire sera celle qui niera le quantificateur. Si bien que la contradictoire de « tout homme est blanc » sera « non tout homme est blanc » soit « quelque homme est blanc » et nullement « aucun homme est blanc ». On ne peut pas comprendre la négation de ces propositions plus sophistiquées et l'établissement de leurs paires de contradictoires, sans avoir étudié au préalable la négation traditionnelle rendue possible par le verbe *être*.

La contradiction, lorsqu'elle est appliquée aux propositions déclaratives, permet de mettre clairement en lumière les propositions qui sont réellement contradictoires et qui impliquent nécessairement la vérité et la fausseté. En mettant au jour les exceptions possibles, Aristote permet au *logos apophantikos* d'établir des énoncés exclusivement et nécessairement vrais ou faux, traduisant ainsi parfaitement les affections de l'âme qui sont les similitudes des choses. Le *logos apophantikos*, grâce à la contradiction, peut donc rendre compte fidèlement de notre expérience du monde et constituer le socle de tout raisonnement scientifique et démonstratif. Nous rejoignons donc ici Whitaker en affirmant que la contradiction est bel et bien importante dans ce traité, en revanche, nous ne pensons pas qu'elle en soi la *finalité*, mais plutôt un simple outil au service du *logos apophantikos*. C'est pourquoi nous refusons de déclarer que le traité *De l'interprétation* cherche à rendre compte des paires de contradictoires en tant que telles, au contraire, c'est l'attention accordée au *logos apophantikos* qui conditionne leur apparition<sup>21</sup>.

### *3. Les rapports du langage apophantique et de la syllogistique avec la contradiction*

À l'instar de Crubellier<sup>22</sup>, nous estimons que les conséquences établies par Whitaker concernant l'usage uniquement dialectique de l'ouvrage et sa localisation au sein de l'*Organon* ne s'imposent pas. Si la contradiction joue un rôle en dialectique, lors de la réfutation, il peut sembler douteux que cela constitue sa marque distinctive, puisque les *Topiques* ne font aucunement mention de celle-ci. En revanche, elle est exposée à de multiples reprises dans les *Analytiques*. Selon Aristote, tout raisonnement valide est réductible à un syllogisme qui

met en relation, via un moyen terme, deux propositions déclaratives (24a16) afin d'obtenir une conclusion nouvelle (24a18-20). Le syllogisme en tant qu'outil essentiel de la science démonstrative doit mettre au jour une conclusion intrinsèquement nécessaire, car il n'y a, selon Aristote, de science que du nécessaire. Or, afin qu'il en soit ainsi, les prémisses doivent également être des propositions nécessaires (73a21-24). Pour qu'une proposition déclarative soit nécessaire, c'est-à-dire en elle-même soit vraie soit fausse de manière exclusive, elle doit faire partie d'un couple de contradictoires, étant donné que, selon la règle qui leur est propre, exposée dans le traité *De l'interprétation*, il est nécessaire pour une proposition est vraie que sa contradictoire soit fausse, et pour une proposition fausse, que sa contradictoire soit vraie. Ainsi, la nécessité intrinsèque au syllogisme implique tacitement la contradiction telle qu'elle est définie dans le traité *De l'interprétation*. De plus, le premier chapitre des *Premiers Analytiques* expose les différentes sortes de prémisses nécessaires au bon déroulement des syllogismes. Celles-ci sont des propositions qui expriment une liaison entre des termes qui peut être déterminée par une négation, une quantification ou une modalité. Nous retrouvons ici l'ensemble des outils logiques développés dans le traité *De l'interprétation*. Le *logos apophantikos* exposé dans cet ouvrage a donc un lien indéniable avec la syllogistique.

Par ailleurs, la contradiction est clairement mentionnée dans l'étude de la syllogistique lorsqu'il est question des démonstrations et plus particulièrement lorsqu'il s'agit d'une preuve par réduction à l'impossible<sup>23</sup>. Cette méthode est utilisée pour démontrer les modes valides de syllogismes. En prenant comme point de départ (première prémisse) la contradictoire de la conclusion dont on cherche à démontrer la validité, et en conservant comme vraie l'une des prémisses (seconde prémisse) qui conduit à cette première conclusion, cette démonstration parvient à déduire la contradictoire de la seconde prémisse qui est nécessairement une conclusion absurde, car elle entre en contradiction avec la seconde prémisse mobilisée dans le raisonnement. Or, en vertu du principe de non-contradiction, on ne peut pas établir au cours d'une démonstration qu'une proposition et sa contradictoire propre soient vraies en

même temps. De fait, la réduction à l'impossible rend évidente la nécessité de la conclusion initiale, étant donné que le nécessaire est entendu comme étant ce dont l'impossible est le contradictoire. Afin d'appliquer cette démonstration, plus utile, par exemple, que la démonstration ostensive dans certaines situations<sup>24</sup>, il est donc nécessaire d'avoir une connaissance minutieuse des règles des paires de contradictoires. L'étude du traité *De l'interprétation* à ce propos est donc d'un grand secours, puisqu'elle nous permet d'éviter certains pièges ou faux contradictoires qui pourraient porter préjudice à une démonstration de cette sorte, et de fait nous conduire à rejeter une conclusion qui était néanmoins valide.

Nous avons donc réussi à établir un lien entre le *logos apophantikos*, la contradiction et la syllogistique, de sorte que le traité *De l'interprétation* qui mobilise les deux premiers éléments n'implique pas nécessairement d'être lu comme un pur ouvrage à l'intention des dialecticiens. Est-ce que pour autant cela suppose de maintenir sa localisation traditionnelle au sein de l'*Organon* ? Ce point nécessiterait une étude plus approfondie que le présent article. En effet, comme le fait remarquer à juste titre Pierre Aubenque, l'organisation de l'*Organon* est postérieure à Aristote, et il est possible que les traités soient relativement indépendants<sup>25</sup>, si bien que vouloir à tout prix positionner ce traité comme un préalable aux *Analytiques* ou aux *Topiques* est sans doute un effort vain. Ce que nous pouvons signaler cependant, c'est que notre travail a consisté à nuancer l'interprétation offerte par Whitaker de ce traité emblématique, de sorte qu'il est tout à fait défendable de nos jours de le lire en soutenant qu'il possède un intérêt pour la syllogistique.

### *Conclusion*

Nous avons ainsi montré que le traité *De l'interprétation* s'efforce d'étudier le *logos apophantikos* et sa capacité à établir des énoncés exclusivement et nécessairement vrais (ou faux) rendant ainsi possible une retranscription fidèle de l'expérience que nous faisons du monde à partir de laquelle peut se développer la science démonstrative. Les

différents sens du verbe *être* qui parcourent le traité permettent tour à tour de former des propositions déclaratives, et de leur attribuer une valeur de vérité de façon exclusive et nécessaire. Ce dernier point nécessite cependant de faire appel à la contradiction qui, en établissant des couples de contradictoires, rend possible l'appariement nécessaire de la vérité et de la fausseté entre des propositions déclaratives. Ainsi, nous avons considéré la contradiction comme un outil utile à l'établissement du *logos apophantikos*, et non comme une fin recherchée en elle-même par ce traité, comme le supposait Whitaker. Nous avons ensuite montré que, dans un syllogisme, les prémisses qui pouvaient être quantifiées, niées, ou porteuses d'une modalité devaient être nécessaires afin d'énoncer une conclusion nécessaire et par conséquent utile à la science. Or, cela supposait une mobilisation tacite du *logos apophantikos* et par conséquent des couples de contradictoires. Enfin nous avons reconnu qu'un type de démonstration scientifique faisait clairement mention de la contradiction pour être effective : la réduction à l'impossible. Ceci nous a alors permis de conclure que l'usage important de la contradiction au cœur *De l'interprétation* pouvait susciter l'intérêt du logicien aussi bien que celui du dialecticien. De sorte que l'interprétation unilatérale de Whitaker ne s'imposait pas avec autant d'évidence qu'il l'affirmait.

- 
1. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, coll. Oxford Aristotle Studies, 2002, p. 79 : « RCP : Of every contradictory pair, one member is true and the other false ».
  2. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'Interprétation*. Introduction générale à l'*Organon* par Pierre Pellegrin. Introduction, traduction, notes et *index des Catégories* par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier. Introduction, traduction, notes et *index de Sur l'Interprétation* par Catherine Dalimier, Paris, Flammarion, coll. GF 1082, 2007, p. 275.
  3. Robert Blanché, *La logique et son histoire* [1970], Paris, Armand Colin, 2002, p. 41-42.
  4. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 117 : « RCP states that one member is false and the

other true ; but, if neither were true, then one would indeed be false, but the other would fail to be true, and this would violate RCP. This point makes use of the assumption that an assertion which is not true is false : that is, PB is tacitly employed ».

5. *Ibid.*, p. 157.
6. *Ibid.*, p. 166 : « The move from the assumed falsehood of 7 to the truth of 8 involves no mistaken application of the Law of the Excluded Middle ».
7. On retrouve cette même idée dans *les Premiers Analytiques* en 72a13.
8. Suzanne Husson, « Introduction », dans S. Husson, *Interpréter le De Interpretatione*, Paris, J. Vrin, 2009, p. 24.
9. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'Interprétation*, *op. cit.*, p. 261.
10. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 32.
11. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'Interprétation*, *op. cit.*, p. 261.
12. Pierre Pellegrin, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2009, p. 92.
13. Pierre Aubenque, « Sens et unité du traité aristotélicien *De l'interprétation* », dans S. Husson, *Interpréter le De Interpretatione*, *op. cit.*, p. 46.
14. Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, Paris, Vrin, 2018, p. 42 et Aristote, *Catégories, Sur l'Interprétation*, *op. cit.*, p. 263.
15. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'Interprétation*, *op. cit.*, p. 307 : « C'est comme lorsqu'on dit *Homère est quelque chose* – par exemple *Homère est poète* : dit-on aussi qu'*il est*, ou non ? En fait, on prédique *est* d'Homère de façon accidentelle car on dit *il est poète* et l'on ne prédique pas *est* de façon absolue » ; nous retrouvons ici la distinction exposée en fin de chapitre 1 entre l'ajout de façon absolue ou en relation au temps que l'on peut désormais rapprocher de la prédication accidentelle.
16. Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, *op. cit.*, p. 46.
17. *Ibid.*, p. 46.
18. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 74.
19. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'Interprétation*, *op. cit.*, p. 283.
20. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 80.
21. Nous reconnaissons et distinguons la cohérence du traité via la mise en évidence de l'utilité de la contradiction, de sa portée dialectique que nous récusons. Ces deux points sont distincts, comme le signale Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 180.

22. Michel Crubellier, « L'unité de l'*Organon* », dans J. Brumberg-Chaumont (dir.), *Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, Turnhout, Brepols, coll. Studia Artistarum 37, 2013, p. 61.
23. *Ibid.*, p. 62. Voir Aristote, *Premiers Analytiques*, 61a19-ff.
24. C'est le cas lorsqu'il s'agit de prouver ou bien des conclusions affirmatives dans le cadre de syllogismes de la seconde figure, ou bien des conclusions universelles dans le cadre de syllogismes de la troisième figure.
25. Pierre Aubenque, « Sens et unité du traité aristotélicien *De l'interprétation* », dans S. Husson, *Interpréter le De Interpretatione*, p. 38.







# Les prédicats à plusieurs places dans le traité *De l'interprétation* d'Aristote

FLORENCE TURCOTTE PLAMONDON, *Université Laval*

RÉSUMÉ<sup>1</sup> : Cet article se sert de la nouvelle lecture que fait C. W. A. Whitaker du traité *De l'interprétation* d'Aristote pour vérifier si la critique que P. T. Geach adresse à ce dernier est fondée. Selon Geach, Aristote aurait écarté de ce traité les propositions comprenant un prédicat à plusieurs places. J'explique tout d'abord cette critique formulée par Geach en montrant que ces prédicats sont indispensables dans plusieurs propositions du langage courant. Je confirme ensuite qu'ils sont absents du traité et j'envisage finalement la possibilité que l'accusation de Geach ne soit pas pertinente. Si, comme l'avance Whitaker, le sujet de cette œuvre se restreint à la joute dialectique, il se peut qu'il ait été nécessaire de ne pas inclure ces prédicats. Bien que cette recherche ne permette pas d'arriver à une réponse définitive, je conclus de cette possibilité que l'on est tenu à plus de prudence lorsqu'on se prononce sur ce que devrait contenir le traité *De l'interprétation* d'Aristote.

## *Introduction*

Le traité *De l'interprétation* d'Aristote est considéré depuis deux millénaires comme faisant partie intégrante de l'*Organon*. Prenant place entre les *Catégories* et les *Premiers analytiques*, il aurait pour objet la formulation des propositions<sup>2</sup>. Ainsi envisagé, il paraît être un ensemble aride, décousu et sans intérêt, comportant seulement quelques « oasis philosophiques<sup>3</sup> ». Toutefois, C. W. A. Whitaker a sérieusement remis en question cette interprétation dans son livre *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, paru en 1996. Selon lui, ce traité aurait plutôt pour objet des notions importantes dans le contexte de la joute dialectique, notamment les exceptions à la règle des paires de contradictoires. Au fil de

son argumentation, Whitaker parvient à lui donner le sens, l'unité et la cohérence que la tradition lui refuse. Cette nouvelle lecture a le potentiel de contredire les interprétations que l'on en a eues et d'invalider les objections qu'on lui a faites.

Cet article porte sur une critique qu'a formulée P. T. Geach dans la leçon inaugurale qu'il a prononcée en 1968 lors de son accession à la chaire de logique de l'Université de Leeds. Dans ce discours, dont le ton mélodramatique vise sans doute à captiver l'auditoire, il raconte l'histoire de la décrépitude de la logique occidentale. Aristote, auteur du premier traité de logique, aurait plongé cette discipline dans l'erreur où elle serait restée durant de nombreux siècles avant d'être secourue par Frege. Au début de ce récit, Geach reproche à Aristote de ne pas avoir pris en compte les assertions formées avec des prédicats à plusieurs places, dans le traité *De l'interprétation*. C'est sur cette critique que je me pencherai ici. Après l'avoir décortiqué, je tenterai de déterminer si ce type de propositions est véritablement absent du traité et s'il est raisonnable de dire qu'Aristote aurait dû les inclure. Pour ce faire, je me servirai des notions de logique formelle qui se trouvent au fondement de cette critique, ainsi que de l'interprétation de Whitaker.

### *1. La critique de Geach*

Avant de se pencher sur la critique que fait Geach du traité *De l'interprétation*, il est nécessaire d'expliquer brièvement quelques éléments de la théorie qu'Aristote y développe. J'expliquerai d'abord en quel sens y sont utilisés les termes « simple » et « complexe » et je présenterai ce qui constitue une proposition. J'exposerai ensuite les raisons pour lesquelles Geach y voit un problème et je définirai l'expression « prédicat à plusieurs places ».

#### *1.1. La théorie d'Aristote*

Dans le traité *De l'interprétation*<sup>4</sup>, une énonciation *simple*, par exemple « cheval » ou « marcher », est formée d'un seul élément ayant un sens et elle n'a pas de valeur de vérité. Elle est au contraire *complexe* si elle est formée de plusieurs éléments signifiants. L'énonciation devient une proposition lorsque l'ensemble de mots

qui la compose a une valeur de vérité<sup>5</sup>, comme dans « l'herbe est mouillée ». Elle peut être simple, si elle « signifie une seule chose attribuée à un seul sujet<sup>6</sup> », ou complexe, si elle comprend deux parties susceptibles de vérité ou de fausseté. Dans ce dernier cas, elle comporte une disjonction ou une conjonction. Par exemple, la proposition complexe « le manteau sera coupé et usé » peut être décomposée en deux propositions simples : « le manteau sera coupé » et « le manteau sera usé ».

Pour parler des constituants de la proposition, Aristote utilise les termes « *onoma* » et « *rhème* »<sup>7</sup>. Pouvant être traduits par « nom » et « verbe », la signification qu'ils ont dans le traité *De l'interprétation* ne correspond pas tout à fait à nos catégories grammaticales usuelles. Expliquer ici les définitions données à ces termes serait une digression d'une trop grande complexité. Il est seulement utile de savoir que ni l'*onoma* ni le *rhème* ne peut comporter de partie ayant sa signification propre et qu'ils remplissent grossièrement la fonction de sujet et de prédicat, sans toutefois y être réductibles. Afin d'éviter de trahir la pensée d'Aristote, les mots « *onoma* » et « *rhème* » désigneront les notions qu'il utilise, tandis que je réserverai les termes « nom » et « verbe » aux propos de Geach. Les termes « assertion » et « proposition » seront tenus pour stricts équivalents.

### *1.2. Le problème, selon Geach*

Geach est partiellement d'accord avec Aristote. Il accepte que l'on puisse exiger que le nom soit simple, car on n'a besoin que d'un seul mot pour désigner quelque chose<sup>8</sup>. Néanmoins, il n'admet pas que cette exigence s'étende aux verbes. Puisqu'on peut avoir à « dire quelque chose de complexe à propos d'une chose<sup>9</sup> », il estime que la « partie prédicative de la phrase » doit pouvoir être complexe. Tel que mentionné, le *rhème* du traité *De l'interprétation* a une définition plus restreinte que ce qu'englobe la notion de prédicat : tout ce que nous considérons comme un prédicat n'est pas un rhème. Cela n'invalide cependant pas la critique de Geach, étant donné que tout ce qui correspond à la définition de *rhème* remplit le rôle d'un prédicat. De plus, que le *rhème* comporte des parties signifiantes est bien quelque chose que sa définition interdit.

Comme on l'a vu, dans la théorie d'Aristote, si une proposition a plusieurs *onomata* ou plusieurs *rhèmes*, elle cache en fait plusieurs propositions qu'il serait possible de séparer<sup>10</sup>. C'est précisément ce que Geach considère faux. Il fait valoir que certaines choses ne s'expriment qu'en faisant appel à une forme syntaxique qui inclut plusieurs noms ou plusieurs verbes. Il lance en passant deux phrases qu'il prétend impossible à décomposer en propositions simples dont la conjonction aurait une signification équivalente : « Socrates loves Theatetus » et « any man either wakes or sleeps<sup>11</sup> ». Si l'on s'attarde à analyser ces exemples, on voit qu'ils sont convaincants.

Examinons d'abord le premier exemple. Les propositions composées d'un seul *onoma* et d'un seul *rhème* qu'il est possible de faire avec les éléments de cette phrase sont :

- a) Socrates loves.
- b) Theatetus loves.
- c) Theatetus is loved.
- d) Socrates is loved.

Seules les propositions a) et c) conservent une partie du sens de la proposition initiale. Malgré cela, la conjonction de ces deux propositions simples, « Socrates loves and Theatetus is loved », n'a pas un sens équivalent à celle de Geach. Selon cette assertion complexe, Socrate pourrait aimer n'importe qui et Théétète être aimé par n'importe qui. La relation qui unit les deux noms de la proposition d'origine, c'est-à-dire l'idée selon laquelle c'est *Théétète* qui est aimé *par Socrate*, est perdue.

Pour ce qui est du second exemple, on ne peut pas non plus le décomposer en plusieurs assertions dont l'*onoma* et le *rhème* répondent au critère de simplicité du traité *De l'interprétation*. La disjonction « ou » pourrait sembler indiquer un lien entre deux propositions simples. Mais si l'on opère cette division, on obtient : « any man wakes » et « any man sleeps », ce qui n'est pas du tout équivalent à l'assertion de départ. Même si l'on s'aventurait à essayer « ((any man wakes) or (any man does not wake)) and ((any man sleeps) or (any man does not sleep)) », on n'aurait pas plus de succès. Aucun assemblage de conjonction ou de disjonction ne peut arriver à transmettre l'idée de départ. Pour exprimer que tout homme fait

nécessairement l'une de ces deux activités, on a absolument besoin de deux verbes dans la même assertion. On voit donc que tout ce que l'on peut vouloir dire dans le langage courant ne peut être exprimé en respectant les conditions qu'Aristote impose.

Dans *Le traité De l'interprétation entre logique classique et logique non classique*, Gourinat résume cette critique de Geach en disant qu'il reproche à Aristote d'exclure les prédicats à *plusieurs places*<sup>12</sup>. La logique des prédicats comporte l'avantage de permettre à un prédicat d'être relié à plusieurs sujets<sup>13</sup>. Les prédicats sont ce que l'on considère communément des concepts<sup>14</sup> et que l'on désigne dans les langues naturelles par des noms communs. Ainsi, le concept « cheval » équivaut au prédicat « ... est un cheval », où les points de suspension sont une *place vide*. Ces dernières sont comblées par des *arguments* sans lesquels le prédicat est incomplet. Le terme « argument » désigne le sujet logique d'une proposition et les autres éléments qui sont en relation avec le prédicat. Selon le nombre d'arguments dont il a besoin pour être complet, on dira qu'il est un prédicat à une, deux, trois places, etc.

## *2. Vérification de l'absence des prédicats à plusieurs places*

Il faut maintenant vérifier s'il est exact de dire que la théorie d'Aristote ne prend en compte que les prédicats à une place. S'ils n'en sont pas exclus, malgré l'allure restrictive de la définition de *rhème*, on en trouvera parmi les exemples utilisés dans les explications. C'est pourquoi j'ai recensé les exemples du traité pour en faire l'analyse. Puisque la majorité d'entre eux ont une forme semblable, il est inutile de les voir ici un par un. J'en présenterai plutôt une sélection qui représente les formes d'assertion les plus courantes ainsi que celles qui sont plus atypiques. La liste est présentée dans le Tableau 1, où la colonne de droite montre la particularité que chaque exemple servira à analyser. Pour faire cette analyse, j'utiliserai la logique symbolique. J'en introduirai les notions au moment de la démarche où elles seront employées.

Tableau 1	
Exemple tiré du traité De l'interprétation	Particularité
1. Socrate est blanc.	Nom propre
2. Tout homme est blanc.	Quantificateur universel Nom commun
3. Il est un homme blanc.	Prédicat formé de deux mots
4. Il y a une livrée blanche.	Quantificateur existentiel
5. Il y a un cheval blanc et il y a un homme blanc.	Conjonction (et)
6. Un homme est animal et bipède et apprivoisé.	Conjonction dans le prédicat
7. Demain une bataille navale se produira.	Verbe au futur

Il s'agit de déterminer si l'une de ces assertions comprend un prédicat à plusieurs places, tâche qui nécessite l'identification des *termes singuliers*. Ces derniers sont les mots ou les expressions qui renvoient sans ambiguïté à un individu particulier. Dans le langage naturel, ils sont soit des noms propres, soit des descriptions commençant par un article défini singulier<sup>15</sup>. Ainsi, « le fils unique d'Aristote » est un terme singulier, alors que « le fils d'Aristote » n'en est pas un. Il pourrait en effet renvoyer à plusieurs personnes. Pour déterminer le nombre de places qu'a un prédicat<sup>16</sup>, il faut retirer d'une assertion tous les termes singuliers. La proposition « le fils unique d'Aristote est un pélican » a donc un prédicat à une seule place, car en enlevant le terme singulier « le fils unique d'Aristote », on obtient « ... est un pélican ». La longueur du prédicat n'a aucune importance : même « ... est le plus grand pélican multicolore et majestueux que je n'ai jamais vu » n'a encore qu'une seule place. On voit donc que l'exemple 1 du Tableau 1 comporte un prédicat à une place. En effet, lorsqu'on retire le seul terme singulier, « Socrate », on se retrouve avec « ... est blanc ».

Pour analyser les énoncés plus complexes, il est utile d'introduire le langage symbolique utilisé en logique formelle. En plus de rendre le nombre d'arguments appartenant à chaque prédicat immédiatement visible, elle permet de traiter les énoncés qui ne comportent pas de terme singulier. Les prédicats sont symbolisés<sup>17</sup> par des lettres majuscules et les arguments, par des lettres minuscules. Pour faciliter la lecture, le choix des lettres correspond souvent à l'initiale

de chaque terme. Les arguments seront ici placés derrière le prédicat auquel ils se rapportent et ce, dans l'ordre dans lequel ils apparaissent dans la phrase. Dans « Socrate est blanc », le prédicat « ... est blanc » devient « B » et « Socrate » devient « s ». La proposition se symbolise donc par « Bs ». On sait le nombre de places en comptant le nombre d'arguments qui suivent la lettre majuscule. Le Tableau 2 montre comment se symbolisent des énoncés comportant des prédicats à une, deux ou trois places.

Tableau 2			
	<i>Énoncé en langage naturel</i>	<i>Énoncé sans les termes singuliers (prédicats)</i>	<i>Énoncé symbolisé</i>
<i>Prédicat à une place</i>	<i>Socrate est blanc.</i>	« ... est blanc »	Bs
<i>Prédicat à deux places</i>	<i>Socrate aime Théétète.</i>	« ... aime ... »	Ast
<i>Prédicat à trois places</i>	<i>Socrate est assis entre Platon et Aristote.</i>	« ... est assis entre ... et ... »	Aspa

Étant donné que les énoncés des exemples 2 à 7 du Tableau 1 n'ont pas de terme singulier, on doit faire appel aux quantificateurs<sup>18</sup>. Le symbole «  $\forall$  » signifie « tout ». Lorsqu'on y joint le « x », qui désigne l'ensemble des objets existants, on obtient le symbole «  $(\forall x)$  » qui signifie « tous les objets existants ». Si l'on ne veut pas parler de toutes les choses en général, mais de toutes celles qui font partie d'une certaine classe, on devra ajouter un prédicat. Ainsi, si l'on utilise la lettre « H » comme symbole de « homme » et que l'on écrit «  $(\forall x) Hx$  », cela se lit « pour tout x, x est un homme » et signifie « tous les objets sont des hommes ». Dans le cas où l'on voudrait parler seulement d'une partie des objets compris dans une classe, il faudrait faire appel au quantificateur existentiel «  $(\exists x)$  ». Celui-ci se lit « certains x » ou « il existe au moins un x ». Si l'on écrit «  $(\exists x) Hx$  », on lira : « pour certains x, x est un homme ». La symbolisation d'une proposition requiert l'utilisation de connecteurs. Pour transcrire en

langage symbolique les exemples tirés du traité *De l'interprétation*, seuls deux d'entre eux sont nécessaires. Le premier est l'implication matérielle, dont le symbole est «  $\supset$  » et signifie « si... alors... ». Prenons pour exemple l'assertion 2 du Tableau 1 et les lettres « H » et « B » pour dire « homme » et « blanc ». « Tout homme est blanc » se symbolise : «  $(\forall x) (Hx \supset Bx)$  » et se lit « pour tout x, si x est un homme, alors x est blanc ». Deuxièmement, on aura besoin de la conjonction, symbolisée par «  $\wedge$  » et qui signifie « et ». Elle se place entre deux prédicats pour les unir.

La symbolisation des exemples du Tableau 1 est présentée dans le Tableau 3. Comme on l'a vu, le fait qu'il y ait plusieurs mots dans le prédicat des exemples 3, 4 et 5 n'a aucune importance. L'exemple 7 peut sembler de prime abord avoir une forme atypique, mais ce n'est que parce qu'il est formulé au futur. En effet, si l'on écrit la même proposition au présent on obtient « une bataille navale se produit », qui est une phrase facilement symbolisable.

Tableau 3		
Énoncé	Symbolisation	Signification
1. Socrate est blanc.	Bs	Blanc de Socrate
2. Tout homme est blanc.	$(\forall x) (Hx \supset Bx)$	Pour tout x, si x est un homme alors il est blanc.
3. Il est un homme blanc.	$(\exists x) (Hx \wedge Bx)$	Il existe un x tel qu'il est un homme et qu'il est blanc.
4. Il y a une livrée blanche.	$(\exists x) (Lx \wedge Bx)$	Il existe un objet tel qu'il est une livrée et qu'il est blanc.
5. Il y a un cheval blanc et il y a un homme blanc.	$(\exists x) (Cx Bx) \wedge (\exists y) (Hy \wedge By)$	Il existe des objets tels qu'ils sont des chevaux et qu'ils sont blancs et il existe des objets tels qu'ils sont des hommes et qu'ils sont blancs.
6. Un homme est animal et bipède et apprivoisé.	$(\forall x) (Hx \supset ((Ax \wedge Ix) \wedge Rx))$	Pour tout x, s'il est un homme, alors il est animal et bipède et apprivoisé.
7. Demain une bataille navale se produira.	$(\exists x) ((Gx \wedge Nx) \wedge Px)$	Il existe un objet tel qu'il est une bataille, qu'il est naval et qu'il se produira.
<b>Légende :</b> B : blanc H : homme L : livrée	C : cheval A : animal I : bipède R : apprivoisé	G : bataille N : navale P : se produire s : Socrate



Dans la première partie, on a vu qu'Aristote tenait à ce que les rhèmes soient simples. L'analyse des exemples d'Aristote contenue dans le tableau précédent confirme que les prédicats à plusieurs places sont bel et bien absents. En effet, dans aucun de ces exemples il ne se trouve de prédicat comportant plusieurs arguments. On peut donc conclure qu'il est vrai de dire qu'il n'y a pas de place pour les prédicats à plusieurs arguments dans le traité *De l'interprétation*.

### *3. Pertinence de la critique*

Selon les précédentes analyses, Geach a raison sur les faits. Toutefois, Gourinat estime qu'Aristote aurait sciemment restreint le type d'énoncés dont il pouvait parler dans le traité *De l'interprétation*, mais qu'il avait conscience de l'existence des prédicats à plusieurs places. En effet, Aristote les évoque dans « une analyse de *l'Éthique à Nicomaque* concernant le syllogisme pratique » et dans le traité *De l'âme*<sup>19</sup>. Loin d'être une erreur, cette omission des prédicats à plusieurs places serait le signe clair que « le traité *De l'interprétation* [est] volontairement ferm[é] [et qu']Aristote n'était pas dupe des restrictions qu'il imposait à la proposition<sup>20</sup> ». Ainsi, si écarter ce type d'assertion du traité était un geste cohérent avec l'objectif d'Aristote, alors la critique de Geach ne serait pas justifiée.

#### *3.1. Le présupposé de Geach*

La critique de Geach est fondée sur le présupposé selon lequel Aristote visait, dans le traité *De l'interprétation*, à faire une théorie de la logique en général. Si tel était le cas, il ne pourrait manquer de prendre acte de tous les énoncés possibles de la vie courante, et ne pas considérer les phrases comportant un prédicat à deux places ou plus aurait eu pour conséquence qu'il fonde sa théorie sur de mauvaises bases. Geach ne dit jamais explicitement que le traité *De l'interprétation* est un traité de logique générale, mais certains indices portent à le croire. Premièrement, il est peu probable qu'il n'ait pas adhéré à la lecture traditionnelle du traité, puisqu'elle n'avait jamais, avant Whitaker, été remise en question. S'il ne l'avait pas suivie, il aurait assurément dû mentionner l'originalité de sa perspective, que l'on n'aurait pu comprendre que si elle avait été

explicite. Ensuite, il inclut ce traité dans un texte ayant pour sujet l'histoire de la logique. Il serait absurde de parler de ce traité sans considérer qu'il en fasse partie. De plus, l'énoncé même de la critique montre qu'il présuppose qu'il faille prendre en compte toutes les phrases dont on peut avoir besoin dans le langage courant. Il estime que la partie prédicative de la phrase doit être complexe en raison de ce que l'on peut *avoir besoin de dire*<sup>21</sup>. Finalement, la raison la plus claire de croire que Geach pense qu'Aristote fait une théorie logique générale se trouve dans sa manière d'expliquer l'absence des prédicats à plusieurs places dans le traité. Il suppose : « He must have had the programme, when he wrote the *De Interpretatione*, of analysing every complex proposition as a molecular compound<sup>22</sup> ». Il attribue à Aristote la croyance selon laquelle toutes les assertions sont divisibles en énoncés simples constitués d'un nom et d'un verbe ainsi que le projet de traiter toutes les formes de propositions possibles. En lui prêtant cette intention, il montre qu'il croit que son projet ne se limite pas aux propositions utilisées dans un contexte particulier.

### 3.2. *Hypothèse de Whitaker*

Cependant, si l'on prend en compte l'hypothèse de Whitaker qui a été évoquée en introduction, il n'est pas certain que Geach ait raison de prendre pour acquis qu'Aristote voulait écrire un traité de logique. Il est possible qu'il ait plutôt voulu donner des outils au dialecticien. La dialectique<sup>23</sup> est un exercice argumentaire impliquant deux adversaires : le répondeur et le questionneur. Le premier défend une thèse donnée, tandis que le second tente de lui faire endosser la position contraire à sa thèse de départ. Le questionneur arrive à cette fin par un choix habile de questions grâce auxquelles il fabrique un chemin de la thèse adverse vers la sienne. Ces questions offrent toutes une alternative entre deux contraires.

En regardant la matière que couvre le traité et aussi celle dont il choisit de ne pas parler, on rencontre plusieurs indices permettant d'étayer l'hypothèse de Whitaker. Premièrement, Aristote y parle constamment des contraires<sup>24</sup>, qui sont de la plus grande importance pour le dialecticien. En effet, il doit être capable de reconnaître

facilement les contraires qu'implique une question et d'identifier la position qui correspond à celle que défend son adversaire et celle qui convient à la thèse qu'il défend. Ensuite, il y a l'attention portée à la règle des paires de contradictoires<sup>25</sup>. Selon cette règle, entre une affirmation et sa négation, il y a nécessairement une proposition vraie et une proposition fausse. Par exemple, entre « le pélican est derrière la pierre philosophale » et « le pélican n'est pas derrière la pierre philosophale » l'une est vraie alors que l'autre est fausse<sup>26</sup>. Cette règle est très utile au dialecticien, car les paires d'énoncés contradictoires sont au centre de son activité. Il doit également être capable de reconnaître les paires de contradictoires qui y font exception, sujet auquel le traité *De l'interprétation* consacre une analyse approfondie<sup>27</sup>. De plus, l'hypothèse de Whitaker permet d'expliquer l'importance qu'Aristote accorde à ne faire que des assertions simples. Les assertions complexes pourraient être considérées vraies ou fausses, selon la manière dont on les interprète et mettre ainsi le répondeur dans l'embarras. Finalement, Aristote évite aussi de parler de ce qui n'est pas utile en dialectique. En effet, il ne s'intéresse pas aux phrases qui n'ont pas de valeur de vérité, comme les prières ou les exclamations, qu'il laisse à d'autres exposés<sup>28</sup>. Comme le soutient Whitaker, « he is not here interested in the use of assertions in everyday speech, nor in poetry or rhetoric<sup>29</sup> ».

Si l'on se fonde sur l'interprétation de Whitaker, la critique de Geach s'appuie sur la supposition d'un dessein étranger à l'entreprise du traité *De l'interprétation*. Puisque Aristote n'écrivait pas un traité de logique, n'avait pas l'obligation d'inclure tous les énoncés possibles, mais seulement ceux qui étaient pertinents à l'exercice de la dialectique. Il ne serait donc pas justifié de lui reprocher de n'y avoir pas inclus les prédicats à plusieurs places.

### *3.3. Une dernière nuance*

Néanmoins, l'hypothèse de Whitaker n'apporte pas une réponse définitive à la question. Dire qu'Aristote n'avait pas à parler des assertions comprenant des prédicats à plusieurs places présuppose que ces dernières n'étaient pas utilisées en dialectique. Il n'est pas évident que ce soit le cas. Comme cela a été évoqué précédemment,

les éléments dont elle se compose sont les questions dialectiques, les thèses et les assertions contradictoires. Il est possible d'imaginer chacun d'eux avec un prédicat à plusieurs places. En voici des exemples :

- a) « Seattle est-elle entre Rome et Toronto ? » est une question qui offre deux réponses contradictoires. L'énoncé affirmatif qui y correspond se symbolise par « Esrt » et est donc un prédicat à trois places.
- b) « Le peuple Grec est meilleur que le peuple Thrace » est une thèse que l'on peut soutenir. Elle se symbolise par « Mgt » et comporte donc un prédicat à deux places.
- c) « Socrate aime Théétète » et « Socrate n'aime pas Théétète » forment une paire de contradictoires dont chacun des énoncés comporte un prédicat à deux places (Ast).

Si, comme l'estime Gourinat, Aristote connaissait l'existence de ce type de propositions et qu'elles ne sont pas essentiellement incompatibles avec les éléments qu'utilise la dialectique, il est très étrange qu'elles n'aient pas de place dans le traité *De l'interprétation*. Peut-être que ces relations étaient exprimées par une suite de questions. On pourrait imaginer qu'au lieu de demander directement « la pierre philosophale est-elle entre Socrate et Platon ? », on poserait deux questions simples successives : « la pierre philosophale est-elle à gauche de Socrate ? » puis « la pierre philosophale est-elle à droite de Platon ? ». Peut-être que les sujets retenus ou la méthode employée ne se prêtaient pas à leur emploi. On peut conjecturer longtemps en n'arrivant qu'à démontrer une chose : sa piètre connaissance de ce qu'était la dialectique. Il n'y a à ma connaissance aucun texte qui relate de manière exacte un tel échange. C'est ce qui nous manque pour parvenir à savoir si Geach a raison de se scandaliser de l'absence des prédicats à plusieurs places dans le traité d'Aristote.

### *Conclusion*

Dans les dernières pages, j'ai examiné la critique de Geach au sujet de l'absence des prédicats à plusieurs places dans le traité d'Aristote. J'ai expliqué pourquoi ce type de proposition est important dans le langage courant. Ensuite, en utilisant une recension des exemples

utilisés dans le traité et les outils de la logique symbolique, j'ai montré qu'il était exact de dire qu'il ne s'y trouve que des prédicats à une place. Puis j'ai envisagé qu'en vertu de sa vocation dialectique, le traité *De l'interprétation* n'avait pas à les prendre en compte avant de conclure qu'il ne s'agissait pas d'une objection définitive.

Au terme de cette analyse, je crois que Geach avait de bonnes raisons de faire cette critique. Il est vrai que les prédicats à plusieurs places sont omis par Aristote malgré leur rôle crucial. Si l'on prend pour acquis qu'Aristote visait à faire un traité de logique, il est justifié de s'étonner de leur absence. Je suis également d'avis que, même sans supposer une telle fin, cette omission est difficilement explicable. Cependant, puisque nous avons maintenant connaissance de l'interprétation de Whitaker, nous ne pouvons pas condamner Aristote sans appel. Pour ne pas mentionner ces assertions, il avait peut-être des raisons qui seraient évidentes pour quelqu'un qui connaîtrait la dialectique. Les *Dissoi logoi*<sup>30</sup>, les *Tusculanes*<sup>31</sup> de Cicéron, la seconde partie du *Parménide*<sup>32</sup> de Platon et le huitième livre des *Topiques* d'Aristote<sup>33</sup> sont les textes les plus susceptibles de nous renseigner sur le type de propositions dont les joutes dialectiques étaient composées. Leur analyse pourrait nous aider à poursuivre la recherche et nous faire une opinion plus approfondie sur la question. En attendant, nous devons faire preuve de plus de retenue et nous borner à dire qu'il est étrange qu'Aristote n'ait pas parlé des prédicats.

- 
1. L'auteure tient à remercier M. Romain Réjasse pour son aide précieuse lors de la révision de certaines sections de cet article.
  2. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'Interprétation*. Introduction générale à l'*Organon* par Pierre Pellegrin. Introduction, traduction, notes et index des *Catégories* par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier. Introduction, traduction, notes et index de *Sur l'Interprétation* par Catherine Dalimier, Paris, Flammarion, coll. GF 1082, 2007, p. 7.
  3. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, coll. Oxford Aristotle Studies, 2002, p. 1.
  4. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'interprétation, op. cit.*, p. 261-273.

5. *Ibid.*, p. 269.
6. *Ibid.*, p. 283.
7. *Ibid.*, p. 260-264.
8. Peter T. Geach, « A History of the Corruption of Logic », dans *Logic Matters*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, p. 46.
9. Geach tel que traduit dans Jean-Baptiste Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non classique », dans Suzanne Husson, *Interpréter le De interpretatione*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2009, p. 168.
10. *Ibid.*, p. 271-273.
11. Peter T. Geach, « A History of the corruption of Logic », *loc. cit.*, p. 47.
12. Jean-Baptiste Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non classique », *loc. cit.*, p. 169.
13. Robert Blanché, « L'avènement de la logistique », dans *Id.*, *La logique et son histoire : d'Aristote à Russell*, Paris, Librairie Armand Colin, 1970, p. 303.
14. *Ibid.*, p. 314.
15. *Ibid.*, p. 149-150.
16. Merrie Bergmann, James Moor, Jack Nelson, « Predicate Logic : Syntax and Symbolization », dans Eid., *The Logic Book*, 6e édition, New York, The McGraw-Hill Company, 2014, p. 250-252.
17. *Ibid.*, p. 255.
18. *Ibid.*, p. 259-260.
19. Jean-Baptiste Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non classique », *loc. cit.*, p. 168.
20. *Ibid.*, p. 169.
21. Peter T. Geach, « A History of the corruption of Logic », *loc. cit.*, p. 47.
22. *Ibid.*, p. 47.
23. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 2.
24. *Ibid.*, p. 180.
25. *Ibid.*, p. 180.
26. Dans le cas où l'on remet en doute l'existence de la pierre philosophale et où l'on estime que le principe du tiers exclu ne s'applique pas aux êtres imaginaires, on peut la substituer par du phosphore de Bologne sans inconvénient.
27. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 3.
28. *Ibid.*, p. 179.
29. *Ibid.*, p. 179.

30. Gilbert Ryle, « Dialectic in the Academy », dans G. E. L. Owen, *Aristotle on Dialectic : The Topics, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 70.
31. Paul Moraux, « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », dans G. E. L. Owen, *Aristotle on Dialectic : The Topics, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, op. cit.*, p. 305.
32. Gilbert Ryle, « Dialectic in the Academy », *loc. cit.*, p. 77.
33. Paul Moraux, « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », *loc. cit.*, p. 277.





# La négation interne dans le *De Interpretatione* d'Aristote – Une lecture approfondie du commentaire de C. W. A. Whitaker

RHEA LUCREZIA EHRISMANN, *Université de Zurich*

RÉSUMÉ : C. W. A. Whitaker, dans son ouvrage *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, formule, en analysant le sixième chapitre d'Aristote, la RPC, la règle des paires de contradictoires<sup>1</sup>. Il est d'avis que les exceptions à cette règle, qui sont ensuite expliquées par Aristote, ne se font que parce que pour Aristote la négation n'est pas en dehors d'une proposition, mais fonctionne comme un élément interne. Notre article propose d'examiner l'importance de cette conception en cherchant une définition générale de la négation et en analysant le rôle de la négation dans le *De Interpretatione*, pour montrer que « la négation interne » telle que présentée par Whitaker remonte à Russell<sup>2</sup>. Nous croyons que cette découverte est très utile pour mieux comprendre le point de vue de Whitaker, mais que l'ordre des mots du grec ancien montre suffisamment qu'Aristote relie la négation à un seul mot et non à des propositions complètes.

## *Introduction*

Le traité *De Interpretatione* a été et est encore largement commenté. Comme d'autres écrits, Aristote n'a pas composé le Περὶ ἑρμηνείας (*Peri hermeneias* ou *De Interpretatione*) – dont le titre n'est pas de lui et renvoie seulement au premier chapitre – comme un travail destiné à la publication, mais comme un texte devant servir de modèle pour les cours qu'il a donnés dans son école<sup>3</sup>. Cet ouvrage aborde tout particulièrement les assertions qui, parce qu'elles

expriment des pensées qui sont soit vraies soit fausses, possèdent aussi à leur tour la qualité d'être vraies ou fausses<sup>4</sup>.

Bien que le *De Interpretatione* traite également ces assertions du point de vue de leur structure syntaxique, elles sont principalement examinées dans le contexte de la question de leur valeur de vérité et des relations logiques qui existent entre elles. Lorsque les doctrines aristotéliennes, qui ont eu un destin changeant après la mort de leur auteur en 322 av. J.-C., ont été publiées au Ier siècle av. J.-C. et divisées en différents groupes d'écrits thématiquement liés, le *De Interpretatione* a été justement assigné à un complexe d'écrits classés comme traités logiques<sup>5</sup>.

La clé pour comprendre le rôle que le *Περὶ ἑρμηνείας* (*Peri hermeneias*) joue réellement dans la logique aristotélienne est le fait que dans cet écrit Aristote s'intéresse principalement à la relation logique qui existe entre deux propositions quand elles se contredisent, c'est-à-dire quand un seul et même fait est affirmé par l'une d'elles et nié par l'autre. Aristote se réfère à des paires de propositions qui sont liées les unes aux autres comme des paires de propositions dont les membres sont contradictoires les uns aux autres. De telles paires de phrases forment le « moyen linguistique » de l'argumentation dialectique pour laquelle une méthode de recherche est le but du thème aristotélien<sup>6</sup>.

Une argumentation dialectique a lieu dans une discussion dans laquelle deux adversaires s'affrontent, l'un attaquant la thèse (il s'agit du questionneur ou de l'interrogateur) que l'autre a choisi de défendre (il s'agit du répondant). Les questions que l'interrogateur pose au répondant sont des questions de décision, c'est-à-dire des questions auxquelles il faut répondre soit par une phrase affirmative, soit par la phrase négative contradictoire. Alors que l'auteur de la question, ayant l'intention de réfuter la thèse défendue par l'auteur de la réponse, tente de poser des questions telles qu'il puisse en tirer des réponses contradictoires avec cette thèse, l'auteur de la réponse tente de répondre aux questions posées de manière que ses réponses ne puissent être utilisées pour réfuter la thèse soutenue. Afin de pouvoir mener une telle discussion de manière à ce qu'elle représente une argumentation correcte et valable, les interlocuteurs doivent

savoir deux choses : d'une part, comment s'énonce la proposition en contradiction avec une déclaration donnée ; et, d'autre part, quelles sont les propositions qui ne peuvent pas être utilisées dans une discussion dialectique. Dans ce dernier cas, des propositions ne peuvent pas être utilisées dans la discussion dialectique parce que les paires de contradictoires dont elles sont les membres affirmatifs ou négatifs constituent une exception à la règle selon laquelle des deux propositions d'une paire de contradictoires, l'une doit être vraie et l'autre fausse. Ce n'est pas un hasard si Aristote aborde ces deux questions en détail dans le *Περὶ ἑρμηνείας* (*Perì hermeneías*). Dans cet ouvrage, il poursuit évidemment le but de soutenir théoriquement l'argumentation pratique de la discussion dialectique qu'il a examinée dans les *Topiques*<sup>7</sup> et les *Réfutations sophistiques*<sup>8</sup> par une enquête sur les diverses formes de propositions des paires de contradictoires<sup>9</sup>.

C. W. A. Whitaker analyse dans son commentaire *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic* les 14 chapitres de ce traité<sup>10</sup>. Il tient à considérer l'œuvre dans son ensemble et subordonne toutes les déclarations d'Aristote à la dialectique. Dans son analyse du chapitre 6 du *De Interpretatione*, il explique clairement dans quelle mesure la procédure pour les chapitres à venir a déjà été déterminée par Aristote et présente la RPC, la règle des paires de contradictoires, qui doit être examinée aux chapitres 7-14. À la fin du commentaire de Whitaker, cette présentation de la RPC traite également du concept de négation chez Aristote. Whitaker fonde cela sur une déclaration d'Anscombe selon laquelle la négation d'Aristote devrait être comprise à l'interne et non à l'externe, comme nous comprenons ce phénomène aujourd'hui<sup>11</sup>. En outre, Whitaker renvoie le lecteur au travail de Gottlob Frege *Die Verneinung* afin d'obtenir un aperçu d'une vue contraire à celle d'Aristote. Dans le présent essai, premièrement une partie générale portant sur la négation a pour but de fournir une vue d'ensemble du problème. Deuxièmement, cette partie est suivie par l'analyse des déclarations de Whitaker sur la négation d'Aristote – complétée par des renvois aux travaux d'Aristote. Troisièmement, une discussion des définitions de la négation selon Frege vise à montrer dans quelle mesure son point de vue diffère de celui d'Aristote. Ceci nous permet

de conclure si, et dans quelle mesure, la conception de la négation d'Aristote correspond réellement à la négation interne.

### *1. Une définition de la négation*

Selon Horn et Wansing, « la négation est une condition sine qua non de toutes langues humaines<sup>12</sup> ». Par exemple, la linguistique examine la manière dont les affirmations sont niées dans une langue. Selon le contexte, une négation peut être le mot ou l'expression (par exemple « ne... pas ») qui nie un énoncé (« il ne mange pas ») ou être exprimée par une autre catégorie linguistique (« non-fumeur ») ; ou le résultat d'une négation, par exemple l'énoncé refusé ; ou le contenu non linguistique de l'énoncé refusé ou la catégorie linguistique. Le contraire d'une négation d'une proposition, c'est-à-dire d'une déclaration affirmative, est appelé affirmation<sup>13</sup>.

Dans la logique formelle, la négation s'entend généralement comme le déni d'une assertion, c'est-à-dire une opération par laquelle la valeur de vérité d'une affirmation (d'une assertion) est inversée dans son contraire. Ici aussi, le terme « négation » peut signifier l'expression linguistique du déni (par exemple, le signe de négation «  $\neg$  » ou la formulation « ce n'est pas le cas que... »)<sup>14</sup>.

Alors que la négation est syntaxiquement très facile à comprendre, l'expression de la négation dans le langage naturel, par exemple, telle qu'exprimée dans diverses catégories et parties de mots (adverbes, verbes, copules, quantificateurs, appuis), révèle sa véritable complexité<sup>15</sup>. La recherche de la forme et du sens des expressions négatives et de l'interaction de la négation avec d'autres opérateurs est souvent loin d'être simple et s'étend aux ambiguïtés, à la classification négative en quantificateurs et adverbes (« personne », « jamais », « peu »), au « negative raising » et à la fréquence des éléments négatifs, dont la distribution est soumise aux principes syntaxiques, sémantiques et pragmatiques<sup>16</sup>.

La négation interagit de façon significative avec les principes de morphologie, de syntaxe, de forme logique et de sémantique compositionnelle, ainsi qu'avec les processus d'acquisition du langage et de traitement des propositions, de sorte que la négation revêt également une grande importance dans le développement des

théories logique, sémantique, linguistique, cognitive, psychanalytique et littéraire<sup>17</sup>. Regardons maintenant ce que Whitaker dit sur la conception de la négation dans le traité d'Aristote.

## 2. *Whitaker sur la négation dans le De Interpretatione*

Les négations sont d'une grande importance dans le *De Interpretatione*. Déjà dans les chapitres 2 et 3, la négation d'un seul mot est traitée lorsque Aristote expose ce que sont les noms et les verbes indéfinis. Les deux chapitres sont symétriques dans le traitement de ces mots : de même que les noms indéfinis sont traités au chapitre 2, une classe de verbes indéfinis est énoncée au chapitre 3. Ces expressions se composent de noms ou de verbes précédés du préfixe « non »<sup>18</sup>.

Nous apprenons que selon Aristote « non-homme » n'est ni un nom ni une proposition (*logos*), mais un nom indéfini<sup>19</sup>. Il en va de même pour le verbe : par exemple, « ne prospère pas » n'est pas un verbe, mais un verbe indéfini. Whitaker conclut que les noms et verbes niés sont considérés comme un seul mot qui n'a pas de partie significative en soi, car en niant qu'il s'agit d'un nom ou d'un verbe, Aristote implique qu'ils étaient candidats à l'être bien qu'ils soient composés de plus qu'un mot. Pour quelle raison Aristote les considère-t-il comme des mots uniques ? En adaptant la solution d'Ammonius à ce problème, Whitaker dit que « non-homme » semble être un nom, puisqu'il occupe la place du sujet dans une proposition telle que « non-homme marche », étant donné que « non » et « homme » ne sont pas en soi significatifs dans ce cas<sup>20</sup>.

Les noms et les verbes indéfinis, sans être une proposition, sont-ils alors des négations ? Non, les noms et les verbes indéfinis ne sont pas divisibles en parties significatives et Aristote explique qu'ajouter « non » à un nom n'équivaut pas à faire une assertion négative ayant une valeur de vérité ; pour cela, il faudrait nier le verbe « être »<sup>21</sup>. Si les noms indéfinis sont des mots uniques composés de mots indépendants, « non-homme » pourrait être considéré comme une unité, ses parties ne contribuant qu'à la signification du tout. Ils relèveraient de la catégorie des mots composés, composés d'un membre significatif et d'un membre non significatif, puisque « non »

n'est pas une partie significative de la parole : un nom indéfini tel que « non-juste » serait alors traité de la même manière qu'un composé tel que « injuste »<sup>22</sup>.

Les noms et les verbes niés ne sont pas de négations, mais ils sont indéfinis. Cette conception se trouve ailleurs dans l'œuvre d'Aristote. Whitaker a repéré plusieurs passages où signifier, c'est signifier quelque chose d'unique<sup>23</sup> : même si une expression signifie plus d'une chose, un mot différent pourrait être attribué à chaque signification, de sorte que chacune ne signifierait alors qu'une seule chose (*Mét.* G 4, 1006a34-b13) ; ne pas signifier une chose, c'est ne rien signifier (*Mét.* G 4, 1006b7)<sup>24</sup>.

On a souvent observé que la symétrie logique des propositions négatives et affirmatives dans la logique dément une asymétrie fondamentale du langage naturel. C'est Platon qui a été le premier à observer, dans *Le Sophiste*, que les propositions négatives ont moins de valeur que les affirmatives, qu'elles sont moins spécifiques et moins informatives<sup>25</sup>. Cette priorité des affirmations sur les négations est soutenue par Aristote dans la *Métaphysique* (*Mét.* B 2, 996b14-16) : « On peut, en effet, connaître la même chose de bien des manières, mais nous disons qu'il vaut mieux connaître ce qu'est une chose par ce qu'elle est que par ce qu'elle *n'est pas*<sup>26</sup> ».

Les assertions négatives sont généralement moins informatives que les affirmatives, mais elles sont plus marquées sur le plan morphosyntaxique (marqueurs négatifs) et plus complexes. De nombreux philosophes, linguistes et psychologues ont situé cette asymétrie en logique ou en sémantique, comme dans l'affirmation selon laquelle toute négation présuppose une affirmation correspondante (mais pas l'inverse)<sup>27</sup>. Un nom doit donc signifier quelque chose de défini, un nom indéfini quelque chose d'indéfini : « non-homme » est tout ce qui n'est pas « homme ».

Les verbes indéfinis signifient le temps, et sont toujours dits de certains sujets, mais se différencient des verbes sur un autre point : ils tiennent également lieu de ce qui est et de ce qui n'est pas. Un véritable prédicat serait toujours faux pour quelque chose qui n'existe pas : un verbe indéfini, cependant, peut être vrai de l'inexistant comme de l'existant. Nous avons vu que des affirmations

peuvent être faites au sujet des non-existants. Ainsi, dans le cas d'un sujet existant, il est indéterminé quelle déclaration d'une paire de contradictoires sera vraie et quelle fausse, alors qu'il est déterminé dans le cas d'un sujet inexistant : toute affirmation est fausse sur un sujet inexistant, alors que toute négation est vraie sur ce sujet<sup>28</sup>.

Pour Whitaker cette position est manifestement liée avec la conception qu'Aristote a de l'affirmation et de la négation : l'affirmation est une combinaison, la négation une division. Mais quelque chose d'inexistant ne peut pas entrer dans une combinaison. Aucun prédicat ne peut être combiné avec ce qui n'est pas là. Toutes ces affirmations doivent être fausses. Les négations, cependant, déclarent une séparation du sujet et du prédicat. Quelque chose d'inexistant est toujours séparé de tout, et ainsi toute négation serait vraie<sup>29</sup>.

Pourquoi cette définition est-elle si détaillée dans le traité ? Nous constatons que les noms et les verbes niés sont d'un grand intérêt plus tard dans le *De Interpretatione*. La principale préoccupation du traité est l'examen des assertions contradictoires. Dans le cadre de ce projet, Aristote énumère toutes les façons dont la négation peut être introduite dans chaque type d'assertion, puis décide lesquelles des affirmations résultantes sont des négations et lesquelles sont des affirmations, et les classe en leurs paires de contradictoires, établissant des inférences entre les assertions liées. Étant donné le projet pour lequel Aristote se prépare dans les premiers chapitres, il est intéressant de regarder maintenant le prochain passage dans lequel Whitaker parle de la combinaison et de la division.

Dans le chapitre 5 du *De Interpretatione*, nous sommes introduits aux assertions simples, qui sont soit des affirmations, soit des négations. En plus, Aristote y fait remarquer qu'une assertion doit être formée à partir d'un verbe ou d'une inflexion d'un verbe<sup>30</sup>.

Ensuite vient l'argument principal du chapitre 6, dans lequel il est montré que toutes les assertions appartiennent à des paires, un membre de chaque paire étant une affirmation, l'autre une négation, et que les deux membres de chaque paire se contredisent. Cela se produit parce que tout ce qui peut être affirmé peut être nié : les mêmes choses simples peuvent être représentées soit comme

combinées, soit comme séparées. Whitaker nous présente pour mieux comprendre ce qui suit la RPC – « of every contradictory pair, one member is true and the other false<sup>31</sup> ». Les exceptions à cette règle peuvent seulement être comprises, si l'on comprend le concept de négation d'Aristote. C'est pourquoi Whitaker cite Anscombe qui dit qu'Aristote n'a pas l'idée de la négation d'une proposition avec le signe de négation en dehors de toute la proposition. Anscombe n'en parle pas plus en détail dans son article. Elle ajoute simplement qu'à sa connaissance, le concept de négation externe n'a commencé qu'avec les stoïciens<sup>32</sup>. En effet, le concept de négation externe semble avoir été abordé pour la première fois dans la logique propositionnelle de la Stoa en plaçant *οὐχι* (*ouchi*) au début de la proposition, alors qu'en langage naturel la négation des mots (la négation interne) était le cas normal. Cependant, la logique propositionnelle de la Stoa subit une progression remarquable à travers le Moyen Âge<sup>33</sup>. Enfin, en 1847, George Boole a créé avec son calcul logique algébrique une première formalisation complète et décidable pour les tautologies de la logique propositionnelle – mais pas encore pour la logique propositionnelle d'inférence<sup>34</sup>. Gottlob Frege a formulé le premier calcul propositionnel avec des règles d'inférence dans le cadre de son *Begriffsschrift*, en 1879<sup>35</sup>. Il a été le modèle de Bertrand Russell pour le calcul propositionnel de 1908, qui a prévalu plus tard.

Nous croyons que la théorie de la négation interne présentée par Whitaker remonte à celle de Russell<sup>36</sup>. Mais qu'est-ce que la négation interne ? La négation externe ou la négation de phrase correspond à la négation propositionnelle et inverse la valeur de vérité d'une phrase ; dans le cas le plus simple et sans ambiguïté, elle peut être exprimée en préfixant une formulation telle que « Ce n'est pas le cas que... ». Avec la négation interne, un mot de négation est intégré dans la phrase concernée (par exemple, « Il n'est pas mortel », « Il n'est pas chauve »). Les négations internes peuvent, mais ne doivent pas nécessairement, être entendues dans le sens d'une négation de phrase. Cette théorie est particulièrement importante en ce qui concerne les présupposés dont Russell parle dans *On Denoting*, où il distingue entre « primary » (« wide scope ») et « secondary occurrences » (« narrow scope »)<sup>37</sup>.



Whitaker ne mentionne pas Russell, mais explique la théorie de combinaison et de division dans le commentaire sur le chapitre 6 : pour Aristote, la négation n'est pas une opération externe. Pour quelqu'un qui aurait une théorie de la négation externe, il serait impossible que la RPC soit violée. Pour une telle personne, une négation serait un commentaire sur une assertion prise dans son ensemble : elle nierait que l'assertion est vraie. Dans une affirmation, c'est le verbe qui signifie la combinaison du sujet et du prédicat, c'est donc une assertion que quelque chose tient d'autre chose. Puisque c'est le verbe qui exprime la combinaison du sujet et du prédicat, c'est le verbe qui doit être nié s'ils doivent être représentés à la place comme divisés. Comme « est » exprime une combinaison, ainsi « n'est pas » exprime une séparation. Pour nier une assertion, il faut aller au cœur de celle-ci, plutôt que la traiter comme une unité et apposer le signe de négation à l'extérieur. La notation du concept de la négation externe serait « p » pour une affirmation et «  $\sim p$  » pour une négation<sup>38</sup>, tandis que celle pour le point de vue de la négation interne serait « a + b » et « a ~ b »<sup>39</sup>. En ce qui concerne la vérité ou la fausseté d'une assertion, on peut dire ce qui suit : si deux affirmations sont toutes les deux vraies ou toutes les deux fausses, elles ne correspondent pas à la notation « p » et «  $\sim p$  » et ne sont donc pas opposées. Whitaker se réfère dans son commentaire à l'essai de Gottlob Frege *Die Verneinung*, puisqu'il représente le concept de négation externe, et il peut donc être mieux compris dans quelle mesure Aristote s'éloigne de cette vision.

Dans *Die Verneinung*, Frege explore la question de savoir ce que signifie accepter une proposition interrogative telle que « Est-ce que 3 est plus grand que 5 ? » comme vraie ou la rejeter comme fausse<sup>40</sup>. La raison de cette question est véritablement épistémologique : il s'agit de déterminer le statut des propositions scientifiques significatives qui n'ont pas (encore) été jugées vraies. Frege répond à cette question sur la base de l'essai *Der Gedanke*, publié quelques mois plus tôt, dans lequel il distingue entre penser ou saisir une pensée, juger (qu'il avait défini comme la reconnaissance de la vérité d'une pensée) et affirmer qu'il s'agit de la manifestation d'un jugement<sup>41</sup>. Dans son enquête sur la négation, Frege reprend alors la distinction entre la

pensée et le jugement. Juger, selon Frege, ne peut pas être identique à saisir la pensée qui est débattue dans une interrogation, parce que cela rendrait la question dénuée de sens comme question. Selon Frege, la possibilité qu'une proposition interrogative telle que « Le soleil est-il plus grand que la lune ? » ou vice versa « La lune est-elle plus grande que le soleil ? » peut seulement être expliquée de manière significative si la différence entre juger et penser est posée. Sur cette base, la relation entre la négation et l'affirmation sera également examinée ci-après. Selon Frege, l'affirmation et la négation diffèrent en ce sens que l'affirmation doit être appliquée au niveau du jugement et la négation au niveau de la pensée. L'affirmation consiste en l'exécution de l'acte de jugement, la négation en contraste dans une opération appliquée à la pensée, qui modifie fondamentalement la question des propositions. Par conséquent, le jugement «  $\sim p$  » ne doit pas être compris comme une négation du jugement «  $p$  », mais comme une assertion affirmative de la pensée «  $\sim p$  ». Le jugement «  $\sim p$  » est donc basé sur une interrogation différente de celle du jugement «  $p$  »<sup>42</sup>.

Frege fait cette différence entre la négation et l'affirmation claire avec sa fameuse ligne d'affirmation : dans les déclarations négatives, le signe de négation est toujours dans le champ de la ligne d'affirmation. Selon Frege, les négations ont la forme «  $| - \sim p$  » et non «  $\sim | - p$  ». Ce dernier, comme John Searle l'a montré dans sa discussion sur la théorie de la négation des illocutions, signifierait quelque chose de bien différent, à savoir « Je ne prétends pas que  $p$  »<sup>43</sup>.

L'analyse de Frege – selon laquelle la négation, contrairement à l'affirmation, n'est pas une question d'acte d'affirmation ou de jugement, mais une composante du contenu propositionnel – est à replacer dans son contexte historique. Elle représente une réfutation de diverses thèses affirmées dans les discussions logiques de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle sur le sujet de la négation. L'analyse audacieuse ne permet pas non plus de considérer le jugement négatif comme une négation d'un jugement affirmatif. Selon elle, le jugement négatif peut encore être coordonné avec l'affirmative et placé au même niveau qu'elle, comme le proposaient des philosophes tels Hermann Lotze, Wilhelm Windelband, Julius Bergmann ou

Heinrich Rickert<sup>44</sup>. Selon Whitaker, c'est cette conception de la négation externe qui attaque la conception d'Aristote.

D'après Whitaker, Aristote aborde les exceptions à la RPC dans la suite des chapitres. Par exemple, s'il y a des sujets et des prédicats dans le monde qui peuvent vraiment être dits à la fois combinés et séparés, ou ni combinés ni séparés, alors la RPC ne tiendra pas. Par conséquent, la RPC nécessite des enquêtes plus détaillées.

Au chapitre 7, dans lequel commence le traitement logique des propositions caractéristiques du *De Interpretatione*, Aristote distingue trois types de paires de propositions contradictoires<sup>45</sup>. Les deux assertions qui forment une paire d'assertions du premier type sont appelées assertions singulières, les deux assertions qui forment une paire d'assertions du deuxième type sont appelées assertions faites universellement à propos d'un universel, et les deux assertions qui forment une paire d'assertions du dernier type sont appelées assertions faites non universellement à propos d'un universel. De deux assertions contradictoires faites universellement à propos d'un universel, l'une est universellement affirmative et l'autre particulièrement négative, ou l'une est particulièrement affirmative et l'autre universellement négative<sup>46</sup>.

Au chapitre 8, Aristote souligne la possibilité que certaines assertions puissent sembler simples, mais en réalité être complexes, parce qu'elles ont des significations différentes<sup>47</sup>. Ces assertions complexes et cachées constituent une deuxième exception à la RPC.

Au chapitre 9, Aristote examine une troisième exception à la règle mentionnée : elle exclut également les déclarations contradictoires qui se rapportent à un événement futur éventuel, c'est-à-dire un événement qui peut se produire ou non à un moment donné dans le futur<sup>48</sup>.

Le chapitre 10 traite en partie du contraste contradictoire et en partie du contraste contraire entre les assertions affirmatives et négatives, dans lesquelles un mot « indéfini », c'est-à-dire négatif, fonctionne comme sujet ou prédicat<sup>49</sup>.

Dans le chapitre 11, Aristote examine les conditions dans lesquelles deux expressions d'un objet, dont elles peuvent être

séparées par un prédicat, peuvent également être séparées par un prédicat<sup>50</sup>.

Les chapitres 12 et 13 sont consacrés aux propositions modales, plus précisément : les propositions qui répondent à la question de savoir si une chose est possible ou non possible, impossible ou non impossible, nécessaire ou non nécessaire<sup>51</sup>.

Dans le chapitre 14 (et dernier chapitre), la question de savoir quelle est la proposition contraire à une proposition donnée est discutée en référence à la thèse établie dans le chapitre 1 que les expressions linguistiques sont avant tout des symboles de nos pensées sur les choses signifiées avec elles<sup>52</sup>.

Cette vue d'ensemble montre l'importance de la négation suite au chapitre 1. Malgré le caractère indéfini de la négation qui a été établi au début, la négation est souvent incluse dans les analyses ultérieures d'Aristote. Le fait même qu'un nom indéfini ne définit pas une seule chose est ultérieurement ignoré par Aristote. Au lieu de cela, il accorde à ce mot une « unité de l'indéfini ». Toutefois, les analyses présentées dans les chapitres 7-14 ont un caractère beaucoup plus logique et servent à classer correctement des assertions plus complexes.

### *Conclusion*

Que peut-on conclure de la négation interne ? Premièrement, il nous semble essentiel de constater de nouveau que l'analyse d'Aristote consiste à lier la négation à des mots différents ; par exemple, « homme est non-juste » et « homme n'est pas juste » ne sont pas la même chose. De plus, cette négation des mots individuels explique pourquoi les noms et les verbes indéfinis sont traités et, autant que possible, définis de manière si détaillée : alors qu'Aristote, au début de son traité, classait les noms et les verbes à un niveau linguistique plus indéfini s'ils étaient niés, les chapitres 5 et 6 développent une analyse logique. Parce que, aux yeux d'Aristote, une négation ne se réfère qu'à des mots individuels et non à des propositions entières, la négation de ces propositions se fait par la négation du prédicat, ou dans le cas le plus simple par la négation de la copule « être ». Ce bref aperçu du contenu du *De Interpretatione* montre que le concept

de la négation (interne) est partout d'une grande importance, puisque Aristote est toujours soucieux de couvrir et de traiter toutes les propositions possibles.

La conception de la négation interne est-elle vraiment nécessaire pour comprendre les lieux mentionnés ? Évidemment, bien qu'Aristote n'ait pas à l'esprit le concept de la négation propositionnelle, il reconnaît l'ambiguïté et la complexité des négations. L'ensemble de l'ouvrage semble être animé par une « dialectical motivation<sup>53</sup> », pour reprendre le terme de Whitaker : si quelqu'un n'est pas capable de voir à travers ces astuces linguistiques, des problèmes surgissent rapidement sur un plan dialectique pour un interlocuteur. Dans le dialogue dialectique en grec ancien en particulier, il faut prêter attention à l'ordre des mots, qui est d'autant plus difficile qu'il est généralement plus libre que dans d'autres langues. Cette prise de conscience est également extrêmement importante lorsqu'il s'agit de chercher le contraire d'une proposition, puisque, comme décrit ci-dessus, la négation a une certaine indétermination. Il nous semble cependant que lorsque nous lisons attentivement le texte original, qui contient un grand nombre d'exemples, nous ne pouvons ignorer le fait qu'Aristote nie des mots individuels et non des propositions complètes. Par conséquent, le concept de la négation interne est dans une certaine mesure négligeable.

Mais lorsqu'il s'agit de comprendre pleinement les justifications des nombreuses exceptions à la RPC dans le commentaire de Whitaker, nous croyons que le concept de la négation interne est indispensable. Whitaker offre à ses lecteurs un soutien utile dans les notes sur Anscombe et Frege, nous permettant de mieux saisir sa vision du travail d'Aristote. Toutefois, il s'abstient – peut-être parce qu'il croit que le terme s'explique de lui-même ou parce que les explications iraient trop loin – de faire référence à d'autres auteurs que ceux mentionnés ci-dessus ou de mentionner l'origine et l'histoire du terme « négation interne » ; ce n'est qu'au cours de cette enquête qu'il est devenu clair que Whitaker veut le comprendre tel que défini par Russell.

1. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, coll. Oxford Aristotle Studies, 2002, p. 78-82.
2. Bertrand Russell, « On Denoting », dans *Mind – New Series*, vol. 14, no° 56 (1905), p. 479-493.
3. *Aristoteles, Hermeneutik – Peri hermeneias : griechisch-deutsch*, éd. et trad. H. Weidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 9.
4. *Ibid.*, p. 9.
5. *Ibid.*, p. 9.
6. Laurence R. Horn et Heinrich Wansing, « Negation » *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/negation/> (Page consultée le 3 décembre 2019).
7. Cf. Aristote, *Topiques*, VIII.
8. Traité indépendant, mais parfois considéré comme le Livre IX des *Topiques*.
9. *Aristoteles, Hermeneutik – Peri hermeneias : griechisch-deutsch, op. cit.*, p. 16.
10. Les chapitres sont établis par Julius Pacius en XVIe siècle, *Aristoteles, Hermeneutik – Peri hermeneias : griechisch-deutsch, op. cit.*, p. 17.
11. G. E. M. Anscombe, « Aristotle and the Sea Battle. *De Interpretatione*, Chapter IX », dans *Mind – A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, vol. 65, no 257 (1956), p. 1.
12. Laurence R. Horn et Heinrich Wansing, « Negation », *op. cit.* (Page consultée le 3 décembre 2019).
13. Wilhelm Köller, *Formen und Funktionen der Negation*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, p. 122.
14. *Ibid.*, p. 73.
15. Laurence R. Horn et Heinrich Wansing, « Negation », *op. cit.* (Page consultée le 3 décembre 2019).
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. Contrairement au grec ancien, Whitaker a mis des tirets pour montrer à quel mot appartient la négation (important surtout dans le chapitre 6). L'analyse d'Aristote dans les premiers chapitres est plutôt linguistique. Ainsi, Elio Montanari (*La sezione linguistica del Peri hermeneias di Aristotele*, Florence, Università degli studi di Firenze, 1984) appelle les premiers chapitres « *sezione linguistica* ».

19. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 61. Nous verrons au chapitre 4 qu'une expression est définie comme une expression qui contient une partie significative, distincte des mots simples, qui n'en contiennent pas. Ainsi, on nous dit ici que « non-homme » ne doit pas être considéré comme une proposition composée de mots séparés.
20. *Ibid.*, p. 62. Cf. Ammonius, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, 41.21-7. Mais dans le chapitre 5 « animal terrestre à deux pieds » donnerait une assertion si un verbe était ajouté.
21. *Ibid.*, p. 62. *Aristoteles, Hermeneutik – Peri hermeneias : griechisch-deutsch*, *op. cit.*, De Int. 16a31.
22. *Ibid.*, p. 62. Cf. Poet. 1457a33.
23. *Ibid.*, p. 63. Cf. Andreas Josef Schlick, *Über den Satz vom Widerspruch im vierten Buch der aristotelischen Metaphysik*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2011, p. 22.
24. Aristote, *Métaphysique*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953, *Mét.* G 4, 1006a34-b13 et *Mét.* G 4, 1006b7.
25. Laurence R. Horn et Heinrich Wansing, « Negation », *op. cit.* (Page consultée le 3 décembre 2019) ; C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 64, compare cette conception d'Aristote à celle dans le *Peri ideôn*. Selon le principe « un sur plusieurs », il faudrait qu'il y ait des formes de termes négatifs, puisqu'un seul terme négatif s'applique à beaucoup de choses. Ces choses n'auront rien en commun, ce qui va à l'encontre de l'attente que des particuliers partageant le même formulaire partagent tous un attribut.
26. Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, *Mét.* B 2, 996b14-16. Cf. Laurence Horn, *The pragmatics encyclopedia*, éd. L. Cummings, Londres, Routledge, 2010, p. 287. Thomas d'Aquin : « The affirmative enunciation is prior to the negative for three reasons [...] With respect to vocal sound, affirmative enunciation is prior to negative because it is simpler, for the negative enunciation adds a negative particle to the affirmative. With respect to thought, the affirmative enunciation, which signifies composition [...] With respect to the thing, the affirmative enunciation, which signifies *to be*, is prior to the negative, which signifies *not to be*, as the having of something is naturally prior to the privation of it. » (St. Thomas, book I, lesson XIII, Oesterle 1962 : 64).
27. Laurence Horn et Heinrich Wansing, « Negation », *op. cit.* (Page consultée le 3 décembre 2019).

28. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 65.
29. *Ibid.*, p. 65.
30. *Ibid.*, p. 74. Selon Whitaker, le verbe « être » sert ici de verbe le plus fondamental possible.
31. *Ibid.*, p. 78.
32. G. E. M. Anscombe, « Aristotle and the Sea Battle. *De Interpretatione*, Chapter IX », *op. cit.*, p. 1.
33. Jan Łukasiewicz, « Zur Geschichte der Aussagenlogik », *Erkenntnis*, vol. 5 (1935), p. 111-131.
34. *Ibid.*, p. 112.
35. *Ibid.*, p. 125 et 131.
36. Bertrand Russell, « On Denoting », *op. cit.*, p. 479-493. « primary » et « secondary ». Cf. B. H. Slater, « Internal and External Negations », *Mind – New Series*, vol. 88, no 352 (1979), p. 588-591.
37. Bertrand Russell, « On Denoting », *op. cit.*, p. 479-493.
38. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 81. Cette relation entre les contradictoires est représentée dans le tableau de vérité pour la négation (externe) : si la valeur de vérité d'un contradictoire est donnée, la valeur de vérité de l'autre peut être déduite comme étant l'inverse. En d'autres termes, la RPC devrait être maintenue.
39. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 81.
40. Gottlob Frege, « Die Verneinung. Eine logische Untersuchung » dans *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 1 (1918), p. 143-157 ; réimp. dans Günther Patzig, *Logische Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 54-71.
41. Pierfrancesco Fiorato, *Verneinung, Andersheit und Unendlichkeit im Neukantianismus*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2009, p. 71.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*, p. 72.
44. *Ibid.*, p. 67 et p. 72.
45. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 83-94.
46. *Aristoteles, Hermeneutik – Peri hermeneias : griechisch-deutsch*, *op. cit.*, p. 20.
47. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*, p. 95-108.
48. *Ibid.*, p. 109-131.



*La négation interne dans le De Interpretatione d'Aristote – Une lecture approfondie du commentaire de C. W. A. Whitaker*

49. *Ibid.*, p. 132-149.

50. *Ibid.*, p. 150-155.

51. *Ibid.*, p. 156-170.

52. *Ibid.*, p. 171-177.

53. *Ibid.*, p. 102.



# Forme logique et force argumentative du raisonnement anti-fataliste dans le chapitre 9 du traité *De l'interprétation*

VIKTOR TOUCHETTE LABEL, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La problématique d'Aristote et son argumentaire anti-fataliste dans le traité *De l'interprétation* sont un point de départ essentiel en philosophie, bien que leur historicité et leur difficulté les aient plutôt éloignés des considérations pédagogiques contemporaines. On y retrouve à la fois une amorce des réflexions occidentales sur le déterminisme et une mise en lumière des implications contraignantes d'une concordance entre la logique, comme science des énoncés et de leur enchaînement, et la métaphysique, comme étude des principes premiers organisant l'être. Pourtant, la compréhension de l'argument d'Aristote et de son contexte reste très floue même à ce jour ; est-il de nature apodictique, didactique, dialectique ou purement éristique ? Grâce à une étude attentive des formes argumentatives de l'*Organon*, nous défendrons la thèse que l'argumentaire est une propédeutique didactique à l'utilisation cohérente, dans le contexte de la science aristotélicienne, d'un critère de vérité logique sur des énoncés concernant les événements futurs et contingents.

## *Introduction*

La problématique de la cohabitation entre la contingence et la nécessité fut un sujet d'anicroche philosophique presque aussi important dans l'Antiquité que durant les périodes postérieures. Bien que la matrice de réflexion ainsi que l'implication philosophique de cette problématique aient changé abondamment suite à l'influence de l'eschatologie chrétienne et plus récemment grâce à celle du mécanisme scientifique, on peut facilement démontrer qu'Aristote fut un des pionniers de l'armature théorique de cette cohabitation<sup>1</sup>.

Malgré le caractère très flatteur de ce lignage historique, la contribution la plus explicite d'Aristote à ce débat, c'est-à-dire sa présentation du problème des futurs contingents dans le traité *De l'interprétation*<sup>2</sup>, semble être des plus ambiguës. Une quantité phénoménale de commentateurs anciens et modernes ont tenté et tentent encore de trouver une signification claire autant à la problématique qu'à la solution qu'Aristote y propose, ce qui entraîna une cacophonie très singulière dans la transmission du texte et de ses thèses. En s'inscrivant résolument dans la perspective économique et cohérente du traité *De l'interprétation* dévoilée par C. W. A. Whitaker, la présente étude exposera la forme logique et la force de l'argument anti-fataliste mises en avant par Aristote au chapitre 9. Cette exposition se fera grâce à la notion des formes argumentatives présente implicitement chez Aristote ainsi que par l'analyse précise de la valeur argumentative d'une des prémisses de l'argument anti-fataliste, soit l'existence indubitable du possible et de la délibération. Cette analyse permettra de mettre en lumière une explication plausible de la place du chapitre 9 et de sa longue démonstration dans l'ensemble du traité.

### 1. Les formes argumentatives dans le corpus aristotélicien

On peut repérer trois formes distinctes et générales d'argumentation<sup>3</sup> dans le corpus logique d'Aristote, chacune associée à une section de l'*Organon* : soit le raisonnement apodictique, introduit dans les deux *Analytiques* ; le dialectique, introduit dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* ; et le rhétorique, dans l'ouvrage du même nom. On peut les distinguer d'une manière grossière à partir de deux critères déterminants : le premier est qu'ils possèdent chacun des prémisses ayant une valeur de vérité différente ; le deuxième est qu'ils ne concluent pas grâce aux mêmes procédés logiques. À cela s'ajoute un autre critère – mineur, puisqu'il faut l'utiliser dans une perspective plus pragmatique que les deux autres critères (qui, eux, dépendent d'une distinction proprement logique) –, à savoir : l'intention sous-jacente au discours. Par exemple, Aristote distingue un argument sophistique d'un argument éristique parce qu'il « sera éristique dans la mesure où son objectif est une victoire apparente,

et sophistique dans la mesure où il poursuit un savoir apparent<sup>4</sup> ». Il faut aussi souligner que la forme « raisonnement dialectique » se subdivise en plusieurs genres de formes argumentatives, comme le souligne Aristote lorsqu'il déclare : « [i]l y a quatre genres d'arguments dans la pratique du dialogue, à savoir les arguments didactiques, dialectiques, critiques et éristiques<sup>5</sup> ». Dans le cadre de l'analyse de l'argument anti-fataliste du traité *De l'interprétation*<sup>6</sup>, il semble assez consensuel d'éloigner *de jure* les formes dialectico-sophistiques et dialectico-éristiques ainsi que la forme rhétorique, puisque supposer leur utilisation représenterait assurément un procès d'intention contre Aristote et sa bonne foi argumentative. En effet ces trois formes sont identifiables principalement par l'intention de l'argumentateur et il semble aberrant de croire qu'Aristote tenterait dans un ouvrage éminemment théorique et tardif d'argumenter grâce à une apparence trompeuse de sagesse, de force argumentative ou grâce à la simple persuasion. Il semble donc légitime de circonscrire l'analyse aux formes apodictique, didactique, dialectique, dans le sens restreint du terme<sup>9</sup>, et critique.

La première forme est l'apodictique, souvent nommée syllogistico-scientifique, et elle est décrite principalement dans les deux ouvrages d'Aristote sur l'analytique<sup>10</sup>. Une déduction (*sullogismos*)<sup>11</sup> qui s'identifie à cette forme doit nécessairement respecter deux critères, soit posséder une prémisse connue par soi (*simpliciter*) et conclure nécessairement à partir de la prémisse grâce à un troisième terme transmettant la nécessité de la prémisse à la conclusion. Aristote déclare plus précisément qu'une prémisse *simpliciter* est impossible à comprendre autrement et s'applique universellement et intrinsèquement à l'objet, par exemple un triangle possède *simpliciter* le prédicat d'avoir deux angles droits comme somme de ses angles intérieurs. En ce qui concerne le procédé de conclusion, il peut être identifié à la notion moderne de syllogisme, c'est-à-dire que c'est une déduction ayant deux prémisses dont une possédant une connaissance *simpliciter* qui transmet sa nécessité à l'autre prémisse grâce à l'usage d'un troisième terme. Par exemple le syllogisme classique conclut de la mortalité de tous les animaux à la mortalité de Socrate grâce à l'appartenance de Socrate au troisième terme « être

un animal<sup>13</sup> ». Les trois autres formes d'argumentation s'identifient à la pratique générale de la dialectique, c'est-à-dire d'un échange entre un répondant et un interrogateur<sup>14</sup>, présentée dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*. On peut les identifier grâce à leur mode de conclusion qui dépend d'une déduction, c'est-à-dire d'un « discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement, par les choses mêmes qui sont posées<sup>15</sup> », mais qui n'emploient pas nécessairement un troisième terme comme dans le cas d'une monologie syllogistico-scientifique<sup>16</sup>. En plus de leur structure générale, les formes argumentatives propres à la dialectique partent de prémisses qui ne sont pas évidentes par soi, soit des prémisses admises généralement par les humains ou par les sages (*endoxa*) dans le cas d'une forme argumentative proprement dialectique, des prémisses admises par l'adversaire dans le cas d'une forme dialectico-critique et des prémisses posées comme fondement théorique d'une discipline par une autorité pédagogique dans le cas d'une forme dialectico-didactique. Par exemple, « La prudence est un bien » est une prémisse endoxale, c'est-à-dire généralement admise, tandis que « Le tout est plus grand que la partie » est une prémisse que l'on pourrait considérer comme didactique dans un plan d'exposition pédagogique de la géométrie euclidienne. Quant à une prémisse dialectico-critique, on peut prendre pour exemple la prémisse défendue par n'importe quel interlocuteur subissant l'*elenkhos* socratique dans les dialogues de Platon, c'est-à-dire une prémisse fournie par l'adversaire subissant une réfutation et révélant son ignorance.

Finalement, il semble important de mettre en lumière la différence très floue entre les prémisses *simpliciter* de la forme syllogistico-scientifique et les prémisses hypothétiquement évidentes posées dans le cadre d'un entretien didactique, puisque cette distinction pourrait se montrer déterminante dans le cas de l'argument anti-fataliste du traité *De l'interprétation*. Dans son commentaire sur *Les réfutations sophistiques*, Dorion souligne cette ambiguïté : « [l']argument didactique a donc part à la pratique de la discussion en tant qu'il suppose un échange entre un professeur et son élève ; mais, d'un autre côté, il peut aussi être qualifié d'« apodictique »,

puisque les prémisses dont il procède sont les principes propres d'une science<sup>17</sup> ». On peut aisément trouver d'autres interventions d'Aristote concernant la forme argumentative propre au didacticien<sup>18</sup> et en conclure que cette forme argumentative n'utilise ni des prémisses communément admises ni des procédés déductifs propres aux dialogues (par exemple l'interrogation grâce à une paire de contradictoires) et qu'elle n'est pas déterminée par l'intention de réfuter ou bien d'exercer les protagonistes grâce au jeu dialectique. Peu s'en faudrait pour que la forme argumentative didactique soit une monologie syllogistico-scientifique<sup>19</sup>, on tentera donc d'amoinrir cette ressemblance en proposant que les prémisses utilisées dans la forme didactique sont hypothétiquement évidentes, c'est-à-dire qu'elles ont une valeur de vérité qui est posée par hypothèse et non par une évidence en soi nécessaire. On peut prendre l'exemple donné ci-dessus pour cerner cette distinction ; lorsqu'on dit que « [l]e tout est plus grand que la partie », cette prémisses est posée comme hypothétiquement évidente dans un exposé didactique sur la géométrie euclidienne. Pourtant un second exposé, possédant la même force argumentative due à l'autorité du maître, pourrait poser comme prémisses hypothétiquement évidente que « [l]e tout est plus petit que la partie », s'il s'agissait d'un exposé didactique sur la théorie des entiers de Dedekind<sup>20</sup>. Bien que cette distinction soit hasardeuse, elle corrobore assez bien la notion de forme didactique comme un discours basé sur la conviction<sup>21</sup> et intermédiaire entre la monologie démonstrative et l'échange dialectique, comme Aristote semble le suggérer lorsqu'il déclare : « C'est en effet à l'enseignement qu'appartient le discours conforme à la science<sup>22</sup> », c'est-à-dire qu'élaborer la connaissance d'une manière systématique est analogue à enseigner la science d'une manière systématique.

## *2. L'argument anti-fataliste et sa structure*

Suite à cette précision sur le cadre théorique, il convient de circonscrire exactement ce que l'on nomme « l'argument anti-fataliste », d'établir clairement la prémisses déterminante dans le raisonnement d'Aristote et de tenter d'analyser le raisonnement d'Aristote selon les considérations et modèles actuels des enjeux de ce chapitre. L'optique

déterminante de cette analyse n'est pas le problème que soulève Aristote ni sa réponse à ce problème, mais bien la force argumentative qui peut être accordée à l'argument anti-fataliste d'Aristote dans le cadre du traité *De l'interprétation*. On peut circonscrire l'argument anti-fataliste d'Aristote dans le chapitre 9 entre les lignes 18a33 et 19a22, c'est-à-dire entre l'établissement par Aristote de la spécificité des déclarations au futur concernant des choses particulières et la conclusion concernant l'existence du possible dans le futur. Dans cet ensemble, le segment X, c'est-à-dire 18b26 à 18b33, et le segment Y, c'est-à-dire 19a6 à 19a22, sont les extraits déterminants pour l'analyse, puisqu'ils présentent deux variantes possibles de ce que l'on peut nommer les prémisses déterminantes de l'argument, c'est-à-dire l'existence du possible et de la délibération. Pourtant, le segment X est proprement une conclusion découlant de l'admission du fatalisme, puisqu'il expose les conséquences, absurdes selon Aristote, de la nécessité du futur à partir du maintien de la règle des paires de contradictoires. Dans cette mesure la place du segment Y, qui présente proprement des prémisses impliquant l'absurdité du raisonnement fataliste, est déterminante dans la compréhension des rouages de l'argument<sup>23</sup>. En suivant de près l'analyse du traité *De l'interprétation* de Whitaker<sup>24</sup> et de Vachon<sup>25</sup>, c'est-à-dire en prenant comme position interprétative que le chapitre 9 concerne une exception (comme celles présentées aux chapitres 7 et 8) au principe des paires de contradictoires établi au chapitre 6, on peut faire un découpage du raisonnement en deux arguments et six thèses, puis isoler les thèses touchant proprement à l'existence du possible et de la délibération. Synthétiquement, le premier argument montre qu'en joignant la thèse de la correspondance du réel avec la vérité (CRV) à celles de l'existence nécessaire de la vérité et de la fausseté d'une manière déterminée dans une paire de contradictoires à propos d'un énoncé sur un futur contingent (RPC, pour Règle des Paires de Contradictaires)<sup>26</sup>, il faut conclure que la vérité nécessaire d'un des membres d'une paire de contradictoires concernant le futur entraîne sa nécessité dans le futur *réel*. Le réel est donc nécessaire et le contingent est détruit, d'où l'on peut conclure la thèse fataliste (TFa).



Le deuxième argument, beaucoup plus obscur et débattu<sup>27</sup>, arrive à la même conclusion (TFa), mais à partir de prémisses différentes, soit la nécessité de l'être lorsqu'il « est le cas » (NéÊt), c'est-à-dire lorsqu'il est instancié, et l'homogénéité de la nécessité dans le temps (HoTeNé). En effet Aristote semble mettre en jeu deux prémisses lorsqu'il déclare : « si c'est blanc maintenant, c'était vrai de dire auparavant "ce sera blanc", si bien que ce serait toujours vrai de dire "ce sera" de quoi que ce soit qui est passé. Mais si c'était toujours vrai de dire "cela est ou sera", il ne serait pas possible que cela ne soit pas dans le présent ni dans le futur<sup>28</sup> ». Il est plausible de comprendre la première phrase comme l'établissement de la vérité et de la nécessité d'un événement lors de son instanciation, que cette instanciation soit présente ou passée, et donc de faire cohabiter les thèses que l'on retrouve chez Aristote de la nécessité du présent et du passé<sup>29</sup> dans ce que l'on nomme NéÊt, soit que lorsque quelque chose est ou a été instancié, il est ou a été vrai et nécessaire. Dans la phrase qui suit, Aristote insiste sur la correspondance entre la nécessité des énoncés passés concernant le présent et celle des énoncés concernant le futur pour conclure qu'un énoncé vrai concernant le futur est nécessaire, d'où l'on peut en tirer TFa si l'on accepte que la nécessité se transmette d'une manière homogène dans n'importe quel rapport temporel. On constate ainsi que le deuxième argument concluant à TFa suppose que l'on puisse établir la nécessité d'un événement d'une manière homogène dans le futur comme dans le passé et le présent, ce que l'on nomme HoTeNé. Le principe HoTeNé semble analogue à ce que Vachon établit comme la thèse de ce deuxième argument qui devra être niée pour bloquer TFa, soit que : « l'exigence qui se dégage de ce passage pour la suite de l'argumentation est de s'en tenir au futur en tant qu'il n'est pas encore réalisé sans lui appliquer rétrospectivement les mêmes modalités qu'aux choses présentes et passées<sup>30</sup> ».

On notera avant de continuer que deux prémisses des arguments sont très similaires, soit celle posant la correspondance entre la vérité d'un énoncé et sa réalité (CRV) et celle posant la nécessité d'un être lorsqu'il est instancié (NéÊt). En effet, la réalité est le principe de vérification à la fois de la vérité d'un énoncé et de la nécessité d'un événement, mais les deux prémisses semblent pouvoir être

distinguées par le rapport de « détermination métaphysique » qu'elles entretiennent avec la réalité. En effet, la nécessité est un principe du monde, par exemple la nécessité du lever du soleil, tandis que la vérité semble être une relation gnoséologique déterminée par l'adéquation de la réalité et de la pensée. Il paraît important de souligner ce glissement dans les prémisses entre la vérité et la nécessité, puisqu'il peut caractériser le mouvement allant des discours vers les choses dans le chapitre 9, ainsi que l'échec de la première réponse d'Aristote dû à son approche uniquement liée à la notion de vérité et à la règle des paires de contradictoires (RPC)<sup>31</sup>. Après cet échec, Aristote expliquera dans le segment X les conséquences absurdes de l'acceptation de RPC et de TFa en concluant que l'on « n'aurait pas besoin de délibérer ni de se donner du mal, une fois admis que si nous faisons telle chose, telle autre arrivera, et que si nous ne faisons pas telle chose, telle autre n'arrivera pas<sup>32</sup> ». Après une courte remarque sur l'indifférence du futur par rapport à l'énonciation de celui-ci par un locuteur, qui complète le passage des énoncés sur les choses<sup>33</sup>, le segment X sera renversé lorsque Aristote affirmera sans ambages dans le segment Y l'existence certaine d'un « principe des choses futures dans notre délibération et notre action<sup>34</sup> » qui est directement tributaire d'une possibilité ontologique d'être ou de ne pas être pour les êtres n'étant pas formels et éternels. On peut nommer cette thèse l'ouverture du réel (OuRé) et elle entre directement en contradiction avec TFa, puisque l'ouverture du réel implique que le futur n'est pas nécessaire ( $\neg$ TFa), mais se trouve au contraire dans l'ouverture des possibles, c'est-à-dire le *réel indéterminé*, qui caractérise le futur des êtres ayant des caractéristiques en puissance. En affirmant OuRé comme principe déterminant le futur, on doit se demander quelles thèses devront être ajustées ou éliminées en conséquence de la nouvelle conclusion ( $\neg$ TFa). Il semble que ce ne soit pas CRV ou NéÊt, puisque l'ouverture du futur et l'existence de la contingence ne semblent pas affecter la correspondance entre la vérité et le *réel déterminé* ni la nécessité des êtres instanciés dans le *réel déterminé*. On en conclut aisément que RPC ainsi que HoTeNé doivent être abolies dans le cas des énoncés sur le futur pour désarmer les deux arguments en faveur de TFa, situation qui semble se réaliser

dans la solution d'Aristote, puisqu'il affirme l'indétermination de l'attribution des valeurs de vérité dans une paire de contradictoires concernant le futur ( $\neg$ RPC) et l'hétérogénéité ontologique du futur pour les êtres n'étant pas toujours en acte ( $\neg$ HoTeNé), deux thèses concordant parfaitement avec OuRé.

*3. La prémisse déterminante et sa force : endoxa, vérité hypothétique ou vérité évidente ?*

Maintenant que le cadre théorique et l'analyse textuelle sont établis, on peut répondre à la question initiale, soit quelle forme et quelle force peut-on attribuer à la prémisse d'Aristote. Pour récapituler et simplifier l'argument que l'on nomme « anti-fataliste », on peut réduire la correspondance de la réalité et de la vérité (CRV) à son assise métaphysique, soit la nécessité d'un être instancié (NéÊt), puisqu'il semble plausible que la correspondance entre la vérité et la réalité soit tributaire de la nécessité d'un être instancié. Il semble en effet impossible de poser la correspondance entre la vérité et la réalité si la réalité présente n'est pas nécessaire, comme le prouve l'indétermination des valeurs de vérité des énoncés sur un futur contingent, tandis que l'on peut poser la nécessité d'un être instancié sans devoir faire référence à la correspondance de cette réalité à un énoncé véridique, par exemple l'établissement de la nécessité d'un premier moteur avant la qualification de ce moteur comme un moteur non mû ou tout autre énoncé vrai pouvant correspondre à la réalité du premier moteur<sup>36</sup>. Bien que cette réduction soit sujette à des critiques<sup>37</sup>, elle permet de simplifier l'argument anti-fataliste tout en n'affectant pas la véracité des analyses faites plus haut, puisque l'argument anti-fataliste pourrait aussi bien être expliqué en ses deux variantes sans affecter la cohérence de la présentation.

On peut donc résumer l'argument anti-fataliste grâce à un syllogisme, bien qu'il puisse être un raisonnement de n'importe quel type légitime d'induction ou de déduction<sup>38</sup>. Sommairement, on sait que (1) toute chose nécessaire est lorsqu'elle est ou a été instanciée (NéÊt), or (2) le futur des choses particulières n'est pas ou n'a pas été instancié (OuRé), donc (3) le futur des choses particulières n'est pas quelque chose de nécessaire ( $\neg$ TFa). Il est important de souligner

que ce n'est pas le futur en général qui est indéterminé, mais le futur des choses particulières, puisque les êtres formels et en acte sont nécessairement instanciés, par exemple le futur du soleil, être n'étant pas affecté par la génération ou la corruption, est instancié de toute éternité, c'est-à-dire que sa forme est réalisée en acte pour l'éternité. En somme, il reste à statuer si OuRé est une prémisse d'un argument apodictique, dialectique ou dialectico-didactique, car il semble improbable que l'argument serve à réfuter la thèse et montrer l'ignorance d'un adversaire grâce à une contradiction ou un paradoxe comme l'exige un argument dialectico-critique<sup>39</sup>, puisque la démonstration du chapitre 9 prise dans son ensemble semble prouver positivement<sup>40</sup> la contingence du futur ( $\neg$ TFa), et ne pas seulement mettre l'argument fataliste en contradiction ou devant un paradoxe. La première hypothèse, soit que OuRé est une prémisse d'un argument apodictique, doit être écartée, malgré la similitude entre un syllogisme scientifique et la manière dont l'argument a été formalisé. En effet, il est impossible de faire correspondre à la définition d'une prémisse *simpliciter* autant les prémisses communes à TFa et  $\neg$ TFa, soit NéÊt et CRV, que la prémisse de l'ouverture du réel future (OuRé), puisque aucune de ces prémisses ne semble prédiquer intrinsèquement et nécessairement une chose d'une autre. Par exemple, il n'est pas évident par soi que le nécessaire soit joint à l'existence des êtres instanciés, comme le prouve Aristote lorsqu'il souligne que : « ce n'est pas la même chose de dire que tout étant est par nécessité quand il est et de dire absolument qu'il est par nécessité (et il en va de même pour le non-étant)<sup>41</sup> », c'est-à-dire que les concepts d'être et de nécessité ne s'impliquent pas dans leur définition respective et doivent être qualifiés. De la même manière, le futur des êtres particuliers n'implique pas *simpliciter* une disjonction ontologique permettant une ouverture du possible<sup>42</sup>, comme le prouve, pour Aristote, l'existence d'astres particuliers qui sont pourtant nécessaires et éternels<sup>43</sup>. En somme il est impossible d'associer les prémisses utilisées par Aristote dans le chapitre 9 à des vérités *simpliciter* et de fait on peut affirmer qu'aucun des arguments n'a la forme ou la force d'un argument apodictique. Il semble aussi peu probable que, dans les faits, Aristote considère OuRé, ou bien

CRV et NéÊt comme des opinions communes et qu'il fasse l'ensemble de cette déduction uniquement dans le but d'exercer ou de préparer son lecteur au jeu dialectique. Bien que les questions sur la nécessité de l'être, sur l'existence du possible, sur la correspondance entre la vérité et le réel ou sur l'ouverture ontologique du réel soient des questions communes en philosophie antique<sup>44</sup>, il est indéniable que les réponses d'Aristote à son époque sont très loin d'être des opinions communes chez les humains aussi bien que chez les sages, comme le prouve immanquablement les multiples polémiques qu'engage Aristote contre les platoniciens, les éléates, les mégariques ou les héraclitéens pour défendre sa thèse hylémorphiste de la division entre être en acte et en puissance, aussi bien dans la *Métaphysique* que dans la *Physique*<sup>45</sup>.

L'hypothèse la plus probable est que l'argument anti-fataliste d'Aristote se présente sous la forme d'un argument dialectico-didactique, principalement parce qu'il pose les prémisses OuRé, CRV et NéÊt dans le cadre de l'exposé d'une théorie des paires de contradictoires, qu'il semble être en dialogue avec une thèse qu'il considère comme problématique en principe pour son exposé des paires de contradictoires<sup>46</sup> et que l'intention d'ensemble du *De Interpretatione* semble être proche d'une exposition pédagogique des règles de l'utilisation des paires de contradictoires, que ce soit pour la dialectique ou pour les syllogismes scientifiques. Il semble naturel de reconnaître l'objectif propédeutique du traité *De l'interprétation*, qui respecte proprement la structure d'un exposé élémentaire sur les fondements de l'utilisation des paires de contradictoires<sup>47</sup>. Le point le plus déterminant reste la question de la valeur de vérité : est-ce qu'Aristote semble poser OuRé et NéÊt comme des prémisses hypothétiquement évidentes ? On peut croire que oui, puisqu'il pose les deux prémisses avec une absence de preuve autre que l'autorité de sa théorie cohérente sur les paires de contradictoires et sur le possible, thèmes qu'il ne fait qu'assumer sans apporter les nombreuses explications nécessaires pour comprendre la signification de ces concepts<sup>48</sup>. De plus, à l'exception des thèses sur le fatalisme et l'anti-fatalisme, les cinq autres prémisses soulevées plus haut et utilisées pour construire et réfuter la thèse fataliste sont

introduites dans le même traité, par exemple CRV<sup>49</sup> et RPC<sup>50</sup>, et, au cours du même chapitre, OuRé, NéÊt et HoTeNé. On en conclut qu'il est très plausible que la place du chapitre 9 dans l'économie globale du traité soit celle de l'établissement, dans une optique didactique, d'une théorie des énoncés sur les futurs contingents immunisée contre les erreurs principielles et élémentaires que plusieurs personnes peuvent faire lors de l'utilisation du futur et de la règle des paires de contradictoires.

### *Conclusion*

Sommairement, le cadre théorique et l'analyse textuelle soulevés durant les deux premières parties, malgré la menace d'anachronisme qui leur est liée à cause de la cohérence extrinsèque au texte qui est prêtée à la position d'Aristote, ont permis de conclure que la position argumentative et la force de l'argumentation anti-fataliste d'Aristote dans le chapitre 9 sont associables avec celle d'une argumentation dialectico-didactique, autant par leur similarité que par la dissemblance flagrante entre les raisonnements du chapitre 9 et les autres types de formes argumentatives présentés dans la première partie. Il faudrait assurément tenter de resserrer le cadre conceptuel utilisé pour analyser les raisonnements très obscurs du chapitre 9, puisque plusieurs des thèses supposées sont certes similaires à celle que semble défendre Aristote, mais très grossièrement associables avec sa lettre et peut-être trop extensibles dans leur définition. Le plus important reste que la conclusion de l'analyse semble s'inscrire dans le thème aristotélicien de l'exposition et de la construction du savoir selon le modèle de l'enseignement, ce qui correspond à l'esprit et à la lettre du corpus aristotélicien.

- 
1. Robert Sharples, *Cicero & Boethius Cicero : On Fate (De Fato) & Boethius : The Consolation of Philosophy IV.5-7, V (Philosophiae Consolationis)*, Warminster (Angleterre), Aris & Phillips, 1991, p. 11.
  2. Aristote, *Organon I-II : Catégories, Sur l'Interprétation*. intro., trad., générale à l'*Organon* par Pierre Pellegrin. Introduction, traduction, notes et index des *Catégories* par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier. Introduction, traduction, notes et index de *Sur l'Interprétation* par

- Catherine Dalimier, Paris, Flammarion, coll. GF 1082, 2007, 18a28-19b4, p. 285-293.
3. Simon Wolf, *A System of Argumentation Forms in Aristotle*, Tubingue, Springer Science and Business Media B.V., 2009, p. 33.
  4. Aristote, *Les réfutations sophistiques*, introd., trad. et comm. par L.-A. Dorion, Paris, J. Vrin, 1995, 171b30, p. 148.
  5. *Ibid.*, 165a38, p. 122.
  6. Aristote, *Organon I-II : Catégories et Sur l'interprétation*, op. cit., 18a35-19a20, p. 285.
  7. Michel Crubellier, *L'unité de l'Organon*, dans J. Brumberg-Chaumont (dir.), *Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, Tournai, Brepols, coll. Studia Artistarum 37, 2013, p. 60.
  8. Simon Wolf, *A System of Argumentation Forms in Aristotle*, op. cit., p. 37.
  9. *Ibid.*, p. 25.
  10. Aristote, *Posterior Analytics*, trans. and comm. J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1994, I, 2, 71a, p. 1.
  11. Aristote, *Organon III : Premiers Analytiques*, trad. et prés. par M. Crubellier, Paris, Flammarion, coll. Garnier-Flammarion, 2014, p. 14.
  12. Aristote, *Posterior Analytics*, op. cit., 73a21-73b35, p. 6-8.
  13. Simon Wolf, *A System of Argumentation Forms in Aristotle*, op. cit., p. 22.
  14. Michel Crubellier, *L'unité de l'Organon*, op. cit., p. 52-53.
  15. Aristote, *Organon V : Topiques*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 2004, 100a25, p. 16.
  16. Aristote, *Organon III : Premiers Analytiques*, op. cit., I, 25, 42b, p. 121.
  17. Aristote, *Les réfutations sophistiques*, op. cit., p. 213.
  18. *Ibid.*, p. 146.
  19. Simon Wolf, *A System of Argumentation Forms in Aristotle*, op. cit., p. 27.
  20. Jean-Louis Gardies, « Les antécédents scolastiques de la théorie des ensembles », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91e année, n° 4 (1986), p. 499.
  21. Francis Wolff, « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 105e année, n° 3 (2000), p. 352.
  22. Aristote, *Rhétorique*, prés. et trad. par P. Chiron, Paris, Flammarion, coll. Garnier-Flammarion, 2007, 1355a25, p. 120.

23. Maxime Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis), Rationes super libro Peryarmenias (manuscrit Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3011, folios 21vb-34vb)* : sa contribution pour la lecture du chapitre 9 du traité *De l'interprétation d'Aristote*, Thèse, Faculté de philosophie de l'Université Laval, Québec, 2018, p. 433.
24. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and dialectic*, Oxford, Clarendon Press, coll. Oxford Aristotle Studies, 2002, p. 109-131.
25. Maxime Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis), Rationes super libro Peryarmenias, op. cit.*, p. 423-437.
26. *Ibid.*, p. 425.
27. *Ibid.*, p. 427.
28. Aristote, *Organon I-II : Catégories et Sur l'interprétation, op. cit.*, 18b10-15, p. 287.
29. Jeremy Byrd, « The necessity of tomorrow's sea battle », dans *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, no° 2 (2010), p. 164.
30. Maxime Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis), Rationes super libro Peryarmenias, op. cit.*, p. 428.
31. *Ibid.*, p. 433.
32. Aristote, *Organon I-II : Catégories et Sur l'interprétation, op. cit.*, 18b31, p. 289.
33. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and dialectic, op. cit.*, p. 119.
34. Aristote, *Organon I-II : Catégories et Sur l'interprétation, op. cit.*, 19a6-7, p. 289.
35. Maxime Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis), Rationes super libro Peryarmenias, op. cit.*, p. 441.
36. C'est au contraire la nécessité d'arrêter la régression à l'infini allant du mû vers le moteur qui poussera Aristote à poser nécessairement l'existence d'un moteur non mû. Voir Aristote, *Physique*, prés. et trad. par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. Garnier-Flammarion, 2000, 256a4, p. 405.
37. Par exemple Hintikka, qui lie la nécessité d'une chose à sa vérité d'une manière complètement indépendante de son instanciation temporelle, comme les vérités apodictiques qui demandent uniquement la possibilité



- d'un objet pour être vraies essentiellement de celui-ci, sans tenir compte de son instanciation réelle. Voir Jaakko Hintikka, *Time and necessity : Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 63-92.
38. Aristote, *Organon III : Premiers Analytiques*, *op. cit.*, II, 23, 68b9-14, p. 224.
  39. Aristote, *Les réfutations sophistiques*, *op. cit.*, p. 298.
  40. On notera l'affirmation d'Aristote en 19b1-3, soit « s'agissant de choses qui ne sont pas et qui peuvent être ou ne pas être, il n'en va pas comme pour les choses qui sont ; il en va comme je l'ai dit », voir Aristote, *Organon I-II : Catégories et Sur l'interprétation*, *op. cit.*, 19b, p. 293.
  41. *Ibid.*, 19a25, p. 291.
  42. Maxime Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis), Rationes super libro Peryarmenias*, *op. cit.*, p. 441.
  43. Aristote, *Traité du ciel*, prés. et trad. par P. Pellegrin et C. Dalimier, Paris, Flammarion, coll. Garnier-Flammarion, 2004, 279a18-30, p. 147.
  44. Robert Sharples, *Cicero & Boethius Cicero : On Fate (De Fato) & Boethius : The Consolation of Philosophy IV.5-7, V (Philosophiae Consolationis)*, *op. cit.*, p. 11.
  45. Voir Aristote, *Physique*, *op. cit.*, 184a-192b, p. 69-113 et Aristote, *Métaphysique*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1933, 1046b-1049a.
  46. Aristote, *Organon I-II : Catégories et Sur l'interprétation*, *op. cit.*, 18a33, p. 285.
  47. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and dialectic*, *op. cit.*, p. 182.
  48. Il faut parcourir plusieurs de ses livres pour apporter un sens transparent à son exposé, voir Aristote, *Métaphysique*, 1046b-1049a et C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and dialectic*, *op. cit.*, p. 183-203.
  49. Aristote, *Organon I-II : Catégories et Sur l'interprétation*, *op. cit.*, 16a14, p. 261.
  50. *Ibid.*, 17a30-35, p. 275.





# L'exégèse médiévale du traité *De l'interprétation* : « signification générale » et « signification spéciale » dans les *Points communs* de logique (XIII<sup>e</sup> siècle)

VIOLETA CERVERA NOVO, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentine), Universidad Nacional de La Matanza (Argentine)*

RÉSUMÉ : Les *Points communs de logique* (*Communia logice*), recueil de questions issu du milieu universitaire du XIII<sup>e</sup> siècle, se servent, dans la section sur le traité *De l'interprétation*, d'une distinction assez fréquente dans les traités de logique et de grammaire de l'époque : la distinction entre « signification générale » *significatio generalis* et « signification spéciale » *significatio specialis*. Cette différence est évoquée pour séparer le point de vue du logicien de celui du grammairien par rapport à trois éléments présupposant dans leurs définitions (d'une manière ou d'une autre) la notion de signification : le nom, le verbe et le discours. Ce travail propose d'examiner l'usage que les *Points communs* de logique font de cette distinction, tout en les comparant avec d'autres textes du même milieu.

## *Introduction*<sup>1</sup>

Le programme d'études de la Faculté des arts de l'Université de Paris incluait<sup>2</sup>, vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les ouvrages de diverses autorités : Aristote, Boèce, Porphyre, Priscien, entre autres. Dans leur enseignement sur ces textes, les maîtres éprouaient le besoin d'expliquer les divergences doctrinales entre deux auteurs, ou plus, également réputés, ainsi que l'exigence de délimiter (en cas de superposition) le domaine propre à chacune des disciplines étudiées.

Ce problème apparaît clairement dans l'exégèse des premiers chapitres du traité *De l'interprétation* (= DI)<sup>3</sup> d'Aristote, texte qui faisait partie de ce que l'on nommait la *Vieille logique* (*Logica vetus*)<sup>4</sup>. Si Aristote, en bon logicien, s'y occupe de l'énonciation<sup>5</sup> et de ses principes constitutifs, le nom et le verbe, pourquoi aurait-on besoin des définitions du nom et du verbe transmises dans la grammaire selon l'autorité de Priscien et de Donat<sup>6</sup> ? Comment concilier ces deux autorités ? Comment expliquer l'existence de multiples définitions pour une même chose ? Dans la résolution de ces problèmes, les *Communia logice* (vers 1250 ?), un recueil de questions passant en revue les contenus des cours ordinaires dictés par les maîtres ès arts parisiens<sup>7</sup>, recourent à une distinction profusément exploitée par les auteurs de l'époque (tant en grammaire qu'en logique) : la distinction entre « signification générale » (*significatio generalis* ou encore *modi generales significandi*) et « signification spéciale » (*significatio specialis*)<sup>8</sup>.

La notion de « mode de signifier général » (*modus significandi generalis*) a évolué, comme le montre I. Rosier, à partir du concept plus large de « mode de signifier » (*modus significandi*) qui, né au XIIe siècle, renferme « l'idée qu'un mot, outre sa signification propre et première, de nature lexicale, comporte d'autres composantes, de nature soit sémantique soit grammaticale<sup>9</sup> ». Au fil du temps, la notion de *modus significandi*, qui renvoyait à la fois aux attributs accidentels d'une partie du discours (e.g. le nombre, le genre, le cas) ainsi qu'à ses propriétés essentielles (e.g. le fait de signifier la substance qualifiée), va permettre le développement de deux notions, le *modus significandi essentialis* (« mode de signifier essentiel », correspondant au *significatum generale*, « signifié général ») et le *modus significandi accidentalis* (« mode de signifier accidentel », les *consignificata*, « consignifiés »)<sup>10</sup>. La notion de mode de signifier va donc réunir tous les traits étrangers au signifié lexical des mots (le *significatum speciale*, « signifié spécial »), qui restera, lui, le domaine propre au logicien<sup>11</sup>.

Or l'auteur des *Communia* ne s'attarde pas à expliquer cette distinction entre *signification générale* et *signification spéciale*<sup>12</sup>. Un examen des paragraphes où cette différenciation apparaît,

accompagnée éventuellement d'une comparaison avec les textes des cours ordinaires<sup>13</sup> (notamment celui du maître Nicolas de Paris, *ca.* 1240-1250, ainsi que l'anonyme que nous appellerons par commodité l'« Anonyme munichois » [attribué aussi à Nicolas de Paris], *ca.* 1240-1263)<sup>14</sup>, peut s'avérer utile pour la compréhension de ce texte maintenant disponible au grand public<sup>15</sup>. Voilà le propos qui guide les sections suivantes.

### *1. Logique et Grammaire dans les Communia sur le traité De l'interprétation*

Les premiers chapitres du *DI* s'occupent d'établir les définitions nécessaires à son propos<sup>16</sup> : ainsi les chapitres 2-4 traitent successivement du nom (*nomen*), du verbe (*verbum*), du discours (*oratio*) et, particulièrement, du discours énonciatif (*oratio enuntiativa*), susceptible d'être vrai ou faux.

Ces définitions sont précédées dans le texte par ce que les auteurs médiévaux considèrent un proème : il s'agit du passage où Aristote établit la correspondance entre, d'un côté, « les expressions vocales » et les « états de l'âme » dont elles sont les symboles et, de l'autre côté, « les expressions écrites » et les expressions vocales qu'elles symbolisent (les choses réelles étant, pour leur part, ce dont les états de l'âme sont des « similitudes »)<sup>17</sup>. L'auteur des *Communia* paraît peu intéressé par ce préambule<sup>18</sup> ; mais, quoique le problème ne soit pas discuté explicitement, il prend le temps d'adopter l'interprétation boécienne du texte alors prépondérante<sup>19</sup>. En l'occurrence, les termes *incomplexes* (ou *sans combinaison*)<sup>20</sup> définis dans le *DI*, à savoir le nom et le verbe, ne signifient pas des choses, mais des intellections<sup>21</sup>. Le lien de signification entre le mot et la réalité signifiée n'est donc pas direct, mais s'établit (de manière secondaire) par l'intermédiaire des intellections (qui sont, elles, des similitudes formelles des choses)<sup>22</sup>.

Or, après ce préambule, l'auteur doit expliquer la superposition entre le *DI* (c'est-à-dire la logique) et la grammaire (représentée par les définitions empruntées tacitement à Priscien). C'est dans ce contexte où apparaissent les notions de *modus significandi generalis*, *significatio generalis* et *significatio specialis*. Bien que

ces notions jouent dans les textes de l'époque des fonctions diverses<sup>23</sup>, dans les *Communia* sur le *DI* l'auteur ne s'en sert que pour expliquer cette superposition apparente<sup>24</sup>.

Les différences entre le logicien et le grammairien se présentent dans les *Communia* sur deux plans pour ainsi dire progressifs : l'auteur anonyme aborde en premier les différences touchant les *parties* du discours (*oratio*), c'est-à-dire le nom et le verbe (*nomen* et *verbum*) en tant que principes constitutifs du discours déclaratif (*oratio declarativa*), pour évaluer ensuite comment le discours constitué par ces principes est considéré dans chacune de ces disciplines. Pour arriver à son propos, le maître utilise une sorte de structure parallèle (même si la correspondance n'est pas parfaite). Dans le tableau ci-dessous, les questions où les notions de *modus significandi generalis*, *significatio generalis* et/ou *significatio specialis* sont explicitement évoquées sont marquées d'un astérisque<sup>25</sup> :

Questions sur :	Section V.1 : Points variés sur l'énonciation, la proposition, le nom et le verbe	Section V.2 : Sur le discours et les passions de l'énonciation
- Points de vue divergents sur un objet identique	Q. 5 (nom et verbe)*	Q.1 (discours)*
- Définition	Q.6 (nom)*	Q.2 (discours)*
- Caractère conventionnel	Q.7 (nom)*	Q.3 (discours)
- Divergence par rapport aux critères déterminant l'objet d'étude du <i>DI</i>	Q.10*, Q.11 (noms et verbes indéfinis : acceptés par le grammairien, refusés par le logicien)	Q.4 (types de discours que considère le logicien)

## 2. Nom (et verbe) comme principes de l'énonciation

Le terme qui réunit le logicien et le grammairien est la notion clé de signification. Priscien définit le nom par le fait de *signifier* la substance et la qualité, et le verbe par le fait d'être *significatif* de passion et d'action. Aristote, pour sa part, nous apprend que le nom est un son vocal significatif (*vox significativa*) « par convention (*secundum placitum*), sans référence à un temps, dont aucune partie [...] n'est signifiante<sup>26</sup> » ; le verbe est pour sa part défini comme ce qui « ajoute une signification temporelle (*consignificat tempus*) et dont aucune partie ne signifie séparément (*significat*) » et qui est en plus « signe de choses dites d'une autre<sup>27</sup> ». La notion de signification se trouve donc de manière explicite

dans les deux autorités ; mais, pour les lecteurs médiévaux, elle n'est pas employée de la même manière.

Or, l'auteur des *Communia logice* sur le *DI* ne s'attarde pas à expliquer cette différence. On trouve pourtant des pistes importantes dans certains commentaires issus des cours ordinaires, dont la doctrine s'approche fréquemment de notre texte. L'Anonyme munichoïse, par exemple, se montre assez précis au moment d'expliquer ce qu'il appelle la « double signification du nom » :

À l'autre point objecté, il faut dire que la signification du nom est double (*duplex est significatio nominis*), à savoir <la signification> générale par laquelle tout nom est dit être un nom, à savoir parce qu'il signifie la substance avec la qualité ; et cette signification générale (*significatio generalis*) est le principe de la construction <du discours>. C'est pourquoi le grammairien pose cette <notion> dans la définition du nom. Or, il y a encore une <autre> signification, en vue de laquelle le nom est imposé par convention (*ad placitum*), et <c'est> celle-ci que considère le logicien, car autour de celle-ci consiste la vérité ou la fausseté (*penes hanc consistit veritas vel falsitas*) <du discours>. Mais cette <signification>, le logicien n'a pas pu la poser dans la définition du nom, car elle n'est pas une, mais diverse (*diversa*) dans les divers noms<sup>28</sup>.

L'Anonyme munichoïse présente ici, de manière condensée, plusieurs éléments qui seront mis à profit par l'auteur des *Communia*. Ainsi, nous apprenons à partir de ce passage (à cause de la contraposition implicite avec la *significatio specialis*) que la signification générale dont s'occupe le grammairien est la *même* pour tous les noms : c'est là où se trouve la nature du nom, ce qui fait que le nom est un nom, à savoir le fait de signifier « la substance avec la qualité ». Il s'agit ici, quoique le maître ne l'indique pas explicitement, de la définition du nom fournie par Priscien dans les *Institutiones*<sup>29</sup>. Cette signification générale se rapporte aussi à la bonne *construction* de la phrase, c'est-à-dire à la correcte disposition des parties (car, aussi chez Priscien, le nom est défini comme *partie* du discours)<sup>30</sup>. Or, la signification spéciale qui intéresse le logicien est diverse pour les divers noms (ou, comme l'explique Nicolas



de Paris, « les signifiés spéciaux du nom sont infinis<sup>31</sup> », et ce, en partie, à cause de leur caractère conventionnel. En effet, ce qui est de nature conventionnelle n'est pas égal pour tous (comme les mots qui désignent les concepts ne sont pas les mêmes pour tous) ; tandis que ce qui se produit par nature doit être identique en tous<sup>32</sup>. Cette signification spéciale sert à déterminer la valeur de vérité d'une proposition donnée ; mais elle ne fait pas partie de la définition du nom (défini plutôt par le fait de « signifier par convention », sans que le contenu de cette signification puisse être précisé *a priori*).

Ces éléments réapparaissent dans la première section des *Communia* sur le *DI* (V.1). L'auteur s'en sert pour expliquer consécutivement : la divergence dans l'approche d'un même sujet (le nom et le verbe ; Q5) ; l'existence de deux définitions pour une même chose (le nom ; Q6) ; la divergence dans la considération du caractère conventionnel de la chose définie (le nom ; Q7).

La question 5 veut savoir pourquoi, si la logique est postérieure à la grammaire<sup>33</sup>, le *DI* ne se sert pas des définitions du nom et du verbe déjà posées par le grammairien ; en effet, « il semble que la définition du nom et <celle> du verbe devraient être <pré>supposées, dans le livre *De l'interprétation*, à partir de la grammaire<sup>34</sup> ». La réponse pointe vers l'angle différent sous lequel le grammairien et le logicien considèrent ces notions. Le grammairien traite du nom et du verbe « du point de vue des *modes de signifier généraux* et du point de vue des accidents consécutifs<sup>35</sup> ». Il en traite du point de vue des modes de signifier généraux, c'est-à-dire du point de vue des propriétés qui font d'un certain mot un verbe, un nom, etc. (par exemple le fait de signifier la substance et la qualité). Il en traite aussi « du point de vue des accidents consécutifs », c'est-à-dire des propriétés accidentelles et non substantielles (le cas, le genre, le nombre, etc.)<sup>36</sup>. Mais le logicien traite du verbe et du nom en tant qu'ils sont « principes de la vérité et de la fausseté de l'énonciation<sup>37</sup> » ; or, l'attribution de la vérité et de la fausseté ne peut être faite qu'à partir du *signifié spécial*, « dont les genres sont les principes de la vérité et de la fausseté de l'énonciation elle-même<sup>38</sup> ». La différence entre la signification spéciale et le mode général de signifier semble déterminer ici le besoin de traiter à nouveau des notions déjà étudiées dans la grammaire : si la notion de

signification présupposée par le logicien et par le grammairien n'est pas la même, leurs considérations sur le nom et le verbe ne seront pas forcément identiques, et le logicien ne pourra pas les emprunter au grammairien.

La distinction entre le *mode de signifier général* et la *signification spéciale* sert aussi à expliquer, dans la question 6, la différence entre les définitions du nom posées par le grammairien et par le logicien respectivement<sup>39</sup>. Pour le grammairien, le nom (comme le sera aussi le verbe) est « une partie du discours » ; et les parties du discours se distinguent par leur *mode de signifier général*. Le logicien, définissant le nom (et le verbe) par le fait d'être « des sons vocaux significatifs<sup>40</sup> », ne s'intéresse qu'à son signifié spécial. Cette réponse de l'auteur des *Communia* reste assez schématique ; mais ses contemporains sont un peu plus explicites lorsqu'ils se posent la même question dans les cours ordinaires. Ainsi, l'Anonyme munichois insiste sur les propos divergents du grammairien et du logicien : l'un s'intéresse à la congruité de la phrase, qui dérive de l'ordre des parties (voilà l'intérêt de définir le nom et le verbe *en tant que parties* susceptibles d'être ordonnées) ; l'autre cherche à déterminer la vérité ou la fausseté de la proposition, qui dépend de la *chose signifiée* (et voilà l'intérêt de définir le nom et le verbe « par rapport au signifié<sup>41</sup> »). Mettant en place une position similaire, Nicolas de Paris ajoute pour sa part que la vérité et la fausseté ne se produisent pas à partir de l'ordre des parties, mais à partir de leur signification<sup>42</sup>.

L'auteur des *Communia* se demande ensuite (Q7) pourquoi, à la différence du grammairien, le logicien inclut dans la définition du nom « le mode de signifier par convention<sup>43</sup> ». Une fois de plus, le maître se limite à répéter (tout en utilisant cette fois l'expression « signifiés généraux », plutôt que « modes de signifier généraux ») la distinction entre signification générale et signification spéciale : le fait de signifier arbitrairement est propre aux signifiés spéciaux, et c'est pourquoi le grammairien ne s'y intéresse pas<sup>44</sup>. La réponse à cette question est également économique dans l'Anonyme munichois, qui a pourtant expliqué précédemment (dans le passage analysé au

début de la section) que la signification spéciale est imposée par convention<sup>45</sup>.

Outre ces 3 questions générales portant sur la définition du nom (et, dans une moindre mesure, du verbe), le couple *significatio generalis* – *significatio specialis* est évoqué dans les *Communia* pour expliquer la nature des noms qu'Aristote appelle « indéfinis<sup>46</sup> ». La notion de signifié spécial servira encore ici pour déterminer le point de vue du logicien, qui est toujours plus strict ou limité que celui du grammairien. En effet, les noms et les verbes indéfinis, comme « non-homme », « non-âne » et « n'est pas en bonne santé », ne sont pas reconnus par Aristote comme des noms et des verbes à part entière<sup>47</sup> ; mais ils sont considérés comme des noms et des verbes par le grammairien. L'auteur des *Communia* se demande alors « puisque le nom indéfini (*nomen infinitum*) est un nom chez le grammairien, pourquoi il n'est pas un nom chez le logicien<sup>48</sup> ». La réponse explique que la négation imposée au nom ne le prive pas de sa signification générale (qui, elle, reste intacte) : il est privé uniquement de son signifié spécial<sup>49</sup>. Or, puisque la signification générale est le principe de la distinction des parties du discours, et que le nom indéfini n'en est pas privé, il continue à être, pour le grammairien, l'une des parties du discours<sup>50</sup>.

La chose est plus complexe pour le logicien ; car si le nom indéfini, privé de sa signification spéciale, n'est pas un nom au sens strict, il peut encore signifier quelque chose. L'auteur des *Communia* nous donne dans la question suivante quelques précisions supplémentaires. Ce dont le nom indéfini est privé (sa signification spéciale, si l'on reprend la réponse à Q10) correspond « à la forme en raison de laquelle le nom est imposé en vue de la signification<sup>51</sup> ». Le nom est donc arbitrairement imposé pour désigner une forme : cette forme peut être soit substantielle, soit accidentelle. En conséquence, le nom peut se dire tant de l'étant que du non-étant. La privation de la forme accidentelle, comme 'non-égal', désigne un étant en acte (l'inégal). Là où l'auteur des *Communia* reste assez concis, l'Anonyme munichois adopte une position semblable et explique plus clairement que la privation de la forme accidentelle laisse le substrat (*subiectum*) qui la recevait complet (voilà pourquoi ce type

de nom indéfini « pose quelque chose en acte<sup>52</sup> »). Pour l'auteur des *Communia*, trois cas étant possibles, il s'agit dans le premier cas d'un terme *privatif* (car, malgré la privation, le nom réfère encore à une réalité). Or, lorsque la substance est privée de la forme qui devrait naturellement la parfaire (*i.e.* quand la privation affecte la forme substantielle), le nom indéfini désigne le non-étant : « non-homme » peut alors renvoyer à un homme qui n'existe pas (un empereur, par exemple, puisqu'il n'y a pas d'empereur à Paris) ; il s'agit dans ce deuxième cas d'un terme *néгатif*, car aucune réalité n'est désignée. Un troisième cas est possible : quand le nom prive la substance d'une forme qui ne lui appartient pas par nature, on désigne l'étant : ainsi, « non-homme » est n'importe quel étant autre qu'un homme, comme un âne est considéré un « non-homme » – il s'agit, dans ce dernier cas, d'un terme *privatif*, qui désigne alternativement un étant en acte ou un étant en puissance : « non-homme » peut ainsi désigner un âne (posant ainsi un étant en acte), mais aussi un homme en puissance<sup>53</sup>.

En résumé, les noms indéfinis ne signifient pas une chose unique ; ils désignent tant l'étant (en acte ou en puissance) que le non-étant, bien qu'ils le fassent sous des rapports différents (et non *indifferenter*, non « indifféremment »).

Le cas du verbe indéfini est pour l'auteur des *Communia logice* un peu différent. Le verbe se définit par le fait « d'ajouter une signification temporelle<sup>54</sup> » (un aspect qu'on laisse ici de côté) et surtout par celui d'être « signe des choses dites d'une autre<sup>55</sup> » (l'exemple le plus clair étant le cas où l'on attribue quelque chose à un sujet). Cette dernière caractéristique du verbe implique pour l'auteur des *Communia* (ainsi que pour ses contemporains) que le verbe a pour ainsi dire deux composants : la réalité signifiée et la composition. Le verbe se dira indéfini par la privation de l'un de ces composants. Or, qu'est-ce que cela veut dire ? Le maître n'est pas très clair et se limite à remplacer la notion de *significatio specialis* par celle d'*actus specialis* (d'« acte spécial »), qui semble bien être, en quelque sorte, la signification spéciale du verbe, ou encore la réalité signifiée par le verbe. C'est de cet élément que le verbe indéfini est privé ; il en reste la pure composition qui n'existe que dans l'âme. Pour comprendre cette idée, il est utile de revenir encore sur l'Anonyme munichois

qui, lui aussi, comprend le verbe comme formé par la composition et l'acte. Or, la composition dont nous parle l'Anonyme munichois est double. Le verbe peut composer l'acte (par exemple, le fait de lire) avec la substance (par exemple, homme) : ainsi, « un homme lit » peut bien se traduire, pour rendre évidente la composition, par « un homme est lisant ». Il s'agit de la composition *spéciale*. Mais il y a aussi la composition de l'acte et de la composition elle-même : ainsi, « un homme lit » veut dire implicitement « un homme est lisant » (qui contient le signe de la composition, *est*, et l'acte « à composer », *lisant*). Si l'on enlève l'acte signifié, on n'a que la seule composition : « un homme est », où *est* ne veut rien dire (car il est uniquement le signe d'une composition). Cette phrase n'est pour l'Anonyme ni vraie ni fausse. Voilà pourquoi (comme l'affirme aussi l'auteur des *Communia*) le verbe indéfini se dit indifféremment de l'étant et du non-étant : du point de vue de la pure composition, il ne serait pas plus vrai de dire « un homme est » que « ce bouccerf (*hirco cervus*) est<sup>56</sup> ». Le verbe indéfini, dépourvu de la réalité qu'il signifie, n'est qu'une pure copule, acte de composition produit dans l'âme qui n'est qu'un des consignifiés du verbe<sup>57</sup>. Ainsi, il peut être dit indifféremment de l'étant et du non-étant (à la différence du nom indéfini, qui se rapporte à l'étant et au non-étant de manière diverse)<sup>58</sup>.

### 3. La considération du discours (*oratio*) dans les *Communia* sur le traité De l'interprétation

Le début de la deuxième section (V.2) des *Communia* sur le *DI* (Q1-Q4) reproduit en quelque sorte la structure du premier groupe de questions sur les éléments constitutifs du discours, le nom et le verbe, transposée cette fois à l'étude du discours (*oratio*) comme un tout composé du nom et du verbe, un autre point de superposition entre logique et grammaire. La distinction entre les deux disciplines repose encore, dans les deux premières questions, sur la notion de signifié spécial.

L'auteur anonyme se demande d'abord (Q1) « comment différemment le grammairien et le logicien traitent du discours<sup>59</sup> ». La différence est ici donnée par la finalité recherchée dans chaque

discipline : puisque le grammairien cherche ultérieurement la constitution d'une phrase congrue et parfaite, il définit le discours comme « ordonnancement congru des mots » ; c'est l'ordre des mots dans la phrase qui détermine sa perfection<sup>60</sup>. Mais le logicien définit le discours comme « son vocal significatif », car il aborde le discours du point de vue des signifiés spéciaux de ses composants (le nom et le verbe) qui font en sorte que l'énonciation devient vraie ou fausse.

La deuxième question (« pourquoi le discours est défini chez le grammairien par le fait d'indiquer la phrase parfaite, [...] mais non pas ainsi chez le logicien<sup>61</sup> ») est réglée de manière semblable : le logicien ne définit pas le discours en vue de sa perfection (l'ordonnancement congru des mots), car il s'intéresse aux signifiés spéciaux qui ne sont pas le principe de la perfection de la phrase<sup>62</sup>.

Finalement, les deux dernières questions (Q3 et Q4) limitent aussi le domaine d'action du logicien, mais sans évoquer ni la figure du grammairien, ni la distinction entre *significatio generalis* et *significatio specialis*. Tel que compris par le logicien, le discours est un instrument de raison qui signifie par convention ; en disant que le discours ne signifie pas comme un instrument, Aristote nous parle de l'instrument *de nature*<sup>63</sup>. Le logicien s'occupe donc uniquement du discours énonciatif (le seul susceptible d'être vrai ou faux), laissant de côté les discours déprécatif, optatif, impératif et vocatif (qui appartiennent plutôt à la considération de la rhétorique et de la poétique)<sup>64</sup>.

### *Conclusion*

Les *Points communs de logique* se caractérisent par leur style laconique : l'auteur se sert dans son analyse de doctrines complexes qu'il n'explique que très rarement. On a toujours l'impression, en lisant ce texte, de manquer quelque chose. Il est donc indispensable de lire les *Communia* dans leur *contexte* : celui des cours ordinaires sur le *DI*, où l'on trouve les problèmes touchés par ce recueil de questions développés de manière plus argumentée et complexe, ainsi qu'accompagnés par l'analyse détaillée des mots d'Aristote. Les *Communia* sont donc un outil qu'il faut lire en regard des Commentaires sur le *DI* plutôt qu'en regard du texte d'Aristote lui-

même. Ceci laisse voir nettement la nature *didascalique* du texte, qui peut bien sûr nous éclairer sur le développement effectif des pratiques scolaires au XIII<sup>e</sup> siècle. La nouvelle édition de Claude Lafleur et Joanne Carrier, traduite et annotée, est certainement un outil indispensable pour l'accomplissement d'un tel travail (hors de notre propos actuel).

Il faut encore remarquer le parallèle étroit entre les *Communia* et les Commentaires artiens sur le *DI* : la doctrine de Nicolas de Paris semble très proche de celle des *Points communs*, comme le montre suffisamment l'annotation de l'édition de Claude Lafleur et Joanne Carrier. Il serait pourtant intéressant d'étudier en détail les parallèles entre les *Communia* et la version munichoise du Commentaire sur le *DI* (peut-être aussi de Nicolas de Paris), car cette version s'avère souvent très éclairante.

Il faut sans aucun doute attendre l'édition prochaine de la partie des *Communia* contenue dans le manuscrit salmantin pour avoir une meilleure vision d'ensemble du texte artien.

- 
1. Cet article a pour origine le séminaire « Interpréter le traité *De l'interprétation* », donné par le professeur Claude Lafleur à la Faculté de philosophie de l'Université Laval (Hiver 2014). Les remarques exprimées en classe par le professeur et les étudiant(e)s ont été de grande utilité dans la rédaction de ce texte. J'ai également bénéficié des perspectives des participants de l'atelier du CRSH « L'enseignement du traité *De l'interprétation* d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas des *Communia logicae* (*Points communs de logique*) » (volets 1 et 2, avril 2014) : Claude Lafleur, Claude Panaccio, David Piché, René Létourneau, Magali Roques. Je tiens à remercier Claude Lafleur des corrections apportées à ce travail ; toute ma reconnaissance va également à Joanne Carrier pour la révision du français. Finalement, je remercie la *Revue Phares* de la possibilité de participer à cet intéressant dossier.
  2. La Faculté des arts de Paris constituait le passage obligé pour se rendre aux Facultés supérieures (Théologie, Droit, Médecine) ; on y étudiait la logique, la grammaire, la rhétorique et, vers 1255, une bonne partie du corpus d'Aristote.

3. Boèce traduit le titre grec *Peri hermeneias* par l'expression *De Interpretatione* ; mais les auteurs médiévaux utilisent très souvent la translittération *Peryarmenias*.
4. Incluant les *Catégories* et le *DI* d'Aristote, l'*Isagoge* de Porphyre et deux traités boéciens, le *Liber Topicorum* et le *Liber divisionum*. On parle de *Vieille logique* par opposition à la *Nouvelle logique* (contenant les traductions latines entrées plus tardivement dans l'usage : *Topiques*, *Réfutations sophistiques* et l'ensemble des *Analytiques*).
5. C'est-à-dire le discours déclaratif (*logos apophantikos*), susceptible d'être vrai ou faux, à distinguer d'autre type de discours, comme la prière. Cf. Aristote, *DI*, ch. 4.
6. Les *Institutiones grammaticae* de Priscien et l'*Ars maior* de Donat faisaient partie, elles aussi, des contenus étudiés à la Faculté des arts.
7. Il s'agit probablement d'un outil destiné à la préparation des examens, donc d'un texte *didascalique*, genre décrit par Claude Lafleur dans « L'enseignement philosophique à la Faculté des arts de l'Université de Paris en la première moitié du XIIIe siècle dans le miroir des textes didascaliques », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 3, (oct. 2004), p. 409-448. Insérés à l'origine dans un ensemble plus large (incluant des sections sur la nouvelle logique, la morale, la philosophie naturelle et la grammaire), les *Communia* s'occupent, dans la version parisienne abordée ici, des textes de la *Vieille logique*. Seule la version contenue dans le manuscrit espagnol Salamanca, Biblioteca Universitaria 86 est complète ; la version du manuscrit Paris, BnF, lat. 16617 contient uniquement les sections consacrées à la *Vieille logique* et à la grammaire.
8. On veut exposer de manière simple (et en rapport avec les *Communia*) un problème assez complexe déjà bien développé dans la littérature spécialisée. Voici les études consultées : Irène Rosier, « *Res significata et modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », dans Sten Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingue, Gunter Narr, 1995, p. 135-168 ; Corneille H. Kneepkens, « *Significatio generalis and significatio specialis* : Notes on Nicholas of Paris' contribution to Early Thirteenth-Century Linguistic Thought », dans Sten Ebbesen et Russell L. Friedman (éd.), *Medieval Analyses in Language and Cognition : Acts of the Symposium*, Copenhague, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1999, p. 17-41 ; Henk A. G. Braakhuis, « The chapter on the *Liber Peryarmenias* of the Ripoll 'Student's guide'. A comparison with contemporary commentaries » dans Claude Lafleur et Joanne Carrier (éd.), *L'enseignement de la*



*philosophie au XIIIe siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Tournai, Brepols, 1997, p. 297-323 ; Ana Maria Mora-Márquez, *The Thirteenth-Century Notion of Signification. The Discussions and Their Origin and Development*, Leyde-Boston, Brill, 2015.

9. Irène Rosier, *loc. cit.*, p. 137.
10. *Ibid.* p. 137-138.
11. Rosier attire l'attention sur un phénomène qui s'avèrera de grande importance pour saisir le caractère conventionnel du langage tel que compris par le logicien : le développement de l'idée que le mode de signifier doit correspondre, d'une certaine façon, tant au *modus essendi* (« mode d'être ») de la réalité signifiée qu'à son *modus intelligendi* (« mode d'intelliger »). Le langage ne peut, en conséquence, être entièrement *ad placitum* (« conventionnel ») ; il l'est uniquement dans la mesure où, au moyen des mots, on signifie une chose non pas telle qu'elle est, mais telle qu'elle est conçue (selon le *modus intelligendi*). Irène Rosier, *loc. cit.*, p. 139-140.
12. René Létourneau signale que c'est le cas aussi pour la notion de *modus generalis significandi*, qui est pourtant la notion qui unifie la présentation de la grammaire dans les *Communia grammatice* (qui constituent dans le manuscrit parisien la suite de la *Vieille logique*). René Létourneau, *Le statut de la syntaxe dans un traité de grammaire au XIIIe siècle*, thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2017, p. 96 avec la note 190.
13. Je parle ici de *cours ordinaires* pour renvoyer aux *Lectures* ou séances de cours portant directement sur le texte d'Aristote : on y lit le texte avec le maître pour : le diviser en parties ; expliquer l'intention générale de l'auteur ; poser des questions sur les points problématiques ; l'expliquer mot à mot.
14. Le commentaire de Nicolas de Paris a été récemment édité dans Maxime Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis)*, *Rationes super libro Peryarmenias (manuscrit Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3011, folios 21vb-34vb)* : sa contribution pour la lecture du chapitre 9 du traité *De l'interprétation d'Aristote*, thèse de doctorat, Université Laval, Faculté de Philosophie, Québec, 2018. Il existe une édition partielle antérieure, accompagnée de l'édition du commentaire munichoïse : Heine Hansen et Ana Maria Mora-Márquez (éd.), « Nicholas of Paris on Aristotle's *Perihermeneias* 1-3 », dans *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, vol. 80

- (2011), p. 1-88 (p. 13-51 pour l'édition de l'Anonyme munichois ; p. 52-88 pour les *Rationes* de Nicolas de Paris). Je cite les *Rationes* de Nicolas de Paris à partir de l'édition latine et la traduction française de Maxime Vachon, qui inclut dans l'apparat critique les variantes de l'édition de Hansen et Mora-Márquez.
15. Le texte a été récemment édité par Claude Lafleur (en collaboration avec Joanne Carrier), *La « Vieille Logique » des Communia version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?). Présentation, édition critique et traduction des Communia logice, MS. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 171ra-186rb* (et MS Salamanca, BU 1986, fol. 91rb-99ra), Paris, Vrin ; Québec, PUL, 2019. Je cite les *Communia logice* d'après l'édition et la traduction présentées dans les p. 183-644 (Pseudo-Robert Grosseteste, *Communia logice* <de veteri logica>). La paternité littéraire du texte reste incertaine. La datation du texte est également problématique. Si la partie sur le *DI* (la seule à être approfondie ici) peut éventuellement dater des années 1250, d'autres indices suggèrent une datation plus tardive, par exemple l'exkursus sur la quantité mathématique dans la partie sur les *Catégories*. Cf. les p. 89-96 (concernant les dates de composition) et les p. 96-125 (concernant la paternité littéraire).
  16. Quel est le sujet du traité *DI* ? C'est une question fort discutée encore aujourd'hui. Pour une révision des trois positions traditionnelles (avec leurs points faibles), cf. Catherine Dalimier, « Introduction : sur l'interprétation », dans Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation (Organon I-II)*, introduction générale de Pierre Pellegrin, présentations et traductions par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2007, p. 248-249.
  17. Je suis la version française de la traduction latine de Boèce donnée par Ana María Mora-Márquez dans « *Peri hermeneias* 16a3-8 : histoire d'une rupture de la tradition interprétative dans le Bas Moyen Âge », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome CCI, no°1(2011), p. 67-84.
  18. Braakhuis attire l'attention sur le fait que le *Guide de l'étudiant* (un texte didascalique contemporain des *Communia*) n'inclut pas, dans la section consacrée au *DI*, des questions sur la signification en elle-même (c'est-à-dire, sur le célèbre triangle sémiotique d'Aristote). Lafleur note également que l'auteur des *Communia* ne consacre à ce problème que quelques lignes. En comparant le *Guide de l'étudiant* avec les *Rationes* de Nicolas de Paris, Braakhuis nous dit que « It might be noted that, in the commentary by Nicholas of Paris, the interest in signification

- and related points seems to be less prominent than in the other two commentaries [i.e. ceux de Jean le Page et Robert Kilwardby] and that, in this commentary, the interest seems to be centred especially around the differences between the standpoints of the grammarian and the logician with regard to language, as is also the case in the “*Student’s Guide*” ». Les *Communia* semblent donc partager les mêmes intérêts ; cf. Henk A. G. Braakhuis, *loc. cit.*, p. 309 ; Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, éd. Lafleur et Carrier, note 2648 au § 375.
19. Le mot ne signifie pas immédiatement la chose extérieure, mais son intellection (qui en est une similitude formelle). Cf. Ana María Mora-Márquez, « *Peri hermeneias* 16a3-8 : histoire d’une rupture de la tradition interprétative dans le Bas Moyen Âge », p. 67-75.
  20. C’est-à-dire les termes qui ne sont pas combinés dans la proposition, comme « homme », « blanc » ou « court » par opposition à « un homme est blanc », « un homme blanc court », etc.
  21. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q4, réponse, § 375, éd. Lafleur et Carrier, p. 300 : « À l’autre <point> il faut dire que dans le livre des *Prédicaments* il a été traité des dicibles incomplexes signifiant les réalités, parmi lesquels sont “substance”, “quantité”, “qualité”, etc. ; tandis que dans le livre *De l’interprétation* <l’auteur> traite des incomplexes signifiant les intellections (*intellectus*) : de fait “nom” et “verbe” ne sont pas des noms des réalités, mais plutôt d’intellections ». On consultera avec profit la note 2648 à ce paragraphe, où nous trouvons des évidences de l’adoption de la théorie boécienne.
  22. Cf. Ana María Mora-Márquez, « *Peri hermeneias* 16a3-8 : histoire d’une rupture de la tradition interprétative dans le Bas Moyen Âge », p. 71.
  23. Dans les commentaires sur la grammaire la distinction sert parfois à expliquer les différences entre la grammaire grecque et celle des latins (c’est le cas de Robert Kilwardby, maître actif à Paris vers 1237-1245) ; cf. Corneille H. Kneepkens, *loc. cit.*, p. 22.
  24. L’un des traits distinctifs de l’interprétation des premiers chapitres du *DI* dans les commentaires du début du XIIIe siècle est la distinction entre le point de vue du grammairien et le point de vue du logicien, qui tente de concilier les autorités de Priscien et d’Aristote ; cf. Corneille H. Kneepkens, *loc. cit.*, p. 29-30.
  25. L’édition Lafleur et Carrier des *Communia* divise la section sur le *DI* (section V de la *Vieille logique*) ainsi : V.1 : Sujet du livre *DI* et points variés sur l’énonciation, la proposition, le nom et le verbe ; V.2 : Sur le discours et les passions de l’énonciation dans le livre *DI* ;

- V.3 : Sur l'opposition, la négation préposée et postposée, la vérité et la fausseté ; V.4 : Sur l'énonciation pure et simple, l'énonciation relative et la proposition ; V.5 : Sur l'énonciation une, l'énonciation plurielle et la copulative ; V.6 : Sur l'énonciation modale, la proposition modale, la contradiction et la contrariété ; V.7 : Division textuelle du livre *DI*. L'analyse est ici limitée à une partie des sections V.1 et V.2.
26. Aristote, *DI*, 16a19-20, trad. Dalimier. Nous indiquons à l'occasion (ici et ailleurs) les mots latins utilisés dans la traduction de Boèce, éditée dans L. Minio-Paluello, *De Interpretatione vel Periermenias*, Bruges, Paris ; Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus, II, 1-2), 1965, p. 1-38.
  27. Aristote, *DI*, 16b6-8, trad. Dalimier.
  28. Anonyme (Nicolas de Paris ?), *Rationes super libro Perihermeneias*, Leçon 3, Q2, réponse, éd. Hansen et Mora-Márquez, p. 38, l. 25 – p. 39, l. 7. Pour une analyse de ce passage, voir Ana María Mora-Márquez, *The Thirteenth-Century Notion of Signification*, p. 134. Les traductions de l'Anonyme munichois sont de moi.
  29. Priscien, *Institutiones Grammaticae*, Lib. II, IV, 18, éd. M. Hertz, Leipzig 1855 (reproduction anastatique Hildesheim, 1961), p. 55, l. 6 : « Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare ».
  30. Priscien, *Institutiones Grammaticae*, Lib. II, V, 22, éd. M. Hertz, p. 56, l. 29 : « Nomen est pars orationis ».
  31. Nicolas de Paris, *Rationes super libro Peryarmenias*, leçon 3, § 22, trad. Vachon (modifiée), p. 251 : « À l'autre <point> qui est demandé, à savoir pourquoi il n'a pas défini [N. de l'A. : le nom] par le signifié spécial, il faut dire qu'il n'a pas pu faire ça, parce que les signifiés spéciaux du nom sont infinis (*quia specialia significata nominis infinita sunt*) ; il a posé quelque chose qui comprend pour ainsi dire tout, en l'occurrence la manière de signifier par convention ».
  32. Nicolas de Paris, *Rationes super libro Peryarmenias*, leçon 2, § 8, trad. Vachon, p. 239 : « Donc ici est valable ce <point> de Boèce qui dit que ce qui est par convention est diversifié chez tous, et <que> ce qui est naturellement est le même chez tous ; mais, quand les signes sont par convention, ils sont diversifiés ; mais les <réalités> signifiées, puisqu'elles sont par nature, sont les mêmes ».
  33. Il s'agit selon l'auteur de l'ordre *doctrinal*, même si, dans le manuscrit parisien des *Communia*, la logique précède la grammaire. Cf. Anonyme (Pseudo-Grosseteste), *Communia gramatice*, Prologue, trad. René Létourneau, dans *Le statut de la grammaire et la place de Donat dans les Communia gramatice (anonyme, XIIIe siècle, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 16617, fol. 183rb-205vb)*, mémoire de

- maîtrise, Québec, Université Laval, 2010, § 21, p. 166 : « À cela, il faut dire que, selon l'ordre droit, la grammaire est postérieure à la logique et la logique est antérieure, puisqu'elle est relative à ce qui est antérieur, car les modes de signifier généraux que le grammairien considère sont causés par les modes <de signifier> spéciaux des réalités que considère le logicien. Tandis qu'en parlant de l'ordonnance de ces sciences dans la voie de la doctrine, la grammaire est antérieure, comme la définition qui dit "ce qu'est" ce qui est dit par un nom est antérieure à celle qui dit "pourquoi" une réalité est ».
34. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q5, § 361, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 297.
35. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q5, réponse, § 376, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 300 : « À l'autre <point> il faut dire que le nom et le verbe sont des parties intégrantes de l'énonciation (*partes integrantes enuntiationis*). Et ils sont regardés autrement (*aliter speculantur*) par le logicien que par le grammairien. En effet le grammairien considère le nom et le verbe du point de vue des modes généraux de signifier (*modorum generalium significandi*) et du point de vue des accidents consécutifs ; tandis que le logicien considère davantage le nom et le verbe du point de vue des signifiés spéciaux (*ratione specialium significatorum*), dont les genres sont le principe de la vérité et de la fausseté de l'énonciation elle-même. Et c'est pourquoi le logicien n'a pas pu <pré>supposer les définitions desdits <nom et verbe> à partir du grammairien ».
36. Le mode de signifier général semble, dans les *Communia gramatice*, s'identifier au mode essentiel de signifier développé postérieurement ; cf. Létourneau, *Le statut de la syntaxe dans un traité de grammaire au XIIIe siècle*, p. 103. Pour une analyse de ces notions dans les *Communia gramatice*, consulter aussi les p. 89-150 (avec le tableau 3.7).
37. En effet, une proposition (affirmative ou négative) constituée d'un nom et d'un attribut ou verbe ne fait que symboliser une intellection qui compose ou sépare un sujet et un attribut : elle sera vraie si les éléments composés ou séparés se trouvent ainsi composés ou séparés dans la réalité, et fausse si les éléments ne s'y trouvent pas ainsi.
38. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q5, réponse, § 376, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 300, cité ci-dessus.
39. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q6, § 362, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 297 : « De même, <on se questionne à savoir> pourquoi le grammairien définit le nom par le fait d'être une partie du discours

- (*partem orationis*), tandis que le logicien par le fait d'être un son vocal significatif (*voce[m] significativam*) ».
40. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q6, réponse, § 377, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 300-301 : « À l'autre <point> il faut dire que le nom et le verbe du point de vue des modes généraux de signifier (*ratione modorum generalium significandi*) sont des parties du discours (*partes orationis*) diverses et distinctes, et parce que le grammairien considère les parties du discours du point de vue des modes généraux de signifier, et à cause de cela <c'est ainsi que selon lui> les parties elles-mêmes du discours sont distinguées, c'est pourquoi il définit le nom et le verbe par le fait d'être des parties du discours tandis que le logicien considère le nom et le verbe davantage du point de vue du signifié spécial (*ratione specialis significati*), et à cause de cela il <les> définit par le fait d'être un son vocal significatif ».
41. Anonyme (Nicolas de Paris ?), *Rationes super libro Perihermeneias*, leçon 3, Q1, réponse, éd. Hansen et Mora-Márquez, p. 38, l. 15-24 : « Au premier point, il faut dire que, par rapport au discours (*sermonem*), le grammairien considère la proposition congrue ou incongrue, alors que le logicien <considère> la vérité et la fausseté. Or, puisque l'ordonnance correspond à la position des parties (en effet, la position des parties est <définie par> l'emplacement et l'ordre), on dit aussi la proposition ordonnée de manière congrue non parce qu'elle est ordonnée à une autre, mais parce que ses parties sont ordonnées et placées comme il faut, et c'est pourquoi le grammairien définit le nom et le verbe en tant que parties, car en tant que parties elles reçoivent un ordre. Or, la vérité et la fausseté sont à partir de la chose signifiée (*a parte rei significatae*) [...]. C'est pourquoi le logicien définit le nom et le verbe par rapport au signifié (*per comparisonem ad significatum*) ».
42. Nicolas de Paris, *Rationes super libro Peryarmenias*, leçon 3, § 21, trad. Vachon, p. 250 : « À ce qui est objecté, <à savoir> pourquoi cet auteur n'a pas défini <le nom> en disant : "le nom est partie de l'énonciation", il faut dire que le grammairien a dit pour cette raison : "le nom est partie du discours", parce que lui-même considère le nom dans la mesure où il peut être ordonné de manière congrue ou incongrue dans le discours ; mais cet auteur suppose le même ordre congru et il reçoit seulement le nom dans la mesure où il peut générer le vrai ou le faux ; mais le vrai et le faux (cela) ne se fait pas à partir de l'ordre ; il définit donc par ces <réalités> qui contribuent à la vérité et à la fausseté ; or cela est la signification. D'où <le fait qu'>il définit par la signification, par ce qu'il dit "expression vocale significative" ».

43. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q7, § 363, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 297 : « De même, pourquoi dans la définition du nom chez le logicien tombe le mode de signifier par *convention (modus significandi ad placitum)*, mais non pas ainsi dans la définition du nom chez le grammairien ».
44. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q7, réponse, § 378, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 301 : « À l'autre <point>, il faut dire que le mode de signifier par convention ne tombe pas sur les signifiés généraux (*generalia significata*) [...], mais plutôt sur les spéciaux (*specialia*) ; et à cause de cela dans la définition du nom chez le logicien tombe le mode de signifier par convention, mais non pas ainsi dans la définition du nom chez le grammairien ».
45. Anonyme (Nicolas de Paris ?), *Rationes super libro Perihermeneias*, leçon 3, Q3, réponse, éd. Hansen et Mora-Márquez, p. 39, l. 8-10 : « Et la réponse à l'autre point est patente à cause de cela, que <le caractère> conventionnel (*ad placitum*) ne tombe pas sur le signifié général (*generale significatum*), mais sur les signifiés spéciaux (*specialia significata*), que considère le logicien ».
46. Aristote, *DI*, 2, 16a30-33.
47. Aristote, *DI*, 2, 16a30-33 ; 3, 16b12-14.
48. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q10, § 366, éd. et trad. Lafleuret Carrier, p. 297.
49. Ou encore, selon la terminologie de Nicolas de Paris, de sa qualité spéciale ; Nicolas de Paris, *Rationes super libro Peryarmenias*, leçon 3, § 38, trad. Vachon, p. 255 : « Au premier <point>, il faut dire que "indéfini" est dit par privation de la qualité spéciale. Je dis la qualité "spéciale" parce que quand je dis "non-homme", là cette qualité spéciale est privée, à savoir l'humanité, mais la générale demeure encore ».
50. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q10, réponse, § 381, éd. et trad. (modifiée) Lafleur et Carrier, p. 302 : « À l'autre <point> il faut dire que le nom indéfini n'est pas dit par privation d'un signifié général (*per privationem generalis significati*), mais plutôt par privation d'un signifié spécial (*per privationem specialis significati*). Mais c'est par un signifié général que sont distinguées les parties du discours, et à cause de cela "non-homme" est un nom chez le grammairien ; tandis que chez le logicien non, puisqu'il n'a pas de signifié spécial (*non habeat speciale significatum*) ».
51. Nous modifions légèrement la traduction de Claude Lafleur et Joanne Carrier citée ci-dessous.

52. Anonyme (Nicolas de Paris ?), *Rationes super libro Perihermeneias*, leçon 3, Q12, réponse, éd. Hansen et Mora-Márquez, p. 40, l. 25-27 : « Et dans de tels <noms> dans lesquels est privée la forme accidentelle, le substrat <ou sujet> demeure au complet (*remanet subiectum completum*), et de tels noms indéfinis posent quelque chose en acte ».
53. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q11, réponse, § 382, éd. et trad. Laffleur et Carrier, p. 302-303 : « À l'autre <point>, il faut dire que le nom est dit “indéfini” par privation de la forme par laquelle le nom est imposé pour signifier (*a privatione forme a qua inponitur nomen ad significandum*), que cette forme soit dite “substantielle” ou “accidentelle” ; mais en cela est la différence, puisque, quand il est privé de forme substantielle, alors ce nom indéfini peut être dit d'un étant (*de ente*) ou d'un non-étant (*de non-ente*). Si en effet <le nom indéfini> est mis en rapport avec une substance qui est <apte> par nature à être parfaite (*nata est perfici*) par cette forme, la privation est dite d'un non-étant, comme un empereur qui n'est pas est un “non-homme”, comme <le> dit Boèce ; tandis que si <le nom indéfini> est mis en rapport avec une substance qui n'est pas <apte> par nature à être parfaite par cette forme, alors <la privation> est dite d'un étant, comme “un âne est un non-homme”. Avec cela aussi il faut noter que les mots de cette sorte, “non-homme”, “non-âne”, peuvent être des termes négatifs ou privatifs. Si <les termes sont> négatifs <le nom indéfini> ne pose rien (*nichil ponit*), ni un étant en acte, ni un étant en puissance, et alors ils sont dits du non-étant ; tandis que si les termes sont privatifs, alors ou <le nom indéfini> pose un étant en acte, comme quand les termes accidentels sont indéfinis, comme “non-juste”, “non-égal” ; ou il pose un étant en puissance, comme quand les termes substantiels <sont> indéfinis, comme “non-homme”, “non-âne” ».
54. Aristote, *DI*, 16b6, trad. Dalimier.
55. Aristote, *DI*, 16b7-8, trad. Dalimier.
56. Anonyme (Nicolas de Paris ?), *Rationes super libro Perihermeneias*, leçon 4, Q5, réponse, éd. Hansen et Mora-Márquez, p. 49, l. 8-21 : « À l'autre point il faut dire qu'il y a dans le verbe une composition (*compositio*) qui compose l'acte avec la substance (*actum cum substantia*), comme “un homme lit” (*homo legit*), “un homme est lisant” (*homo est legens*) ; et il y a en outre l'union de l'acte avec la composition ; en effet, cette totalité “est lisant” est unie en ce que je dis “lit”. Et quand le verbe est nié de sorte qu'il y a une énonciation négative (*negativa enuntiatio*), alors on nie la composition de l'acte avec la substance (composition, je dis, spéciale (*specialis*), car la composition



générale (*generalis compositio*), par laquelle est parfaite l'énonciation, demeure). Mais dans le verbe indéfini est privée l'union de l'acte avec la composition, de sorte que la composition demeure désormais indéfinie, puisqu'elle n'est pas unie avec l'acte qui la <complète>, et c'est pourquoi il n'est pas possible d'introduire une énonciation, comme la pure composition peut introduire une énonciation. Si en effet on dit "un homme est" et on intelliqe qu'il s'agit d'une pure composition, le discours (*oratio*) n'est ni vrai ni faux (il est en effet incomplet), et il n'est pas plus vrai de dire "un homme est" que <de dire> "ce bouc-cerf (*hircocervus*) est"».

57. Ainsi, pour Aristote, le verbe *être* est dépourvu d'une réalité signifiée, et n'indique qu'une composition *en addition*. Cf. Aristote, DI, 3, 16b22-25, trad. Dalimier : « En effet, il n'est pas vrai de dire que *être*, avec ou sans négation, soit le signe de la pensée d'une réalité, et ce n'est pas vrai non plus si l'on dit étant tout seul. En soi, <être> n'est rien, mais il ajoute le signe d'une composition qu'il n'est pas possible de concevoir sans ses composants ».
58. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q14, réponse, § 385, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 305-306 : « À l'autre <point>, il faut dire que le verbe indéfini (*verbum infinitum*) se fait par privation de l'acte signifié (*actus significati*) par le verbe lui-même. D'où dans le verbe indéfini il y a privation de l'acte spécial (*actus specialis*) et reste la pure composition (*pura compositio*), laquelle est un étant selon l'âme. D'où, puisqu'il y a deux choses dans le verbe, à savoir la composition et la réalité signifiée (*res significata*), l'une des deux est affectée de privation, à savoir la réalité signifiée, et reste la composition, laquelle est selon l'âme seulement. Mais une composition de cette sorte se trouve indifféremment par rapport à l'étant et par rapport au non-étant. Et c'est pourquoi les verbes indéfinis sont dits de l'étant et du non-étant. Or, il n'est pas ainsi du nom indéfini ».
59. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q1, § 387, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 307.
60. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q4, § 396, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 308 : « Au premier point il faut dire que le grammairien envisage le discours ou le considère d'une manière finale en vue de la démonstration d'une phrase congrue et parfaite, et parce qu'une fin de cette sorte est acquise par l'ordonnement congru des mots, c'est pourquoi le <grammairien> définit le discours par le même ordonnement <en> disant que le *discours est l'ordonnement congru des mots*, etc. Le logicien, pour sa part, considère le discours du

point de vue d'une phrase désignée, <c'est-à-dire déterminée>, vraie ou fausse ; or, une expression de cette sorte d'une phrase vraie ou fausse se fait par la nature des signifiés spéciaux, et à cause de cela le logicien définit le discours par <le fait d'>être un *son vocal significatif* ».

61. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q2, § 388, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 307.
62. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice*, Q2, réponse, § 397, éd. et trad. Lafleur et Carrier (modifiées), p. 308-309 : « À l'autre <point> il faut dire que le mode en grammaire est principe de perfection. Similairement l'ordonnement congru des mots (*dictionum ordinatio*) est considéré par le grammairien du point de vue de la phrase, donc, puisque le mode relève de la considération du grammairien, aussi l'ordonnement congru des mots (*dictionum ordinatio*) est d'une manière finale considéré en vue de la phrase parfaite. [...] Tandis que les signifiés spéciaux eux-mêmes ne fixent pas ainsi les principes de la perfection, c'est pourquoi le logicien ne définit pas ainsi ».
63. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice <de veteri logica>*, Q3, réponse, § 398-399, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 309.
64. Pseudo-Grosseteste, *Communia logice <de veteri logica>*, Q4, réponse, § 400, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 309-310.



*Varia*



# Une confusion sur le syllogisme aristotélicien chez Jonathan Barnes

PIERRE-LUC SIMARD, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans son célèbre article « Aristotle's Theory of Demonstration », Jonathan Barnes soutient, à l'encontre d'une longue tradition interprétative, que la méthode de recherche qu'emploie Aristote dans ses traités naturels, comme la *Physique*, ne respecte en rien la méthode scientifique (démonstrative) que décrivent les *Seconds Analytiques*. Pour l'établir, Barnes montre que les raisonnements d'Aristote dans ces traités échouent à respecter la rigueur formelle du syllogisme, condition nécessaire de la démonstration. Cet article veut toutefois manifester que l'argument de Barnes falsifie la pensée d'Aristote, en lui prêtant une conception de la nature du syllogisme qui ne fut pas la sienne : la forme syllogistique résiderait essentiellement en une *façon de présenter visuellement*, à l'écrit, des *mots*. Barnes confond ainsi le syllogisme, qui existe dans la raison, avec la représentation sensible de celui-ci. Or bien distinguer le syllogisme de sa représentation est nécessaire pour reconnaître la présence de syllogismes dans la pensée d'Aristote, et donc aussi potentiellement de démonstrations.

## *Introduction*

La méthode d'Aristote dans ses traités soulève, depuis plusieurs décennies, de nombreuses questions dans la littérature secondaire. Les érudits d'aujourd'hui, en particulier, remettent en doute l'interprétation traditionnelle - qu'il s'agisse des commentateurs grecs, comme Alexandre d'Aphrodise et Simplicius, ou des commentateurs latins, comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin - conciliant la doctrine de l'*Organon*, la logique d'Aristote, avec la méthode effective de ses traités philosophiques. Jonathan Barnes,

dans son célèbre article « Aristotle's Theory of Demonstration<sup>1</sup> », rejette catégoriquement l'influence des *Seconds Analytiques* sur les recherches d'Aristote. S'opposant donc à une longue tradition interprétative, Barnes prétend montrer que les traités naturels d'Aristote, comme la *Physique*, ne se servent pas de la méthode scientifique que décrivent les *Seconds Analytiques*. Autrement dit, il affirme qu'aucun argument dans ces traités ne répond aux critères de la connaissance scientifique proprement dite, de la démonstration.

Barnes fait reposer sa position en grande partie sur un argument, à savoir : les raisonnements d'Aristote dans ses écrits *ne sont pas formalisés*, comme le devrait pourtant être un syllogisme, suivant par exemple la structure « A appartient à tout B ; or B appartient à tout C ; donc A appartient à tout C ». Cela suffit, selon lui, à refuser aux arguments de la *Physique* le titre de démonstration. Ces arguments s'apparenteraient alors davantage à des ébauches confuses, à des raisonnements peu rigoureux. Voilà donc, sommairement, l'argument principal de Barnes contre le respect de la théorie des *Seconds Analytiques* dans les traités naturels d'Aristote.

Cette thèse de Barnes occupe l'esprit de presque tous les commentateurs de la *Physique* aujourd'hui. Il n'est plus possible de nos jours de commenter ou d'interpréter la *Physique*, prétend-t-on, sans tenir compte de l'article de Barnes. Cependant, à ce qu'il semble, bien peu soupçonnent le problème fondamental caché derrière sa thèse, ce que mon article cherchera à montrer. Inspiré par la logique symbolique, Barnes pense que le respect de la « forme » syllogistique dépend de la façon de présenter visuellement, à l'écrit, un raisonnement. Toutefois, c'est là confondre le syllogisme au sens strict, qui est une œuvre rationnelle pour Aristote, et sa représentation sensible : les imperfections de celle-ci n'affectent pas nécessairement le syllogisme au sens strict.

Certes, pareille démarche ne prouvera pas la présence effective de démonstrations dans la *Physique* - une tâche réellement difficile, il faut l'avouer. Elle établira seulement que l'argument de Barnes est trompeur, qu'il n'y a donc pas de raison forte, pour l'instant, d'accuser aussi rapidement Aristote d'incohérence, entre ses *Seconds Analytiques* et sa *Physique*.

D'abord, je présenterai les diverses formulations que fournit Barnes de son argument et en expliquerai le sens. Ensuite, je critiquerai l'argumentation de Barnes. Pour ce faire, je montrerai, en me basant sur quelques-uns de ses textes, qu'Aristote concevait le syllogisme, au sens strict, comme une œuvre rationnelle (qui existe dans la raison, la pensée) et le distinguait nettement de sa représentation sensible à l'écrit, aussi bien que du discours oral qui l'énonce. L'argument de Barnes, qui regarde à tort cette représentation sensible comme étant le syllogisme lui-même, sera alors montré inadéquat.

### *1. L'argument de Barnes*

Barnes expose, au début de son article, le problème qu'il s'agira de résoudre : « This, then, is the Problem : on the one hand a highly formalized theory of scientific methodology ; on the other, a practice quite innocent of formalization and exhibiting rich and variegated methodological pretensions of its own : how are the two to be reconciled ?<sup>2</sup> » Barnes s'attaque ensuite à trois thèses, trois façons possibles, défendues dans la littérature secondaire contemporaine, de répondre à ce problème. Ses réfutations des deux premières reposent entièrement sur le même argument, celui évoqué en introduction, qui se base sur la notion de « syllogisme » ou de « forme syllogistique<sup>3</sup> ». Je ne traiterai pas de la troisième thèse, qui porte sur d'autres considérations et nous ferait donc sortir du cadre de notre article.

D'après la première thèse, il y aurait ici et là dans la *Physique* certaines démonstrations, mais, pour les reconnaître, il faudrait les reformuler, les écrire autrement (d'une façon telle que la forme syllogistique, par exemple celle du Barbara, soit respectée). D'après la seconde thèse, il y aurait des démonstrations dans la *Physique* pour autant que le terme « démonstration » se prenne en un sens moins rigoureux, plus lâche. Il s'agira alors pour Barnes de montrer que ces deux thèses contredisent la notion de « syllogisme » et prouvent par là leur incapacité à apporter une vraie solution au problème.

Pour éviter toute injustice à l'égard de Barnes, regardons en détails son argument. Il l'énonce d'abord comme suit :

[I]n the whole of the Aristotelian corpus there is not, as far as I am aware, a single example of a demonstration. The



*Posterior Analytics* quotes arguments which come close to demonstrative form ; but there is no perfect example. In the other treatises there is scarcely a syllogism. There are arguments which might be said to show a degenerate syllogistic form ; and there are arguments which can be brought into perfect syllogistic form without much violence to the text ; but even these cases are rare, as will be clear to anyone who tries to formalize any of Aristotle's arguments. If the *Organon* were lost we should have no reason to suppose that Aristotle had discovered and was mightily proud of the syllogism<sup>4</sup>.

Ensuite, un peu plus loin dans son article, Barnes exprime la même idée quoique de façon plus précise et complète :

First, the most that such a view [the first answer to the Problem] seems able to state is that some of Aristotle's arguments are in syllogistic form : but this is not to the point - if the Problem is to be solved in this way Aristotle's arguments must be shown to be in *demonstrative* form<sup>5</sup>. [...] Secondly, as I have said, the view can only be maintained if Aristotle's arguments are reformulated. But the syllogism is defined in *formal* terms ; that is to say, an argument which is non-syllogistic in form is thereby shown not to be a syllogism and a *fortiori* not a demonstration<sup>6</sup>.

Nous ne retrouvons aucune démonstration dans les traités naturels d'Aristote, comme la *Physique*, car aucun de leurs raisonnements (ou presque) *n'est formalisé*. Qu'est-ce à dire ? Expliquons cet argument en considérant la démonstration au sens le plus fort, qui se fait en première figure, en mode Barbara.

Selon Barnes, un syllogisme chez Aristote, a-t-on vu dans la citation plus haut, « se définit en termes formels », de sorte qu'on peut dire que tout syllogisme est formalisé. Par exemple, un syllogisme en Barbara respecte une forme particulière qu'Aristote représente ainsi : « A appartient à tout B ; or B appartient à tout C ; donc A appartient à tout C<sup>7</sup> ».

Or, c'est ici que surgit le problème selon Barnes : aucun des raisonnements présents dans les traités naturels d'Aristote n'est parfaitement formalisé selon cette structure. Mais, a-t-on dit, tout syllogisme est nécessairement formalisé. Donc, conclut Barnes,

aucun de ces raisonnements n'est un syllogisme. Et puisque toute démonstration est par définition un syllogisme (c'est son genre logique<sup>8</sup>), il s'ensuit évidemment que nul de ces raisonnements ne peut être une démonstration. Cette argumentation, selon moi, trahit profondément la pensée du Stagirite.

## 2. *Réponse à l'argument*

L'argument de Barnes, à mon avis, rencontre plusieurs problèmes, à commencer par le fait qu'il témoigne d'une mécompréhension de la nature du syllogisme chez Aristote et, plus généralement, du sujet de la logique. Barnes semble croire en effet qu'un syllogisme, chez Aristote, se reconnaît à son apparence visuelle, à sa représentation sensible, sur papier. Il pense que la forme syllogistique est essentiellement une *ordonnance sensible* des mots. Toutefois, c'est là une erreur, un préjudice envers la doctrine du Stagirite. Cette conception du syllogisme, c'est-à-dire de la « forme syllogistique », est tout sauf aristotélicienne. Voilà ce que cette section veut montrer.

En effet, Barnes paraît ici influencé par la logique symbolique, comme en témoignent déjà l'usage récurrent dans son article de formules symboliques ainsi que la section « commentaires » à sa traduction des *Seconds Analytiques*<sup>9</sup>. Or, cette discipline moderne s'intéresse aux symboles en tant que tels, plutôt qu'aux pensées ou aux concepts qu'ils signifient, et fait ses calculs en manipulant ces symboles. Elle délaisse complètement les pensées qui sont signifiées par les mots. Blanché décrit bien la démarche de la logique symbolique qu'utilise Barnes :

On fera comme l'enfant qui pour ses opérations arithmétiques, oublie non seulement les cailloux et les pommes, mais même les nombres, et se contente d'appliquer aux *chiffres* écrits sur son cahier les règles qu'il a apprises. On aura ainsi remplacé le raisonnement par un calcul *sur des signes*. Ce faisant, on sera passé d'une notion philosophique fort abstraite, celle de *forme* dans son opposition à la matière, à une notion concrète, visuelle, celle de la *forme* au sens géométrique ou, du moins, topologique : des dessins sur une feuille, combinés selon certaines règles, et susceptibles d'être transformés en tels dessins nouveaux selon certaines autres règles. Un

raisonnement ainsi mené est dit *formalisé*<sup>10</sup>.

Selon moi, l'article de Barnes contient les traces d'une telle conception de la « forme syllogistique ». Et pareille interférence avec la logique symbolique me semble le conduire à dénaturer le syllogisme aristotélicien. Je ne le dis pas au sens où Barnes affirmerait consciemment que la logique aristotélicienne puisse s'analyser comme une logique symbolique, mais au sens où il aurait acquis certaines habitudes intellectuelles qui, malgré lui, l'écartent d'une juste compréhension d'Aristote. En quoi, exactement, Barnes semble-t-il apporter avec lui un lot de notions symboliques qu'il plaquerait illégitimement sur la logique d'Aristote ?

Barnes ne saisit pas qu'à strictement parler, l'essence du syllogisme, et de façon générale du raisonnement<sup>11</sup>, c'est d'être *une œuvre rationnelle*, qui existe non pas sur papier, dans les livres, pas plus que dans les mots prononcés oralement, mais bien dans l'intelligence. Et comme n'importe quelle œuvre de la raison chez Aristote, un syllogisme possède des propriétés particulières, telles que d'être *immatériel* et *imperceptible*, contrairement à ce que paraît s'imaginer Barnes.

Au début de son traité *De l'interprétation*, par exemple, Aristote distingue les « mots dans la parole » et dans « l'écriture » des « modifications de l'âme » (les pensées, les œuvres rationnelles) :

Les mots dans la parole ne sont que l'image des modifications de l'âme ; et l'écriture n'est que l'image des mots que la parole exprime. De même que l'écriture n'est pas identique pour tous les hommes, de même les langues ne sont pas non plus semblables. Mais les modifications de l'âme, dont les mots sont les signes immédiats, sont identiques pour tous les hommes, comme les choses, dont ces modifications sont la représentation fidèle, sont aussi les mêmes pour tous<sup>12</sup>.

Tout sauf insignifiante, la distinction que ce passage permet d'esquisser – distinction entre le syllogisme au sens propre (dans la pensée) et la représentation sensible de celui-ci (à l'écrit, ou à l'oral) gît au fondement même d'une juste compréhension de la logique aristotélicienne. Aristote fait encore plus explicitement la distinction en ce passage des *Seconds Analytiques*, et l'applique même au sujet de cet article, la démonstration : « Ce qui est nécessairement du

fait de soi-même et qu'on doit nécessairement tenir pour vrai du fait de soi-même, n'est ni une hypothèse ni un postulat. En effet, *la démonstration ne concerne pas le discours extérieur, mais celui qui a lieu dans l'âme, puisque c'est la même chose pour le syllogisme*<sup>13</sup> ». Aristote le dit : un syllogisme, en son existence même, relève non pas de l'écriture ni de la parole (tous deux étant des discours extérieurs), mais « de l'âme », de l'intelligence. Aussi ne faut-il surtout pas confondre le syllogisme comme tel (dans l'intelligence) avec le « syllogisme extérieur », simple représentation ou support sensible du premier. Ces deux réalités, essentiellement distinctes, sont donc homonymes quand elles reçoivent le même nom « syllogisme<sup>14</sup> ». Et puisque le syllogisme au sens strict, qui existe dans l'intelligence, est imperceptible, caché à l'intérieur de nous-mêmes, donc beaucoup plus difficile à reconnaître, la tentation est grande de préférer la représentation sensible du syllogisme et croire qu'elle constitue le sujet principal de la logique aristotélicienne.

Pour illustrer notre distinction, prenons l'exemple de « démonstration » que propose Barnes lui-même :

[T]he paradigm demonstration is an argument having the form  
Barbara LLL. For example :

*Having incisors belongs necessarily to every carnivore ;  
carnivore belongs necessarily to every dog.*

*Therefore : having incisors belongs necessarily to every dog.*

This demonstration might be a member of the set which comprises  
the demonstrative science of animal biology.

Le cas peut se reformuler ainsi, de façon attributive :

Tout carnivore possède (nécessairement) des incisives ;

Or tout chien est (nécessairement) carnivore ;

Donc tout chien possède (nécessairement) des incisives.

Qu'on regarde l'une ou l'autre de ces formulations, une chose est sûre : aucune des deux ne *sont* des syllogismes, pas même des raisonnements. C'en sont simplement des représentations sensibles, des images. Même « Tout B est A, tout C est B, donc tout C est A » n'a pas, à strictement parler, une forme syllogistique en Barbara. Il s'agit simplement d'une *représentation sensible* de cette forme qui existe dans la raison.

Il en va un peu comme de la musique de Mozart : les partitions de Mozart qu'on utilise aujourd'hui, sur papier, *ne sont pas* la musique de Mozart, mais des représentations sensibles, visuelles, de celle-ci. Tel « fa » inscrit sur cette partition *n'est pas* un fa (ce n'est pas un son), mais l'image qui nous fait penser à ce son. Nous pouvons certes l'appeler « fa », mais par homonymie. Or, de même, les traités d'Aristote que nous étudions sont les représentations sensibles de sa pensée. Donc, ils *ne sont pas* sa pensée. Toutefois, si distinguer la musique de Mozart de sa représentation est d'une facilité extrême, puisque toutes deux correspondent à des expériences sensibles bien différentes et bien connues (mon oreille *entend* la musique, mon œil *voit* la partition), ce ne l'est plus lorsqu'il s'agit de distinguer le syllogisme de sa représentation. En effet, comme je l'ai signalé précédemment, le syllogisme n'est pas perceptible, il se cache à l'intérieur de nous-mêmes, en notre intelligence. En reconnaître l'existence devient donc d'autant plus difficile, et en nier l'existence, d'autant plus facile.

Voilà pourquoi Socrate, dans le *Phèdre* de Platon, a jugé les discours écrits si terribles pour la philosophie et pour le savoir en général :

Socrate : Par conséquent, celui qui se figure avoir laissé derrière lui, en des *caractères écrits, les règles d'un art et celui qui, de son côté, recueille ces règles, en croyant que, de caractères d'écriture, sortira du certain et du solide, ces gens-là sont tout remplis de naïveté et méconnaissent à coup sûr l'oracle d'Ammon, comme tout un chacun qui croit que les discours écrits sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler, à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit. [...]*

Socrate : Eh bien ! Prenons un autre discours [que l'écriture], frère du précédent et de naissance légitime, et considérons notamment de quelle façon il est engendré et à quel point, en grandissant, il surpasse l'autre en qualité et en puissance. Phèdre : De quel discours veux-tu parler et comment est-il engendré ? Socrate : Celui qui, transmettant un savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre tout seul, celui qui sait devant qui il faut parler et devant qui il faut se taire. Phèdre : Tu veux parler du discours de celui

qui sait, discours vivant doté d'une âme, ce discours, dont, en toute justice, on pourrait dire que le discours écrit est en quelque sorte une image<sup>16</sup>.

Socrate le note bien : les discours écrits ne témoignent nullement, par eux-mêmes, de la vérité ou du degré plus ou moins grand de certitude ou d'universalité ou d'évidence qui doit se rattacher aux idées, dont l'auteur a voulu laisser quelques traces à l'écrit.

Il m'apparaît donc incohérent de vouloir résoudre définitivement, comme le fait Barnes, des questions d'ordre logique ou intellectuel en se fiant à ce qui est écrit comme tel dans les livres d'Aristote<sup>17</sup>.

Et de fait, nous pouvons aisément constater une erreur qui résulte de la conception de Barnes. Celui-ci conviendrait sans nul doute que le raisonnement « les êtres humains sont capables d'avoir des connaissances universelles puisque la pensée est abstraite » n'est pas formalisé - et donc n'est pas un syllogisme - puisqu'il n'est pas écrit d'après la forme exigée par le syllogisme en Barbara (tout B est A, or tout C est B, donc tout C est A). D'abord, en effet, *nous ne voyons pas* les quantificateurs. Par exemple, l'article « les », dans le sujet « les êtres humains », est indéterminé : doit-on prendre l'énoncé universellement ou particulièrement, utiliser « tout » ou « certain » ? Ensuite nous ne voyons pas non plus la prémisse majeure : la partie formelle « tout B est A » manque. Et nous n'y voyons pas uniquement trois termes (A, B et C), tel que l'exige un syllogisme valide, mais quatre : « humain », « capable d'avoir des connaissances universelles », « pensée » et, finalement, « abstraite ».

Pour parler d'un syllogisme proprement dit, nous suggère Barnes, il faudrait avoir un tout autre raisonnement, qui échappe aux écueils du premier :

Tout ce qui est capable d'abstraction est capable de connaissances universelles ; Or tout être humain est capable d'abstraction ; Donc tout être humain est capable de connaissances universelles.

Certes, la formulation a gagné en clarté. Néanmoins, toujours est-il que ce n'est pas du tout au niveau de l'écriture que se détermine la nature syllogistique ou démonstrative de quoi que ce soit. C'est plutôt dans l'intelligence que cela s'effectue, car c'est elle qui sait ce qu'elle voulait dire, qui *sait* comment interpréter ces énoncés écrits

selon leur vérité. Du point de vue de l'intelligence qui sait - de « celui qui [...] connaît déjà<sup>18</sup> », disait Socrate -, les deux « raisonnements » (au sens de représentations sensibles) que je viens de présenter ne diffèrent pas, ils renvoient à la même œuvre rationnelle (ce que Barnes n'admettrait pas<sup>19</sup>). Puisque cette intelligence saisit les pensées évoquées dans le premier raisonnement et leur relation de prédicabilité, elle sait si l'attribution se fait universellement ou particulièrement, quelle est la prémisse majeure sous-entendue (sans laquelle il est d'ailleurs impossible d'obtenir la conclusion<sup>20</sup>), en quoi il s'y trouve bel et bien - malgré les apparences - trois termes et non pas quatre, etc. Bien sûr, certaines formulations d'un argument sont plus confuses que d'autres, et ramener celui-ci à la structure des *Analytiques* aide souvent à mieux le comprendre, à mieux l'interpréter. Bien choisir ses mots, bien formuler ses phrases, fait mieux penser, mais la pensée ne s'identifie pas aux mots. Il en va comme des synonymes : « couard » et « lâche » désignent le même concept, mais le second des deux mots peut l'évoquer plus aisément, facilement. Semblablement en est-il de nos deux formulations du même raisonnement.

Par conséquent, que faut-il retirer de toutes ces réflexions concernant la thèse de Barnes ? Il faut bien comprendre qu'en réalité, absolument *rien* de ce que l'on retrouve dans les écrits d'Aristote et qu'on nomme (de façon homonyme) « raisonnement », « syllogisme », « démonstration », etc., n'en sont à strictement parler<sup>21</sup>. Ce sont de pauvres représentations sensibles, loin de pouvoir témoigner clairement, par elles-mêmes, de la nature exacte des connaissances qui habitaient l'âme d'Aristote au moment de les écrire. Déterminer la présence ou l'absence de démonstrations dans la *Physique* requiert l'activité d'une intelligence savante, seule capable d'interpréter correctement ces signes sensibles, ces mots<sup>22</sup>. La différence entre les discours écrits et les connaissances dont ceux-ci sont les images n'est pas mince, elle est abyssale, comme l'enseigne fort justement Socrate dans le *Phèdre*.

### Conclusion

Nous avons vu que Barnes avait tendance à regarder le syllogisme aristotélicien avec les yeux de la logique symbolique : il considère que la forme syllogistique est essentiellement une façon d'écrire des raisonnements, d'ordonner des mots à l'écrit (ou à l'oral). Toutefois, nous avons eu l'occasion de mesurer l'inexactitude de pareille conception, en constatant qu'Aristote distinguait bien le syllogisme en lui-même et ce qui en est l'image, la représentation. Nous avons alors pu apprécier le fait que l'argumentation de Barnes ne prouve pas l'absence de syllogismes, et donc éventuellement de démonstrations, dans *la pensée* d'Aristote.

Certes, il resterait beaucoup à dire pour manifester le lien entre la doctrine des *Seconds Analytiques* et la méthode d'Aristote dans ses traités. Mon article n'est bien sûr qu'une mince contribution à ce débat. La courte objection que j'ai voulu faire à Barnes ne me paraît toutefois pas inutile, loin de là. En effet, qui se trompe sur le principe fait ensuite une infinité d'erreurs, comme le note Aristote dans son traité *Du Ciel*<sup>3</sup>. Or, confondre le raisonnement et les mots qui l'énoncent, la pensée et les signes sensibles, c'est s'empêtrer dès le début de ses recherches. Cette erreur, déjà dénoncée par Platon dans le *Phèdre*, comme nous l'avons noté, est répandue. Et elle se trouve sans doute renforcée aujourd'hui par la tendance à plaquer sur la logique d'Aristote, sur son *Organon*, la logique symbolique, celle que pratiquent plusieurs commentateurs d'Aristote aujourd'hui.

- 
1. Jonathan Barnes, « Aristotle's Theory of Demonstration », dans *Phronesis*, vol. 14, n° 2 (1969), p. 123-152.
  2. *Ibid.*, p. 124-125.
  3. « It is plain that the same reply can be given to this proposal [the second one] as was given to the first[.] » (*Ibid.*, p. 126).
  4. *Ibid.*, p. 124 (je souligne).
  5. Étrange façon de s'exprimer, considérant que la « forme » d'une démonstration est parfaitement identique et réductible à la forme du syllogisme en général (Aristote, *Premiers Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, I, 1, 24b26-29, p. 20). Ce qui fait qu'un syllogisme sera démonstratif ou non relève bien au



contraire de *sa matière* (ce de quoi il est composé, le type de prémisses qui entrent dans sa composition). S'il procède de « choses vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion » (Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005, I, 2, 71b20-24, p. 67-69), alors il est démonstratif. S'il procède plutôt de choses vraisemblables et reconnues, il sera dialectique (Aristote, *Premiers Analytiques*, *op. cit.*, I, 1, 24a21-24b13, p. 17-18). L'étrange affirmation de Barnes est déjà le signe de sa mécompréhension de la forme syllogistique, comme je l'expliquerai plus loin.

6. Jonathan Barnes, *loc. cit.*, p. 125-126 (je souligne). Quelques lignes plus bas, Barnes renverse la deuxième thèse par ces simples lignes : « It is plain that the same reply can be given to this proposal as was given to the first : Aristotle gives a formal and precise account of demonstration in the Posterior Analytics and it is demonstration as there defined which is to be the tool of science. Even the degenerate demonstrations which the Analytics sometimes condones cannot serve to support this view, since the requirement of syllogistic form is never relaxed. » (*Ibid.*, p. 126).
7. L'expression « appartenir à » ne signifie rien d'autre qu'une simple relation d'attribution, de prédication. Un syllogisme en Barbara pourrait donc tout aussi bien se présenter ainsi : « Tout B est A ; or tout C est B ; donc tout C est A ». Aristote lui-même dit que les deux expressions sont équivalentes : « Dire qu'un terme est contenu dans la totalité d'un autre terme, ou dire qu'un terme est attribué à un autre terme pris universellement, c'est la même chose. » (Aristote, *Premiers Analytiques*, *op. cit.*, I, 1, 24b26-29, p. 20).
8. *Ibid.*, I, 4, 25b26-30, p. 27.
9. Aristote, *Posterior Analytics*, trad. J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 81-271.
10. Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, A. Colin, 1968, p. 18.
11. L'induction et l'exemple (ou raisonnement analogique) sont aussi des « raisonnements ». Il est à noter, de plus, qu'une définition et un énoncé sont aussi des œuvres rationnelles pour Aristote, il n'y a pas seulement le raisonnement qui en est une. Et ces trois opérations - définir, énoncer et raisonner - sont étudiées en logique, dans l'*Organon*.
12. Aristote, « *De l'interprétation* », Remacle [En ligne], <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/hermeneia.htm>, 1, 16a2-3 (Page consultée le 17 octobre 2019)

13. Aristote, *Seconds Analytiques*, *op. cit.*, I, 10, 76 b 23-25, p. 115-117 (je souligne).
14. Aristote débute son traité des *Catégories* avec un exemple similaire d'homonymie, où il distingue l'animal réel et la représentation de l'animal : « On dit *homonyme* ce dont le nom seul est commun, tandis que la définition de l'essence signifiée par ce nom est différente. Par exemple, l'animal, c'est à la fois l'homme et son image peinte. Or, ces êtres ont effectivement le nom seul en commun et la définition de l'essence signifiée par ce nom diffère. Si, en effet, on fait connaître ce qu'est l'essence d'animal pour chacun d'eux, on donnera de chacun une définition propre. » (*Id.*, *Attributions (Catégories)*, trad. Y. Pelletier, Paris, Belles lettres, 1983, I, 1a1-6, p. 23).
15. Jonathan Barnes, *loc. cit.*, p. 124. À noter, d'ailleurs, que son exemple ne fonctionne même pas, car les prémisses ne sont pas « appropriées » à la conclusion. Or « être approprié à la conclusion » (le fait de s'appliquer à rien d'autre qu'au sujet de la conclusion) est l'une des propriétés que doivent revêtir les prémisses d'une démonstration (Aristote, *Seconds Analytiques*, *op. cit.*, I, 2, 71b20-25, p. 67-69 ; I, 9, p. 109-111). Dans l'exemple que propose Barnes, les prémisses ne sont pas appropriées puisque ce ne sont pas seulement les chiens qui ont des incisives ni qui sont carnivores.
16. Platon, « Phèdre », dans *Œuvres complètes*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 275C-276A, p. 1293 (je souligne).
17. Voici d'autres passages de l'article de Barnes qui manifestent une tendance excessive à considérer l'écriture comme le véritable fond de l'affaire : « There are arguments which might be said to show a degenerate syllogistic form ; and there are arguments which can be brought into perfect syllogistic form without much violence to the text ; but even these cases are rare, as will be clear to anyone who tries to formalize any of Aristotle's arguments. » (Jonathan Barnes, *op. cit.*, p. 124 (je souligne)). Le véritable danger ne consiste pas à faire violence au texte, à ce qui est écrit - de l'encre noir sur du papier blanc -, mais aux idées, aux pensées, aux connaissances sous-jacentes. De même : « Those who pretend to find examples of genuine demonstration throughout Aristotle cannot pretend that *his text as it stands contains any such arguments, and so they must base their claims on reformulations of Aristotle's actual words*. Thus the Greek commentators regularly paraphrase Aristotle's text in such a way as to impose syllogistic form on its arguments. » (*Ibid.*, p. 125, je souligne). Cette toute dernière phrase est

- particulièrement claire et révélatrice : comme si la forme syllogistique résidait *essentiellement en une ordonnance sensible des mots écrits !*
18. Platon, *op. cit.*, 275C-276A, p. 1293.
  19. Dans son article, Barnes dénonce en effet ceux qui ne s'en tiennent pas aux formulations exactes d'Aristote et imposent une forme syllogistique là où, selon lui, il n'y en a pas réellement : « Those who pretend to find examples of genuine demonstration throughout Aristotle cannot pretend that his text as it stands contains any such arguments, and so they must base their claims on reformulations of Aristotle's actual words. Thus the Greek commentators regularly paraphrase Aristotle's text in such a way as to impose syllogistic form on its arguments. » (Jonathan Barnes, *op. cit.*, p. 125).
  20. Aristote, *Seconds Analytiques*, *op. cit.*, I, 1, 71a18-22, p. 63.
  21. En un sens, donc, Barnes a raison de dire qu'il n'y a pas le moindre syllogisme, ni la moindre démonstration, dans les textes d'Aristote, mais en un autre sens, il a tort. Il a raison en ce sens que ces textes peuvent seulement contenir des *représentations* de syllogisme ou de démonstration, de la même façon qu'une partition de musique peut seulement contenir des représentations de notes musicales, jamais des notes comme telles (des sons). Mais il a tort en ce sens que - et c'est cela qui importe véritablement - les textes d'Aristote contiennent bel et bien des représentations de ce qui était, dans l'intelligence d'Aristote au moment de les écrire, des *syllogismes*, et donc peut-être aussi des démonstrations.
  22. Sur l'extrême difficulté de saisir le sujet de la logique et sur la tentation moderne à vouloir se rabattre sur les symboles, voir l'article de Duane Berquist, « Impediments to Traditional Logic », dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 24, n° 2 (1968), notamment p. 190-191 (je souligne) : « All of the elements of the proper method of a science are dictated by the subject of that science and the relation of our mind to that subject. If that famous answer is correct which states that the subject of logic is second intentions, then there would seem to be dictated a certain term to which the judgments of logic must resolve. Since second intentions are relations which reason finds in things understood in the very state of being understood, the term of resolution in *logic cannot be sense as in natural science, nor imagination as in mathematics, but only the reason or intellect itself*. This is also shown by the relation of our reason to that subject. Our reason is able to consider this subject due to its (reason's) ability to reflect upon itself. »

*Une confusion sur le syllogisme aristotélicien chez Jonathan Barnes*

23. Aristote, *Traité du ciel*, trad. C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2004, I, 5, 271b6-9, p. 95.



# *La nécessité de l'agressivité dialogique*

LAURENCE GODIN-TREMBLAY, *Université du Québec à Montréal et Università degli studi di Firenze*

RÉSUMÉ : L'épris de dialogue se trouve le plus souvent confronté au problème suivant : ou bien la discussion philosophique tourne à la dispute, ou bien à une conversation triviale et ennuyante. Quelle position prendre alors ? Doit-on éviter toute agressivité dans le dialogue ? À la lumière de la logique d'Aristote, on peut établir que certaines formes d'agressivité se révèlent en fait nécessaires pour discuter. Pour le voir clairement, il faut distinguer trois types d'agressivité dialogique : *dialectique, peirastique et sophistique*. Ainsi, on arrive à montrer que la première est nécessaire à toutes les discussions et la seconde, à certaines seulement.

## *Introduction*

En discutant, on se heurte à bien des écueils, comme ceux auxquels on voit exposés les personnages de Platon. Chacun souhaite un échange harmonieux et bienveillant, mais se retrouve malgré lui durement attaqué et forcé de riposter.

Notre société encourage la libre discussion, mais répugne vivement à l'agressivité qu'elle déchaîne parfois. Une conversation civilisée exige respect et tolérance. Tout interlocuteur doit pouvoir y exprimer franchement ses opinions, sans craindre d'être mis à mal. La censure à outrance empêche la réflexion et éventuellement la découverte de la vérité. On n'attend pas la sagesse de la guerre.

Pourtant, discuter sans confrontation ennuie et demeure stérile. Sans opposition, les problèmes ne se dessinent pas ; les solutions non plus par conséquent. Le dialogue poli, loin de rapprocher les pensées opposées, les isole dans leur monde propre.

Aristote suggère une voie de sortie. Ses *Topiques* et ses *Réfutations sophistiques* différencient clairement l'agressivité vivifiante et l'agressivité fatale. Il distingue en fait trois types d'agressivité

dialogique, qu'il baptise dialectique, peirastique et sophistique. Il ne condamne que la dernière, véritable poison de la libre discussion. Il confie aux deux autres son bon déroulement, donnant pour mission à la peirastique d'y garantir les dispositions adéquates des interlocuteurs et à la dialectique la fécondité de leur partenariat. Je montrerai ainsi, dans cet article, que l'agressivité dialectique est nécessaire à toutes les discussions et celle peirastique, à certaines.

J'expliquerai d'abord comment Aristote voit l'agressivité qui doit proprement féconder tout dialogue, à savoir celle de la dialectique en elle-même (qui sera aussi nommée « investigatoire »). Puis, je me pencherai sur l'agressivité du dialogue peirastique, aussi appelée « probatoire », dialogue qui doit nécessairement précéder la dialectique en elle-même lorsque les intentions des interlocuteurs ne s'harmonisent pas<sup>1</sup>.

### 1. *L'investigatoire*

Dans cette section, j'entends montrer que toute discussion visant la recherche de la vérité nécessite une *certaine agressivité*, de type logique. Pour le voir, il importe d'observer le déroulement habituel de ce type de dialogue, qu'Aristote qualifie de dialectique en elle-même ou d'« investigatoire ». J'utiliserai en effet les deux expressions comme des synonymes. Au fond, cette identification provient du fait que la dialectique, au sens fort du terme, consiste à *investiguer* un problème.

L'investigatoire, de l'avis d'Aristote, vise à résoudre un problème en déterminant laquelle de deux positions contradictoires constitue l'opinion la plus sensée sur une question particulière<sup>2</sup>. Si l'on prend, par exemple, la question « le mensonge est-il mauvais ? », les deux thèses contradictoires qu'il est possible de soutenir sont « tout mensonge est un mal » et « quelque mensonge n'est pas un mal ».

L'essentiel du livre VIII des *Topiques* consiste à décrire le processus par lequel le dialecticien optera pour la contradictoire la plus raisonnable, c'est-à-dire la plus probable, et ce, pour n'importe quelle question. Comprendre le type d'agressivité qu'implique l'investigatoire commande de décrire le déroulement de ce type de discussion comme on l'a souligné d'entrée de jeu.

La discussion de type investigatoire débute par un problème. Il s'agit d'une question à laquelle on peut répondre par « oui » ou par « non », et pour laquelle aucune des réponses contradictoires pouvant y être donnée n'apparaît d'emblée vraie avec évidence<sup>3</sup>. On y voit un problème, soit parce que personne n'a d'opinion précise sur le sujet, soit parce que l'opinion éclairée contredit l'opinion moyenne, soit parce qu'on peut fournir plusieurs arguments contre chacune des contradictoires, etc<sup>4</sup>. Ainsi, toute proposition ne peut prétendre au titre de problème aux yeux d'Aristote. Les évidences sensibles, ou ce à quoi devrait normalement adhérer une personne de bonne moralité, sont notamment exclues<sup>5</sup>.

Un problème doit idéalement mettre les interlocuteurs dans l'embarras : aucune des contradictoires ne doit leur sembler plus *endoxale*, plus vraisemblable. Autrement dit, leur intelligence ne doit pencher d'aucun côté. Cette situation est cependant assez rare. Les dialecticiens investiguent souvent en réalité des problèmes pour lesquels une des contradictoires emporte plus facilement l'adhésion que l'autre<sup>6</sup>. Pour autant que les dialecticiens décident d'y voir tout de même un problème méritant examen, cette contradictoire, bien que plus plausible que l'autre, sera remise en question, sera traitée comme faisant l'objet d'un doute. Les interlocuteurs renoncent alors à son mérite d'être acceptée immédiatement, spontanément, comme si, à des fins de discussion, on remettrait par exemple en question qu'être en santé vaut mieux qu'être malade ou que le savoir vaut mieux que l'ignorance, et ce, même si on accorde spontanément crédit à chacune de ces deux opinions.

Une fois le problème posé, l'un des interlocuteurs, qui deviendra la *répondeur*, opte pour l'une des contradictoires. Normalement, il ne choisit pas de défendre cette thèse parce qu'il la trouve évidente : cela contredirait la notion de problème ! Peut-être une certaine sympathie l'incline-t-il vers une position plutôt que vers son contraire. Toutefois, s'il est vraiment dialecticien, il ne prétend pas connaître avec certitude la réponse au problème examiné. Il prend position surtout pour que l'argumentation puisse commencer, car tant qu'aucune position n'est prise, il est impossible de prouver ou de réfuter quoi que ce soit.



Cette contradictoire devient alors la « position initiale », position de départ, celle que les deux interlocuteurs devront examiner. On pourrait s'attendre à ce que cet examen consiste à rechercher les meilleures propositions pour soutenir la position choisie. Au contraire, c'est à ce moment que le caractère agressif de la dialectique doit nécessairement entrer en jeu, car l'autre interlocuteur, qu'on nomme le « demandeur », vise plutôt à réfuter, à détruire la position initiale. Aristote affirme en effet que « c'est toujours l'opposé de la position que le demandeur cherche à conclure<sup>7</sup> ». Par ailleurs, « sont dialectiques les arguments qui concluent, à partir d'opinions admises, la contradictoire de la position donnée<sup>8</sup> ». Or, chercher à conclure l'opposé, la contradictoire, de la position du répondeur, c'est vouloir réfuter, non appuyer.

Il est à noter que le nom même qu'Aristote utilise pour parler du raisonnement dialectique connote cette agressivité nécessaire à l'investigatoire : « attaque » (ἐπιχείρημα, *epicheirêma*). Peu de commentateurs traduisent « ἐπιχείρημα » par « attaque »<sup>9</sup>. Brunschwig n'exclut cependant pas complètement cette possibilité : « les mots ἐπιχειρεῖν (*epicheirein*) et ἐπιχείρημα ont très souvent une signification réfutative : "attaquer", "moyen d'attaque"<sup>10</sup> ». Ainsi opte-t-il parfois pour cette traduction. En effet, « ἐπιχειρεῖν » veut dire littéralement « mettre la main à ou sur » (ou mieux : « en venir aux mains »), d'où le sens « entreprendre », « attaquer »<sup>11</sup>.

L'étonnement le plus vif qui ressort des *Topiques*, cependant, c'est de voir Aristote désigner cette attaque de la position initiale comme une *œuvre commune* du répondeur et du demandeur, du moins en contexte investigatoire. C'est ce que soutient ce court passage, souvent interprété trop superficiellement :

Il faut préciser quelle est la tâche de celui qui répond correctement, comme de celui qui demande correctement. L'affaire du demandeur est de conduire la discussion de façon à faire dire au répondeur celles des conséquences nécessaires de sa position qui sont les plus opposées aux endoxes ; l'affaire du répondeur, en revanche, est de faire qu'il semble (φαίνεσθαι) (*phainesthai*) que ce ne soit pas lui, mais sa position, qui est responsable de l'impossibilité ou du paradoxe qui en résultent ; car, sans doute, autre est la faute

qui consiste à poser en premier ce qu'il ne faut pas poser, autre celle qui consiste à ne pas défendre comme il convient ce que l'on a posé<sup>12</sup>.

Les termes en lesquels Aristote décrit l'intention du demandeur déconcertent, à première lecture. J'ai prêté plus tôt à Aristote la conception selon laquelle le demandeur doit conclure l'opposé de la position initiale, et on le voit dans cet extrait inviter ce dernier à prendre appui sur cette position initiale pour en tirer quelque chose de paradoxal. La procédure paraît différer. Pourtant, il s'agit toujours fondamentalement de s'attaquer à la position initiale. Réduire au paradoxe, ou à l'absurde, comme on nomme généralement ce procédé, revient à réfuter, bien que cela y mène moins directement<sup>13</sup>. On pourrait parler en somme de « réfutation indirecte », la réfutation directe concluant quant à elle directement la contradictoire de la position initiale. Réfutation directe et réduction à l'absurde offrent une différence de présentation un peu spectaculaire, mais elles ne diffèrent pas en leur essence. Tellement que toute réfutation directe se convertit en réduction à l'absurde, et vice versa, fait remarquer Aristote : « Tout ce qui se conclut directement (δεικτικῶς, *deiktikôs*) peut être prouvé aussi par l'absurde (διὰ τοῦ ἀδυνάτου, *dia tou adunatou*), et ce qui est prouvé par l'absurde peut l'être directement avec les mêmes termes<sup>14</sup> ».

Il faut bien mesurer la portée de cette déclaration. Il ne faut pas comprendre, banalement, que n'importe quelle position attaquable par le biais d'une réfutation pourrait s'attaquer avec un autre argument qui consisterait, lui, en une réduction à l'absurde, comme si on présentait deux arguments fondamentalement différents pour une même conclusion. De façon plus radicale, Aristote insiste sur le fait que la même matière, le même fondement d'attaque, les mêmes prémisses peuvent indifféremment, selon le choix stratégique que l'on fait, s'organiser en réfutation directe ou en réduction. Par exemple, si on veut s'attaquer à la thèse « le plaisir est un mouvement », soutenue par certains Platoniciens, on peut tout aussi bien, en utilisant les mêmes idées, la réfuter directement :

Tout mouvement a une vitesse.  
Aucun plaisir n'a une vitesse.  
Aucun plaisir n'est un mouvement.

... ou la réduire à l'absurde :

Tout mouvement a une vitesse.

Tout plaisir est un mouvement.

Donc tout plaisir a une vitesse. (énoncé paradoxal, voire absurde)

Si on considère une conclusion trop paradoxale, trop à l'encontre de l'opinion commune, pour l'accepter, alors il faut obligatoirement rejeter aussi l'une des prémisses (en supposant évidemment que la réduction à l'absurde présentée soit valide formellement). En effet, refuser la conclusion d'un raisonnement valide en acceptant pourtant ses prémisses équivaudrait à nier le principe de non-contradiction. Quelle prémisse rejeter ? La position initiale, bien sûr, dans la mesure où l'autre prémisse, l'une de celles qu'on accepterait immédiatement comme endoxale si on optait pour former une réduction, doit être maintenue. Dans mon exemple, la majeure (« tout mouvement a une vitesse ») est endoxale absolument, voire manifestement vraie ; c'est donc la mineure, à savoir « le plaisir est un mouvement », qu'il faut refuser. Ainsi, on aboutit au même résultat qu'avec la réfutation directe. D'ailleurs, Aristote encourage le dialecticien à pratiquer la conversion des raisonnements de manière à passer à volonté du mode direct au mode indirect<sup>15</sup>.

Dans la formulation d'Aristote, le rôle du répondeur prête également à confusion. Il lui faut, dit Aristote, faire en sorte que les paradoxes conclus par le demandeur semblent (*φαίνεσθαι*) découler de l'inconsistance de la position initiale, et non de ses propres faiblesses. Voilà qui fait éminemment sophistique, si on entend ce verbe dans une acception qu'il revêt souvent : « paraître, sans être ». Cependant, « *φαίνεσθαι* » signifie ici « tellement être que cela paraisse ». Il s'agit de faire voir, de rendre visible, de montrer<sup>16</sup>. Le répondeur doit non seulement collaborer totalement avec le demandeur en vue de la réduction de la position initiale au paradoxe, mais aussi faire en sorte que cette réduction soit manifestement la faute de la position, et non de la sienne.

Brunschwig, comme bien d'autres commentateurs, s'étonne également, en considérant notre dernière citation, qu'Aristote prétende à une collaboration entre répondeur et demandeur alors

qu'il leur confie des tâches aussi diamétralement opposées : protéger et détruire.

The paradox is that two people are here said to have a common task, though having opposite jobs to do, in the sense that each of them can only do his own job properly, so it seems, to the detriment of the other and against the will of the other<sup>17</sup>.

Il y a là une apparence de paradoxe, effectivement. Mais celui-ci peut se résoudre. En fait, Aristote ne demande aucunement aux protagonistes d'agir au détriment l'un de l'autre, mais uniquement de collaborer à une tâche commune : manifester quelle contradictoire doit être réfutée, sur le problème examiné, de façon à saisir que l'opinion la plus éclairée réside dans l'autre contradictoire. Leurs tâches respectives, attaquer et protéger, assurent le principe même de la dialectique, à savoir le fait de « tester » une position, en vue de choisir, sur un problème, la meilleure opinion. Pour vérifier la solidité d'une corde, dans le but par exemple d'escalader une paroi, on peut se mettre à deux et tirer sur ladite corde dans des directions opposées. Plus chacun tire fort, plus le test est fiable et plus on sera assuré de la solidité de la corde. Le cas est semblable en dialectique. Les deux « tireurs de corde » s'opposent et plus ils le font avec « violence », plus l'exercice sera fécond. La discussion dialectique dépend du même principe : plus les deux interlocuteurs s'opposent quant à la thèse à l'examen, plus chacun « tire de son côté », plus l'examen est fécond, plus le « test » est efficace.

Cela étant dit, pourquoi s'acharner à détruire une position plutôt qu'à l'établir ? Pourquoi charger demandeur et répondeur d'y collaborer de toutes leurs forces ? Le savant, qui connaît la nature et les propriétés de son sujet d'étude, quand il démontre, ne procède pas ainsi. Pourquoi le dialecticien doit-il alors faire preuve d'agressivité ? Cela tient à la matière qui lui fournit ses prémisses. Le dialecticien, au contraire du savant, n'a pas l'évidence des choses dont il parle ; il raisonne à partir d'opinions admises, de discours sur les choses. Il ne connaît pas l'intérieur des choses, mais ce qu'on dit sur elles. Or, pour quelqu'un qui procède « de l'extérieur », il est plus aisé de détruire que de construire. Il en va ainsi dans beaucoup d'autres domaines.

Il semble bien qu'à l'image de ce qui se passe ailleurs, où il

est toujours plus facile de détruire que de construire, dans le cas qui nous occupe aussi [le raisonnement], il est plus facile de réfuter que d'établir<sup>18</sup>.

Comment vérifier la solidité d'une voiture ? En la percutant à pleine vitesse contre un mur et en évaluant ensuite les dommages. Comment s'assurer de la fidélité d'un ami ? En observant ses réactions dans l'épreuve : nous laissera-t-il tomber ou restera-t-il à nos côtés ? Certes, le mécanicien expérimenté n'a pas besoin de tester un véhicule pour en connaître la solidité : il lui suffit de comprendre le mécanisme interne. De même, l'ami connaît ses propres intentions. De son point de vue, il n'a pas besoin d'être mis à l'épreuve : il sait qu'il est un véritable ami. Le philosophe, par rapport aux énoncés, se trouve dans une situation semblable. Connaissant l'essence des choses, leur intériorité, il n'a pas besoin de tester, de mettre à l'épreuve, une position pour y adhérer. C'est là le sens de la remarque d'Aristote dans la *Métaphysique* : « La dialectique est probatoire (πειραστική, *peirastiké*) là où la philosophie est capable de connaître (γνωριστική, *gnôristiké*)<sup>19</sup> ».

« Probatoire » a ici le sens large de « mettre à l'épreuve », de « tester ». Il ne s'agit pas spécifiquement de la discussion *peirastique* que je décrirai dans la seconde section, même s'il y a évidemment un lien : la *peirastique* aussi met à l'épreuve, mais, de façon plus particulière, un interlocuteur.

Cela dit, pourquoi Aristote oppose-t-il dialectique et philosophie ici ? Alors que la dialectique, qui argumente à partir d'opinions admises, ne peut que mettre à l'épreuve une position, la philosophie (synonyme de « science » pour Aristote) permet de connaître, d'arriver avec évidence à une conclusion, sans avoir besoin de tester celle-ci ou sa contradictoire.

Une autre raison encore explique la préférence du demandeur pour la réfutation : la position initiale est généralement *plus forte* que sa contradictoire<sup>20</sup>. Un énoncé est « plus fort » quand il permet de connaître plus précisément un sujet. Par exemple, une affirmation donne plus de connaissance qu'une négation ; un énoncé universel, qu'un énoncé particulier ; un énoncé dont l'attribut est une définition, qu'un énoncé dont l'attribut est un accident commun, etc. Or, plus

un énoncé est fort, plus il est difficile à établir et plus il offre de prise à sa réfutation. Aristote explique cela, notamment en traitant de l'établissement d'une définition.

Pour détruire une définition, il suffit d'argumenter contre un seul point : car si nous en réfutons un seul, quel qu'il soit, nous aurons détruit la définition. En revanche, pour en établir une, il est nécessaire de prouver que tous les éléments figurant dans la définition sont bien le cas<sup>21</sup>.

Comme réfuter une position commande de trouver un seul élément défectueux, cela se fait en général plus facilement que d'en démontrer une.

En somme, le dialecticien a pour but, selon Aristote, de réfuter la position initiale. Cet objectif n'est pas choisi par lui selon quelque convention ou mauvaise volonté : attaquer la position initiale présente la stratégie la plus efficace pour discerner, au sujet d'un problème, l'opinion la plus sensée. Cette forme d'agressivité est donc nécessaire à toute discussion féconde. Il s'agit toutefois, il faut le voir, d'une « agressivité » entièrement logique : on s'attaque, on cherche à détruire, une position, un énoncé, et non une personne.

## *2. La probatoire*

L'agressivité « logique » de l'investigatoire ne touche pas les partenaires de la discussion. Qui garde cela en tête concédera ainsi son utilité à la discussion, voire même sa nécessité. On serait toutefois tenté d'exclure toute agressivité qui touche plus personnellement les interlocuteurs. Pour certaines discussions, Aristote juge cependant nécessaire d'ajouter une forme d'attaque plus « plus personnelle », qu'il appelle *peirastique*. Dans cette section, nous mettrons en lumière cette forme d'agressivité et manifesterons sa précieuse utilité dans certains contextes dialogiques.

D'abord, il faut voir qu'une lecture superficielle du livre VIII des *Topiques* peut donner l'impression que pratiquement tous les coups sont permis aux interlocuteurs pour accomplir leur tâche. Par exemple, le demandeur peut dissimuler la conclusion à laquelle il veut aboutir, allonger inutilement les demandes pour se faire accorder des prémisses *quasi* à l'insu du répondeur, utiliser un argument par le semblable pour que l'universel passe inaperçu, etc<sup>22</sup>. Beaucoup

d'auteurs ont soutenu que ces techniques s'apparentaient à des ruses « agonistiques » et qu'Aristote en ce sens n'a pas réussi à séparer complètement dialectique et dispute<sup>23</sup>. Par exemple, Brunschwig rapporte :

Aristotle allows his questioner a number of tricks which I cannot here enumerate, but which look *much like war-stratagems*. If the questioner, using such stratagems, succeeds in getting his conclusion, will not his achievement have all the characteristics of a victory after all ? One might be tempted to say that Aristotle has been forced, by the logic of the dialectical situation, to reintroduce the *agôn* dimension into dialectic, in spite of his official intention to expel it out of dialectic<sup>24</sup>.

Brunschwig s'étonne ainsi du caractère agressif du demandeur, qu'il appelle « questionneur ». Le répondeur, de son côté, cherchera-t-il à « calmer le jeu » ? Ou adoptera-t-il lui aussi un comportement agressif ? À première vue, on croirait qu'Aristote lui recommande de garder malignement sa position. Car s'objecter constitue la tâche essentielle du répondeur<sup>25</sup>. En outre, tout comme le demandeur, le répondeur semble lui aussi pouvoir user de stratagèmes frauduleux pour protéger sa position : faire des objections dont la solution demanderait plus de temps que n'en disposent les interlocuteurs<sup>26</sup>, laisser le demandeur s'embourber dans des propositions inutiles<sup>27</sup>, l'accuser, lorsqu'il propose une prémisse qui pourrait lui permettre de conclure, de demander une proposition trop proche de la conclusion (et de commettre ainsi une pétition de principe)<sup>28</sup>, etc. Tous ces procédés paraissent davantage propres à la dispute qu'à la dialectique. Ainsi, le répondeur semble lui aussi tenir un rôle éminemment agressif.

Peut-on trouver dans cet aspect agressif de la dialectique chez Aristote autre chose que ce que rapporte Brunschwig, à savoir une réintroduction du caractère agonistique dans la dialectique ? Au fond, les *Topiques* présentent-ils vraiment une saine discussion, dont le but serait de préparer à l'intuition philosophique ? En un sens oui, en un sens non. Car, comme je l'ai annoncé, il existe deux types d'agressivité dialogique, deux types de dialectique : l'une attaque une *position* et l'autre un interlocuteur. Dans les *Réfutations sophistiques*,

Aristote nomme ces deux dialectiques respectivement la *dialectique en elle-même* (διαλεκτική καθ' αὐτήν, *dialektikê kath' hautên*) et la *peirastique* (πειραστική)<sup>29</sup>, que nous avons nommées l'investigatoire et la probatoire.

Attaquer la position de l'autre, en contexte investigatoire, est tout à fait bénéfique à la discussion, comme je l'ai montré dans la première partie de cet article. Or, attaquer son interlocuteur lui-même l'est aussi parfois, bien que de manière plus indirecte, puisqu'on peut dire que la probatoire prépare normalement à l'investigatoire. Pour mieux le voir, il convient d'examiner plus en détail la discussion de type probatoire.

L'investigatoire est la situation dialectique idéale : deux interlocuteurs conscients de leur ignorance, cherchant ensemble à tester une position, dans le but de solutionner un problème. Cependant, cette saine et candide camaraderie se produit rarement. Le plus souvent, on entre en discussion avec un interlocuteur qui fait mine de savoir déjà de quoi il en retourne. Deux possibilités s'offrent alors : soit cet interlocuteur est réellement savant, soit il le prétend. Autrement dit, soit il a la compétence pour enseigner - comme celui qui sait peut enseigner, par définition, selon Aristote<sup>30</sup>-, soit il s'en donne seulement l'apparence.

Le dialecticien, dans une pareille situation, ne peut pas investiguer sainement le problème en cause. Car son interlocuteur, qu'il soit demandeur ou répondeur, ne lui paraît pas jouer correctement son rôle. Que doit faire le dialecticien alors ? Quitter la discussion ? Une autre option s'offre à lui : tester son interlocuteur, le mettre à l'épreuve. En plus d'investiguer la position initiale prise sur le problème concerné, le dialecticien examinera simultanément une thèse supplémentaire : « cet interlocuteur sait déjà ». C'est ce que décrit de fait Socrate dans le *Protagoras* : « c'est surtout la thèse que j'examine pour ma part, mais il en découle peut-être que *du même coup nous nous trouvons soumis à l'examen, moi qui interroge, tout autant que celui qui répond*<sup>31</sup> ».

Par ailleurs, comme pour l'investigatoire, la probatoire supposera nécessairement un aspect agressif. Son interlocuteur affirme savoir : le probateur attaquera sa crédibilité, cherchant à réfuter sa



prétention. Le caractère agressif de la discussion, déjà observé dans l'investigatoire, s'en trouvera de ce fait accentué, rehaussé.

Comment le probateur testera-t-il le prétendu savoir de son interlocuteur ? Étant donné que le dialecticien n'est pas lui-même un savant, il ne peut démontrer ni que son interlocuteur dit vrai et fonde son discours sur des principes propres et évidents, ni qu'il ne le fait pas. Que peut-il faire alors ? Doit-on vraiment penser, comme Aubenque, que c'est son ignorance même qui permet au dialecticien de mettre à l'épreuve ceux qui prétendent savoir ?

Incapable de parler autrement qu'en général, il a le privilège de transmuier cette évidente insuffisance en un pouvoir que son ignorance même lui confère : celui de confronter le discours scientifique, qui est toujours partiel, aux exigences du discours humain en général<sup>32</sup>.

En fait, le dialecticien n'ignore pas tout. Certes, il ignore la solution du problème qu'il investigate et les principes propres y menant. Mais il possède tout de même un savoir : il connaît les principes communs à toute discipline et maîtrise la logique. C'est à l'aide de cette compétence qu'il peut tester son interlocuteur et c'est pourquoi Aristote définit ainsi les arguments probatoires : « ceux qui prennent pour point de départ les opinions admises par le répondeur et que doit forcément connaître celui qui prétend détenir un savoir<sup>33</sup> ».

Si le probateur peut conduire son interlocuteur à se contredire, à *partir de ses propres opinions*, cela montrera que ce dernier ne possédait pas véritablement la science. Un savant, en effet, ne peut être réfuté. C'est même là une des caractéristiques du savoir.

Par ailleurs, le probateur argumente à partir de connaissances telles qu'on ne peut être savant sans les posséder, mais telles qu'on peut les posséder sans être savant. C'est ce qu'explique Aristote dans les *Réfutations sophistiques* :

Il est possible, même pour celui qui ne connaît pas le sujet en question, de procéder à la mise à l'épreuve de celui qui ne le connaît pas non plus, pour peu que ce dernier concède sur la base, non pas de ce qu'il sait, ni des principes propres, mais des conséquences, lesquelles sont d'une nature telle que rien n'empêche celui qui les connaît de ne pas connaître la science, alors que celui qui ne les connaît pas ignore forcément la science<sup>34</sup>.

Or, les principes logiques sont justement des connaissances nécessaires, mais non suffisantes pour posséder la science. Comment donc tester les capacités logiques d'une personne ? En la soumettant à des tests : reconnaîtra-t-elle que tel terme possède plusieurs sens ? saura-t-elle prévoir la conclusion qui s'ensuit ? acceptera-t-elle des prémisses contradictoires ? Toutes les « ruses » présentées par Aristote dans les *Topiques* servent en réalité à cela : soumettre un interlocuteur à des épreuves pour mesurer sa force, ses compétences.

Ainsi, toutes les techniques en apparence sophistiquées décrites par Aristote dans les *Topiques* servent la probatoire et non un appétit de victoire. Il s'agit de piéger intentionnellement l'interlocuteur pour vérifier s'il pourra s'en sortir, répondre convenablement, poser les bonnes distinctions. En ce sens, les ruses présentées dans les *Topiques* n'invalident pas le fait que la dialectique prépare la saine discussion. Ces ruses, pour autant qu'elles purgent l'interlocuteur de ces mauvaises dispositions, deviennent le remède nécessaire à l'obstacle ultime de la recherche de la vérité, à savoir la double ignorance, comme le décrit bien l'Étranger dans le *Sophiste* de Platon.

Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres. Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation, et que, grâce à cette réfutation, on lui fasse honte d'elle-même et la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera

ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage<sup>35</sup>.

L'Étranger reconnaît des ressemblances entre ces « purgateurs » et les sophistes, mais il résiste à les identifier<sup>36</sup>. Le probateur, tout comme le sophiste, emploie des ruses et vise à réfuter son adversaire pour rendre manifeste son ignorance. Les deux, comme le souligne l'Étranger, guettent la contradiction. Cependant, le sophiste embrouille même ceux qui savent réellement, ce que ne fait pas le probateur<sup>37</sup>. En réalité, le probateur ressemble davantage au philosophe qu'au sophiste, car il veut apprendre : il désire la connaissance à un point tel qu'il redoute les charlatans et qu'il soumet tous ceux qui prétendent savoir à un test, à une épreuve, lui permettant de séparer les enseignants potentiels des faux-savants. Loin de faire partie des sophistes, le probateur œuvre plutôt à les démasquer.

En somme, l'agressivité de la probatoire a quelque chose de plus prononcé que celle de l'investigatoire : le probateur ne s'attaque pas seulement à une position, mais aussi à un interlocuteur. Ce type de dialogue se révèle toutefois nécessaire devant qui, sans autorité manifeste, prétend savoir.

### *Conclusion*

De prime abord, aujourd'hui, on serait tenté d'éliminer tout caractère agressif à la discussion. Dans cet article, j'ai voulu toutefois montrer, à l'aide des lumières d'Aristote, qu'une certaine forme d'agressivité dialogique est toujours nécessaire. Pour ce faire, il a fallu distinguer divers types de discussions, et donc différentes sortes d'agressivité.

On a ainsi pu montrer qu'investiguer un problème implique nécessairement une part d'agressivité : il faut tester la position initiale en tentant de la réfuter. Cela dit, aucune agressivité ne subsiste alors entre les interlocuteurs eux-mêmes et personne ne cherche à l'emporter fallacieusement sur l'autre.

Dans certaines situations, il faut relever d'un cran le niveau d'agressivité de la discussion. Il s'agit du contexte probatoire. Devant l'interlocuteur qui affirme savoir, et ce, sans autorité manifeste, il

faut pouvoir le mettre à l'épreuve, non par méchanceté, mais pour manifester si la prétention de celui-ci à la science est justifiée ou non.

Le probateur, bien qu'il ressemble au sophiste, ne s'assimile cependant pas à lui. Au contraire : le probateur dénonce et démasque la sophistique, discipline que doit rejeter tout amant de la vérité, puisqu'elle trouve son fondement dans le mensonge, l'irrespect et la violence. La sophistique, au fond, est la seule forme d'agressivité que doivent bannir les partisans de la libre discussion.

---

1. Dans la mesure où la dialectique en elle-même vise l'investigation d'un problème, on peut l'appeler « l'investigatoire ». En tant que la péirastique veut examiner un interlocuteur, le mettre à l'épreuve, on peut l'appeler « la probatoire ». « Probatoire », mot d'origine latine, permet au lecteur français de saisir plus naturellement ce dont il est question que le terme « péirastique », translittéré du grec. Cf., à ce sujet, Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne*, Montréal, Bellarmin, 1991. Plusieurs développements de ce texte s'inspirent de ce dernier livre et de très nombreuses conversations avec son auteur. Je le remercie, d'ailleurs, pour toutes ses précieuses explications et sa grande générosité.
2. Cf. Aristote, *Topiques*, trad. J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 2009, I, 14, 105b.
3. Cf. *Ibid.*, I, 4, 101b30-35.
4. Cf. *Ibid.*, I, 11.
5. Cf. *Ibid.*, I, 11, 105a3-9.
6. Cf. *Ibid.* VIII, 5.
7. *Ibid.*, VIII, 5 159b5-6, traduction légèrement modifiée.
8. Aristote, *Réfutations sophistiques*, trad. J. Tricot, légèrement modifiée, Paris, Vrin, 2007, 2, 165b3-4.
9. À ma connaissance, seul Pelletier choisit systématiquement ce terme pour traduire « ἐπιχείρημα ».
10. J. Brunschwig, note 3 de la page 101, dans Aristote, *Topiques*, *op. cit.*, p. 263.
11. A. Bailly, Dictionnaire grec-français, Paris, Éditions Hachette, 2000, p. 787.
12. Aristote, *Topiques*, *op.cit.*, VIII, 4, 159a17-24, traduction légèrement modifiée.

13. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques*, *op. cit.*, 3 et *Premiers analytiques*, II, 11.
14. Aristote, *Premiers analytiques*, trad. J. Tricot, légèrement modifiée, II, 14, 62b38-40.
15. Aristote, *Topiques*, *op. cit.*, VIII, 14, 163a29-36.
16. A. Bailly, *op. cit.*, p. 2049.
17. J. Brunswig, « Aristotle on Arguments without Winners or Losers », dans *Wissenschaftskolleg – Jahrbuch*, vol. 31, n° 40 (1984-85), p. 37.
18. Aristote, *Topiques*, *op. cit.*, VII, 5, 154b30-32, traduction légèrement modifiée.
19. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1004b25, ma traduction.
20. L'expression « énoncé plus fort » est de moi, mais me paraît bien rendre compte de la compréhension d'Aristote par rapport aux différents types d'énoncés.
21. Aristote, *Topiques*, *op. cit.*, VII, 5, 154a33-36, traduction légèrement modifiée.
22. Cf. *Ibid.*, VIII, 1, 155b23, 1571a1-5 et 156b10-17.
23. Cf. notamment, P. Moreaux, « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », dans *Aristotle on Dialectic. The Topics*, G. E. L. Owen [dir.], Oxford, 1968, p. 288-289.
24. J. Brunswig, *op. cit.*, p. 38. Je souligne.
25. Cf. Aristote, *Topiques*, *op. cit.*, VIII, 14, 164b2-4.
26. Cf. *Ibid.*, 10, 160b9-12.
27. Cf. *Ibid.*, 6, 160a8-10.
28. Cf. *Ibid.*, 160a3-6.
29. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques*, *op. cit.*, 34, 182a39.
30. Cf. Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, A, 1, 982a13-15.
31. Platon, *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, dans *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 333c, je souligne et modifie légèrement la traduction.
32. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 285.
33. Aristote, *Réfutation sophistiques*, trad. L. -A. Dorion, légèrement modifiée, Paris, Vrin, 1995, 2, 166a4-5.
34. *Ibid.*, traduction légèrement modifiée, 11, 172a25-30.
35. Platon, *Sophiste*, trad. N. L. Cordero, 230b-d,
36. Cf. *Ibid.*, 231a-d.
37. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques*, *op. cit.*, 8, 169b25-30.





# La vérité comme rectitude des mots dans le *Commentaire sur le Cratyle* du néoplatonicien Proclus

DAVID VACHON, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Le dialogue de Platon le *Cratyle* s'intéresse à la rectitude des mots, c'est-à-dire à la conformité de ceux-ci avec les choses qu'ils désignent. Le problème central du dialogue consiste à déterminer si les mots s'avèrent fondés naturellement (φύσει, *fusei*) ou conventionnellement (θέσει, *thesei*). Nous nous intéresserons à la question de la vérité, à travers la relation qu'entretiennent les mots et les choses, notamment à partir de la médiation entre eux : l'acte de nomination (ὀνομάζειν, *onomazein*). Dans son *Commentaire sur le Cratyle*, le néoplatonicien tardif Proclus (Ve siècle A.D.) établit un parallèle entre l'acte de nomination et la procession démiurgique. En effet, les deux activités relèvent d'une production (ποίησις, *poiêsis*) et ont pour effet l'ensemencement de symboles (σύμβολα, *sumbola*) dans le monde, devant rendre possible la remémoration des êtres véridiques à travers un processus de conversion (ἐπιστροφή, *epistrofê*) de l'âme. Nous démontrerons que l'exégèse du *Cratyle* par Proclus repose sur une conception de la vérité grandement inspirée par la théurgie, notamment en considérant les mots comme des statues (ἁγάλματα, *agalmata*).

*Verum, sine mendacio, certum et verissimum : quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius ; ad perpetranda miracula rei unius* (Vérité sans mensonge, certaine et la plus véridique : ce qui est supérieur est comme ce qui est inférieur et ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, dans un perpétuel miracle de la chose unique).  
(Tabula smaradigma, §1)



### *Introduction*

Dans cet article, nous traiterons du seul commentaire sur le *Cratyle* de Platon qui nous soit parvenu de l'Antiquité. L'auteur de ce commentaire est Proclus, un Byzantin du Ve siècle A.D., maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes de 438 à 485. Il est généralement considéré, avec raison, comme un des plus importants exégètes de l'Antiquité tardive, ainsi que le plus influent néoplatonicien, après Plotin évidemment. Malgré qu'il ne nous soit resté qu'une fraction de son œuvre intégrale, ce qui nous est parvenu demeure néanmoins important. Nous pouvons diviser son œuvre conservée en trois grandes catégories : 1) les commentaires philosophiques, 2) les traités religieux et théurgiques et 3) les ouvrages synthétiques théologico-métaphysiques

Nous nous intéresserons ici à la conception de la vérité chez Proclus, à l'aune de la philosophie du langage qu'il développe en commentant le *Cratyle* de Platon. Nous remarquerons que le néoplatonicien adopte une approche plus *réaliste* que celle de Platon quant à la nature des mots. De plus, nous démontrerons que cette position épistémologique s'avère en grande partie déterminée par l'influence que la théurgie eut sur le néoplatonisme tardif. Pour démontrer cette thèse, nous rappellerons d'abord les grandes lignes de ce dialogue socratique. Ensuite, nous présenterons le commentaire de Proclus en nous concentrant sur la notion de rectitude des mots. Finalement, nous démontrerons que l'exégèse du néoplatonicien diverge de la théorie platonicienne telle que nous la présenterons en rattachant le concept de vérité à la théurgie, notion absolument centrale dans son interprétation du dialogue de Platon.

#### *1. Présentation du Cratyle de Platon*

Dans cette première section, nous exposerons de manière générale le *Cratyle*. D'abord, il sera question du sujet du dialogue, ainsi que de son enjeu philosophique fondamental. Puis, nous présenterons les personnages du texte, ainsi que leurs positions respectives face à cette problématique.

### *1.1 Visée, enjeu philosophique et protagonistes*

Le *Cratyle* est l'un des 44 dialogues de Platon. Ce dernier n'est ni apocryphe, ni douteux, selon la vaste majorité des spécialistes<sup>1</sup>. L'objet du texte, le σκοπός (*skopos*, la visée), concerne la *rectitude des mots* (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, *orthotês tôn onomatôn*)<sup>2</sup>, c'est-à-dire le questionnement quant au statut des mots et de leur genèse. Bien que nous traduisions habituellement ὀνόματος (onomatos) par nom, il est plus juste de le traduire par *mot*. En effet, les natures grammaticales (nom, verbe, adjectif, etc.) n'étaient pas encore clairement établies à l'époque de Platon (IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère)<sup>3</sup>. En effet, bien que celui-ci traite d'ὀνόματα (*onomata*, mots), il considère aussi bien des noms que des verbes, des adjectifs, etc., donc tout ce que l'on peut *nommer*.

Le dialogue met en scène trois protagonistes : Hermogène, Cratyle et Socrate. Chacun défend une position particulière quant au *statut des mots*. D'abord, Hermogène adopte une position que nous appellerions *conventionnaliste* ou constructiviste, c'est-à-dire que le mot et l'objet ne possèdent pas de relation intrinsèque, mais que celle-ci relève uniquement d'une convention, un accord tacite entre les individus à travers l'usage des termes<sup>4</sup>. Cratyle, de son côté, défend plutôt une approche *naturaliste* ou essentialiste, donc basée sur le postulat de l'existence d'une relation inhérente entre le mot et la chose nommée<sup>5</sup>. Socrate, quant à lui, joue le rôle d'arbitre, concédant à l'un et à l'autre, tout en rejetant les aspects insoutenables de leurs démarches respectives, procédant à l'aide d'une méthode de nature dialectique et maïeutique, c'est-à-dire en posant des questions aux protagonistes pour que ceux-ci répondent par eux-mêmes, plutôt qu'en fournissant lui-même les réponses.

Ainsi, le *Cratyle* pose les bases d'un débat fondamental en philosophie du langage et en linguistique sur le statut des mots : sont-ils fondés naturellement (φύσει, *fusei*) ou conventionnellement (θέσει, *thesei*)<sup>6</sup> ? Le terme θέσις (*thesis*), employé par Hermogène, généralement traduit par convention ou coutume et opposé à φύσις (*fusis*, nature)<sup>7</sup>, recèle aussi le sens d'arbitraire<sup>8</sup>. En effet, quelque chose est *arbitraire* (du latin *arbiter*), lorsque rien ne conditionne, ne détermine, ni ne régule son application, outre la seule volonté de

celui qui arbitre. De plus, le terme *arbiter* possède une connotation juridique, qui semble tout à fait appropriée dans le contexte du *Cratyle*, par exemple lorsque Socrate amène la notion de *législateur* (ὁ νομοθέτης, *ho nomothétês*) : « [Socrate :] Eh bien alors, Hermogène, établir un nom n'est pas l'œuvre de n'importe qui, mais celle d'un fabricant de noms (τινος ὀνοματουργοῦ, *tinós onomatourgou*) en quelque sorte. Voilà ce qu'est, me semble-t-il, le législateur (ὁ νομοθέτης, *ho nomothétês*) – de fait, l'espèce la plus rare des *démiurges* (τῶν δημιουργῶν, *tôn dêmiourgôn*) parmi les hommes<sup>9</sup>. Hermogène considère bien que c'est la convention (συνθήκη, *sunthêkê*) qui détermine la rectitude du mot : « [Hermogène :] je n'ai pu me laisser persuader que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance d'une convention<sup>10</sup> ». C'est d'ailleurs cette réduction au conventionnalisme et à l'arbitraire des hommes qui explique la critique initiale de Socrate qualifiant cette approche de sophistique et rappelant la formule de Protagoras qui affirme que « l'homme est la mesure de toute chose<sup>11</sup> ».

Cratyle, de son côté, adopte une position diamétralement opposée. Il considère les mots comme étant fondés naturellement, de φύσις (*fusis*, nature), entendu comme un état naturel, une disposition naturelle, opposé à νόμος (*nomô*), d'après la loi<sup>12</sup>. En effet, pour Cratyle, les mots désignent nécessairement les choses elles-mêmes (leurs essences), sinon, ils ne sont que des sons sans signification<sup>13</sup>. Ainsi, ce dernier établit un lien direct entre la connaissance des choses et celle de leurs noms : « [Cratyle :] C'est tout simple : celui qui connaît les *mots*, sait aussi les choses<sup>14</sup> ». Autrement dit, la rectitude des mots, dans cette perspective, devrait représenter l'essence de la chose dont le nom en serait le signe.

## 1.2 La position mitigée de Socrate

Face à ces positions radicales, Socrate joue le rôle de médiateur et adopte une position conciliante. En effet, d'un côté il accepte certains aspects de la démarche hermogénienne, même si cela semble être à regret : « [Socrate :] Je crains donc qu'on ne soit contraint de recourir aussi à ce moyen grossier qu'est la convention (συνθήκη, *sunthêkêi*) pour arriver à la rectitude des mots<sup>15</sup> ». D'un autre côté,

Socrate concède tout autant à Cratyle, notamment en comparant l'acte de nomination (ὄνομαζέειν, *onomazein*) à la production d'une toile par un peintre<sup>16</sup>. Ainsi, la chose représentée, que ce soit sur la toile ou à travers le mot, ne serait pas totalement arbitraire, *mais plus ou moins* reliée à l'objet imité. Bref, il semble que pour Socrate, le mot implique une convention, bien que cette dernière ne soit pas totalement arbitraire, consistant plutôt en une *imitation* de la chose.

Le problème est justement ce *plus ou moins*, car les commentateurs divergent quant à l'interprétation de la position exacte de Socrate. Est-il plutôt hermogénien ou plutôt cratyléen ? La question ne fait pas consensus chez les commentateurs, particulièrement en ce qui concerne la section sur l'étymologie<sup>17</sup>. En effet, il est possible d'y voir de l'ironie socratique, poussant le lecteur à ne pas se fier aux noms, puisque ceux-ci relèvent du monde de la génération et qu'une science du devenir est, selon l'épistémologie platonicienne, impossible<sup>18</sup>. Néanmoins, pour Proclus, il ne fait aucun doute que bien que la perspective de Cratyle soit absurde si on l'accepte de manière dogmatique, il n'en demeure pas moins que la rectitude des mots, leur vérité, implique une relation à *l'essence des choses*, c'est-à-dire aux formes intelligibles. Nous verrons dans la suite de l'exposé que l'essentialisme modéré de Proclus est certainement le résultat de l'importance qu'il accorde à la théurgie au sein de sa pensée philosophique.

## *2. Commentaire sur le Cratyle de Proclus*

Dans cette deuxième section, il sera question du *Commentaire sur le Cratyle* de Proclus. Nous débuterons en présentant généralement l'ouvrage du néoplatonicien. Puis, nous nous attarderons sur la notion centrale du mot considéré comme *instrument*, ce qui s'avèrera primordial pour bien saisir la pensée de Proclus en ce qui a trait à la rectitude des mots.

### *2.1 Présentation de l'ouvrage*

Avant de nous lancer dans l'analyse du texte de Proclus, nous apporterons d'abord quelques précisions sur cet ouvrage peu connu. Le commentaire est composé de 185 fragments, certains

très courts (une seule phrase) et d'autres assez longs (3-4 pages). Malheureusement, le texte n'est pas de Proclus. Il s'agit probablement de notes de cours, ou d'extraits recopiés de son texte par l'un de ses élèves, comme le démontre clairement le début des fragments débutant systématiquement par la conjonction ὅτι (*hoti*, que), ouvrant sur une subordonnée complétive et sous-entendant « Πρόκλος φησι ὅτι... » (*Proklos fēsi hoti...*, Proclus dit que...). De plus, l'auteur nomme parfois Proclus lui-même pour énoncer sa théorie. Ainsi, l'inauthenticité du texte ne fait aucun doute. Néanmoins, ce texte demeure absolument crucial, puisqu'il s'agit de l'*unique* commentaire du *Cratyle* qui nous soit parvenu de toute l'Antiquité. Cela en fait donc un ouvrage d'une immense valeur.

Nous parlerons malgré tout du texte de Proclus dans la suite de l'article, même si ce dernier n'en est pas directement l'auteur. Dans ses exégèses, Proclus a généralement l'habitude de suivre l'ordre du dialogue pour le commenter (pratiquement phrase par phrase). C'est plus ou moins le cas avec son commentaire du *Cratyle*. Le texte de Platon se divise en trois parties : 1) un dialogue critique avec Hermogène<sup>19</sup>, 2) un quasi-monologue de Socrate sur l'étymologie des noms des dieux<sup>20</sup> et 3) un dialogue critique avec Cratyle<sup>21</sup>. Dans le *Commentaire sur le Cratyle* de Proclus, nous retrouvons seulement deux parties : 1) une première section introductive (objet du dialogue, méthode, protagonistes, etc.), dans laquelle Proclus réfute la position d'Hermogène en radicalisant la démarche de Socrate (§1-69), et 2) une seconde partie, bien plus longue, sur l'étymologie (§72-185). Entre les deux, nous retrouvons le fragment 71, le plus long et le plus important du texte pour notre propos, dans lequel l'auteur établit un lien entre l'acte de nomination et la théurgie.

## 2.2 *Le nom comme instrument*

Nous passerons rapidement sur la première section, puisque nous avons déjà présenté les grandes lignes du *Cratyle* de Platon précédemment. Ainsi, à partir du fragment 48, Proclus commente le passage dans lequel Socrate demande si le nom est un instrument : « [Socrate :] Bien ! Mais alors, le *mot* est, lui aussi, une sorte d'instrument (ὄργανον, *organon*) ?<sup>22</sup> ». Comme tout instrument,

le mot doit servir à quelque chose. Pour Socrate, le mot sert principalement à l'apprentissage : « [Socrate :] Dans ce cas, le mot est une sorte d'instrument (ὄργανον) qui permet, en démêlant la réalité, de nous instruire, tout comme la navette (κερκίς, *kerkis*) le fait avec un tissu<sup>23</sup> ». Cette comparaison entre le mot comme instrument didactique et la navette comme outil pour le tissage est très intéressante, surtout qu'elle est merveilleusement commentée par Proclus.

D'abord, qu'est-ce qu'une *navette* ? Il s'agit d'un outil pour la fileuse, permettant de tisser en prenant un fil indépendamment des autres, pour ensuite le tresser avec le reste de l'ouvrage. Ainsi, la navette permet de séparer un fil du reste, pour ensuite le refile avec l'ensemble. L'image du filage est importante dans la pensée grecque ancienne, notamment avec les trois Moires qui filent le destin des hommes, en tressant les âmes particulières à l'ouvrage d'*Anangkê* (la Nécessité)<sup>24</sup>.

Pourquoi Socrate utilise-t-il précisément l'exemple de la navette en demandant si le mot est un instrument ? Pour Proclus, il s'agit d'une analogie absolument pertinente et aucunement fortuite : « Ainsi, la navette (ἡ κερκίς, *hê kerkis*) aussi constitue une analogie, distinguant partout les êtres générés entrelacés aux étants, tout comme elle maintient leur relation (ἡ διαίρεσις μένη, *hê diairesis menê*), la séparation sauve leur pureté existentielle (σώζη τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν εἰλικρινῆ, *sôzê tèn eautôn huparxin eilikrinê*)<sup>25</sup> ». En effet, les mots servent principalement à distinguer les choses en les séparant du reste, nous permettant ainsi d'en déterminer les qualités intrinsèques, pour ensuite mieux comprendre l'ensemble de notre monde.

À partir de cette notion du mot comme instrument, Proclus réfute la thèse hermogénienne du *mot comme simple signe arbitraire* :

En effet, le nom est un outil didactique (διδασκαλικόν, *didaskalikon*) et de révélation (ἐκφαντορικόν, *ekfantorikon*) de l'essence des choses. L'instruction, selon une telle définition, est donc entreprise à partir de celui qui conçoit l'instrument, tandis que la révélation est plutôt issue du modèle (ἀπὸ τοῦ παραδείγματος, *apo tou paradeigmatos*). [...] Manifestement, à partir de ces prémisses, il en résulte que le nom n'est pas un

simple symbole, ni une chose ayant été instituée de manière arbitraire (θέσεως ἔργον τῆς τυχούσης, *theseôs ergon tês tukhousês*), mais bien un élément congénital aux objets et naturellement approprié à ceux-ci. En effet, tout instrument a été adapté à partir d'une fonction appropriée (πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον, *pros to oikeion ergon*) et, ainsi, ne coïnciderait avec nulle autre chose que celle pour laquelle il fut engendré. Il faut donc en déduire que le nom aussi, en tant qu'instrument, possède une puissance naturelle congénitale (τινὰ συμφυᾶ δύναμιν, *tina sumfua dunamin*) se coordonnant avec les choses qu'il signifie, puisqu'il a une valeur didactique devant révéler (ἐκφαντορικὴν, *ekfantorikên*) l'ordre des intelligibles, en plus de permettre la pénétration (διακριτικόν, *diakritikon*) de l'essence qui nous fait connaître les choses elles-mêmes<sup>26</sup>.

Ainsi, selon Proclus, si l'on accepte la prémisse que *le mot est un instrument*, ce dernier doit nécessairement avoir une *fonction particulière*, puisque c'est justement cela qui définit un instrument. Donc, en considérant la fonction didactique du mot, il apparaît absurde de concevoir que celui-ci puisse avoir été institué de manière arbitraire, puisque la nature de l'instruction est précisément de *saisir l'essence des choses*. De plus, il est intéressant de noter l'ajout par Proclus du terme ἐκφαντορικός (*ekfantorikos*), désignant révélation, alors que ce dernier n'apparaît pas dans le dialogue de Platon :

When Plato at Cra. 388c describes names as tools he uses the adjective διακριτικόν "discriminating". Proclus' exposition of this passage at *In Crat.* XLVIII 16.5-27 initially substitutes ἐκφαντορικόν "revealing" for διακριτικόν [...]. Proclus has good reasons to use the term ἐκφαντορικόν, for it assists him in interpreting Plato in terms of his own theory of language. He explicitly links ἐκφαντορικόν with the idea that a name is an εἰκὼν of a παράδειγμα, a copy of a model, at 16.5<sup>27</sup>.

Bref, compte tenu de la fonction didactique intrinsèque du mot, ce dernier s'avère nécessairement *naturel*.

Un peu plus loin, le néoplatonicien cite un fragment orphique (*O.F.*) à propos d'Athéna : « En effet, celle-ci est la plus excellente des Immortels dans la maîtrise du métier à tisser, la sagesse d'œuvrer adéquatement la quenouille<sup>28</sup> ». Cette citation des théologiens orphiques rapportée par Proclus n'est pas fortuite. En effet, Athéna

est aussi la déesse de la sagesse<sup>29</sup>. Or, la sagesse s'obtient grâce à la science, qui peut être considérée comme son instrument privilégié. À l'instar de la navette, la science procède bien en séparant ses objets des autres, tout en restant accrochée au monde qu'elle contemple et dont elle désire en pénétrer les secrets. D'ailleurs, le terme latin *scientia* vient du verbe *scio*, lui-même issu du grec *σχίζω* (*schizo*), dont l'origine indo-européenne est la racine *skei*, qui signifie couper ou diviser<sup>30</sup>. Bref, pour la pensée néoplatonicienne tardive, la science n'est jamais une fin en soi, mais toujours un moyen, un instrument, notamment de purification, permettant d'accéder à la sagesse et à l'union divine, réelle finalité de toute démarche heuristique<sup>31</sup>. Ainsi, nous comprenons mieux la raison pour laquelle Proclus insiste sur le mot comme instrument et nous verrons dans la dernière section en quoi le mot peut aussi servir d'instrument théurgique.

### *3. Démiurgie et théurgie*

Dans cette troisième et dernière section, nous traiterons du lien entretenu entre la démiurgie et la théurgie dans le contexte de la rectitude des mots. Nous commencerons par exposer en quoi consiste la démiurgie et son rôle dans la nomination des choses. Ensuite, nous insisterons sur la notion d'ensemencement des symboles et l'importance que cela recèle pour la théorie du langage chez Proclus. Finalement, nous démontrerons que les mots chez le néoplatonicien acquièrent un statut privilégié à partir d'une analogie d'inspiration théurgique.

#### *3.1 La démiurgie et la nomination des choses*

Au-delà de cette analogie entre le mot et la navette (comme instrument, mais aussi en tant que composé hylémorphique), Proclus y ajoute un troisième élément de comparaison, *la démiurgie* :

D'une part, délétère est la matière, tandis que la stabilité identique s'obtient par la forme éternelle, comme ici-bas la corruption pour les navettes du tisserand est issue de la matière, alors que la régénération se trouve dans la raison du tisserand. Certes, cette navette est pour ce dernier ce que les mots sont pour le législateur, ainsi que toutes les choses au sein du cosmos pour le démiurge<sup>32</sup>.



Dans le *Timée* de Platon, le démiurge est celui qui engendre le cosmos et qui crée les âmes (d'abord l'âme du tout, puis les âmes particulières à partir de celle-ci)<sup>33</sup>. Le terme *démiurge* (δημιουργός, *demiourgos*) vient de deux mots grecs : *démos* (multitude) et *ergon* (travail)<sup>34</sup>. Il s'agit donc de *celui qui engendre le multiple*. En effet, le démiurge est celui qui, les yeux fixés sur le modèle des formes intelligibles<sup>35</sup>, façonne la pluralité au sein du monde des hommes à partir de l'unité primordiale, pour ainsi en constituer une image du monde intelligible. Proclus, en commentant le passage préalablement cité<sup>36</sup>, établit une analogie entre le législateur des mots et le démiurge, concepteur et législateur du monde entier :

Il me semble aussi que Platon a établi le législateur comme étant analogue au démiurge universel. En effet, c'est le démiurge, selon le *Timée*, qui met en place les normes fatales (τοὺς εἰμαρμένους νόμους, *tous hermarmenous nomous*)<sup>37</sup>, tout comme il met en ordre toute chose (ὁ πάντα διαθεσμοθετῶν, *ho panta diathesmothetôn*)<sup>38</sup> [...]. De manière similaire, la production des noms lui fut assignée aussi, puisque le démiurge universel est lui-même le premier à nommer les choses<sup>39</sup>.

Finalement, Proclus va établir un parallèle avec les *Oracles chaldaïques* (*O.C.*). Les *O.C.* constituent un traité oraculaire du II<sup>e</sup> siècle A.D., fortement inspiré par le *Timée* de Platon et le médio-platonisme (notamment Numénus), ayant supposément été rédigé par deux théurges chaldéens, lors d'une transe divinatoire<sup>40</sup>. L'influence des *O.C.* sera déterminante pour le tournant théurgique du néoplatonisme tardif, de Jamblique à Damascius. Proclus va ainsi citer deux fragments pour expliciter la double activité du démiurge et établir son lien avec le nominateur des choses :

L'activité assimilatrice de l'intellect démiurgique est double : d'abord, celle-ci engendre l'ensemble du cosmos à partir de sa vision du modèle intelligible ; puis, elle dote de noms appropriés chacune des choses. *Timée* traite rapidement de cela, mais les théurges nous instruisent clairement sur le sujet, puisque ces paroles sont celles des dieux eux-mêmes : “ *Mais, dans un incessant tourbillon* (ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι, *akoimêtô strofaliggi*), *l'auguste nom imprègne les mondes, de par le commandement impétueux du Père*<sup>41</sup> ”, et cet autre

discours : “ *En effet, l’intellect paternel sema les symboles (σύμβολα, *sumbola*) à travers le monde, par lesquels il pense les intelligibles et les unifie dans une ineffable beauté*<sup>42</sup>.” Certes, de cette manière, le législateur (ὁ νομοθέτης, *ho nomothētēs*) aussi, observant le modèle à partir de l’ensemble du cosmos, instaure la meilleure constitution et institue les noms appropriés pour les choses qui existent<sup>43</sup>.

Ainsi, le démiurge, en plus d’engendrer et d’ordonner le monde entier, parsème le cosmos de symboles à partir desquels il advient possible de saisir de manière intelligible la nature des choses, à l’instar du législateur qui crée les mots.

### *3.2 L’ensemencement des symboles*

Cette image platonicienne de l’ensemencement des symboles est absolument centrale pour bien saisir la théorie du langage chez Proclus. En effet, à l’instar du démiurge qui ensemence le monde de symboles, celui qui institue les noms, pour peu qu’il soit inspiré, parsème le monde de sens avec les mots, nous permettant ainsi de saisir l’essence des choses, préalablement voilée par la superficialité des sens. Le créateur de mots permet ainsi aux hommes d’en user pour retourner à la source à travers un processus de conversion (ἐπιστροφή, *epistrofē*), à la façon du prisonnier dans l’*Allégorie de la caverne*<sup>44</sup>. Les mots sont donc considérés par Proclus, ultimement, comme des outils théurgiques (des symboles, entendus au sens des *O.C.* et non au sens d’Aristote<sup>45</sup>), en ce qu’ils peuvent servir de *réceptacles* aux illuminations divines, à l’instar des statues aux effigies des dieux dans les temples :

La téléstique (ἡ τελεστική, *hē telestikē*)<sup>46</sup>, à travers les symboles et les signes ineffables (διὰ τινῶν συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων, *dia tinōn symbolōn kai aporrētōn sunthematōn*), représente les statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d’elle la réception (πρὸς ὑποδοχὴν, *pros hypodokhēn*) des illuminations divines. Ainsi, la législation (ἡ νομοθετική, *hē nomothetikē*), par la même puissance assimilatrice, institue (ὑφίστησι, *hufistēsi*) les noms comme images des objets, représentant à travers de telles choses et de tels échos la nature des êtres. Puis, les ayant ainsi institués, elle les transmet aux hommes en vue de leur usage<sup>47</sup>.

Or, les *symboles* ne sont pas simplement parsemés à travers le monde, mais se retrouvent aussi en nous : « Les Pères de toute chose, ayant tout conçu, ont dispersé (ἐνέσπειραν, *enespeiran*) les symboles et les traces (συνθήματα καὶ ἴχνη, *sunthēmata kai ikhnē*) de leur substance triadique (τριαδικῆς ὑποστάσεως, *triadikēs hypostaseōs*) dans toute chose<sup>48</sup> ». Du coup, cela rend possible l'ascension (ἀναγωγή, *anagōgē*), si l'initié sait user avec parcimonie des symboles dont il dispose : « Toutes les choses gardées silencieuses et occultes sont connaissables seulement par l'intellect (νοῆσει, *noēsei*) [dionysien]. Et c'est à travers celui-ci que toute la téléstique (ἡ τελεστική, *hē telestikē*) élève (ἄνεισι, *aneisi*) aussi haut que cet ordre grâce à l'activité théurgique (ἐνεργοῦσα θεουργικῶς, *energousa theourgikōs*)<sup>49</sup> ».

Cet intellect particulier désigne bien Dionysos, selon l'étymologie qu'en fait Proclus. En effet, selon le néoplatonicien, Dionysos viendrait de οἶον (*oion*, particulier) et de νοῦς (*nous*, intellect)<sup>50</sup>, il serait donc *l'intellect particulier*<sup>51</sup>, c'est-à-dire celui de l'homme : « L'esprit (ὁ νοῦς) en nous est dionysien et réellement la statue (ἄγαλμα, *agalma*) de Dionysos<sup>52</sup> ». Le terme de *statue* (ἄγαλμα, *agalma*) utilisé par Proclus n'est évidemment pas fortuit, il sous-entend que notre âme possède un *potentiel réceptif* pouvant être animé par le divin<sup>53</sup>. Cette innovation étymologique de Proclus s'explique principalement par son désir de concilier l'orphisme, les *O.C.* et le platonisme, puisque Dionysos représente justement la divinité associée à la téléstique chez Platon<sup>54</sup> et qu'il occupe un rôle salutaire central dans la mystagogie orphique<sup>55</sup>.

### 3.3 Statut des mots et statues des théurges

Proclus s'éloigne donc du positionnement épistémique modérément conventionnaliste concernant les mots de Platon, pour adopter une démarche plutôt *naturaliste* au sens où il considère qu'il existe une relation essentielle entre les mots et les choses. En effet, les mots ne sont pas des conventions, mais plutôt des *réceptacles* aux formes intelligibles, des statues pouvant être animées par les divinités<sup>56</sup>. Ainsi, chez les néoplatoniciens tardifs, le langage occupe une place plus importante que chez Platon, et cette particularité

s'explique, au moins partiellement, par l'intégration de la théurgie au sein du canon néoplatonicien. Effectivement, puisque l'âme descend complètement au sein de la matière<sup>57</sup>, nous constatons une certaine tendance à revaloriser le monde du devenir, donc la genèse du langage, chez les néoplatoniciens tardifs<sup>58</sup>.

Au-delà de son commentaire sur le *Cratyle* de Platon, l'œuvre entière de Proclus est parsemée de références à ce dialogue. En effet, le néoplatonicien le rangeait, *a priori* assez étrangement, parmi les grands textes théologiques de Platon<sup>59</sup>. C'est d'ailleurs dans son *Commentaire sur le Parménide*, le dialogue théologique par excellence pour les néoplatoniciens, que Proclus revient sur la thèse du *Cratyle* pour expliquer l'incarnation des formes au sein du devenir à travers les mots :

D'avantage : le fait que les *dénominations* des formes de là-haut aussi bien que leurs essences soient transmises aux choses d'ici-bas, cela a été dit d'une façon tout à fait admirable et digne des principes platoniciens. Tous ceux, en effet, qui pensent que les noms n'existent que par convention (θέσει, *thesei*), ont fait des gens du commun les maîtres de l'imposition (τῆς θέσεως, *tês theseôs*) [des mots] aussi, et ils disent que les *mots* tirent leur origine des sensibles [...]. En revanche, tous ceux qui affirment que les *mots* s'adaptent par nature [...], [ces philosophes] sont d'avis de faire de chaque [mot] une statue (ἄγαλμα, *agalma*) de la chose qui existe.<sup>60</sup>

De plus, à la fin du premier livre de *Théologie platonicienne*, Proclus revient sur le *Cratyle* en parlant des noms divins. Ce passage est encore plus intéressant pour nous, puisqu'il associe directement l'analogie des *mots comme statues* à la théurgie<sup>61</sup> :

Car, de même que l'intellect démiurgique fait venir à l'existence dans la matière des *manifestations* (ἐμφάνεις, *emfanéis*) des formes toutes premières qu'il contient, [...] de la même manière, je pense, notre connaissance scientifique elle aussi, qui prend pour modèle l'activité productrice de l'intellect, fabrique au moyen du discours des similitudes de toutes les autres réalités et en particulier des dieux eux-mêmes [...]. Puisqu'elle produit des *mots* de cette manière-là, notre connaissance scientifique les présente à cet ultime niveau comme des images (εἰκόνας, *eikonas*) des êtres

divins ; en effet, elle produit chaque *mot* comme une statue (ἄγαλμα, *agalma*) des dieux, et de même que la théurgie (ἡ θεουργία, *hê theourgia*), par certains signes symboliques (τινων συμβόλων, *tôn symbolôn*), invoque la bonté généreuse des dieux en vue de l'illumination de statues confectionnées artificiellement, de même aussi la connaissance intellectuelle relative aux êtres divins [...] révèle (ἐκφαίνει, *ekfainei*) l'être caché des dieux<sup>62</sup>.

Bref, c'est bien l'importance accordée à la théurgie qui rend possible cette interprétation originale de Proclus du dialogue du *Cratyle*, faisant ainsi dévier la posture modérément conventionnaliste de Platon, vers une conception davantage essentialiste et optimiste de la genèse du langage.

### Conclusion

Ἡμῖν ἦκε Διόνυσος ! (*Dionysos, apparais-nous !*)

Nous avons, dans cet article, présenté brièvement la théorie du langage chez Proclus à travers le commentaire qu'il fait du *Cratyle* de Platon. Ce dialogue socratique pose en effet les bases d'un débat en philosophie du langage qui s'avère encore pertinent de nos jours, en l'occurrence, celui concernant la genèse du langage. Platon présente cette problématique en se demandant si le langage est fondé naturellement (φύσει, *fusei*) ou par convention (θέσει, *thesei*). Nous avons pu constater que l'exégèse de Proclus se distingue du conventionnalisme modéré de Socrate et adopte une approche davantage essentialiste. Nous avons finalement démontré que ce naturalisme linguistique est fortement influencé par l'importance de la théurgie pour le néoplatonisme tardif, en comparant notamment les mots aux statues des théurges. Il serait maintenant intéressant de voir si l'importance de la théurgie influença d'autres aspects de la philosophie néoplatonicienne tardive, en particulier au niveau de l'ontologie, de l'éthique et de l'épistémologie en général.

1. *In alter* : Pasquali, « Prefatio », dans Proclus, *In Crat.*, Stuttgart/Leipzig, Teubner Verlag, 1994, p. V-XIII ; Brian DuVick, « Introduction », dans Proclus, *On Plato Cratylus*, London/Delhi/New-York/Sydney, Bloomsbury Edition, 2007, p. 1-3 ; R. M. Van den Berg, « Introduction », *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*, Leiden/Boston, Éditions Brill, 2008, 3.2-3.3, p. XIII.
2. Première occurrence dans Platon, *Cratyle*, trad. C. Dalimier, 383a.
3. « L'erreur porte sur le fait que les *onomata* contiennent toutes les parties du discours (qui ne sont pas encore distinguées), on pourrait même traduire ce terme par " mots " comme le font Colombat *et al.* (2010 : 72). » Jean-Louis Vaxelaire, « Cratyle, Hermogène et Saussure au XXIe siècle » dans 4e Congrès de la *Linguistique Française*, 8, 2014, p. 537.
4. « [Hermogène :] Car aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais il le porte par l'effet de la loi, c'est-à-dire de la coutume de ceux qui ont coutume de donner les appellations. », Platon, *op. cit.*, 384d.
5. « le nom est un ensemble (strictement) déterminé de lettres/sons qui nomme (correctement) la chose nommée parce qu'il correspond à la nature de celle-ci et lui est attribué » (Serge N. Mouraviev, « La première théorie des noms de Cratyle (essai de reconstruction) » dans M. Capasso *et al.*, *Studia Di Filosofia Preplatonica*, Naples, Éditions Bibliopolis, p. 167).
6. L'utilisation du datif doit ici être pris comme « par nature » et « par convention », ou comme locution adverbiale « naturellement » et « conventionnellement », H. Liddell, *et al.*, « θέσις » dans *LSJ*, V, 3 ; *Id.*, « φύσις » dans *LSJ*, III.
7. A. Bailly, « θέσις », 3, dans *Dictionnaire Grec/Français*, Paris, Éditions Hachette, 2000, p. 930.
8. H. Liddell, *et al.*, « θέσις » dans *LSJ*, V, 3.
9. Platon, *op. cit.*, 389a (l'italique est ajouté par nous et signale une légère modification de la traduction - il en sera ainsi pour le reste des citations de Platon).
10. Platon, *op.cit.*, 389a.
11. *Ibid.*, 385e-386a.
12. A. Bailly, « φύσις » dans *op. cit.*, p. 2108.
13. Platon, *op. cit.*, 430a.
14. *Ibid.*, 435d.
15. *Ibid.*, 435c.

16. *Ibid.*, 423b, 424a, 424d, 429a et 432b.
17. R. M. Van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*, Leiden/Boston, Éditions Brill, 2008, 3.2-3.3, p. 13-19.
18. « Or, il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. », Platon, *Timée*, trad. L. Brisson, 27d-28a.
19. Platon, *Cratyle.*, 383a-391c.
20. *Ibid.*, 391d-428c.
21. *Ibid.*, 428d-440e.
22. *Ibid.*, 388a.
23. *Ibid.*, 388b-c.
24. Nous retrouvons cette figure importante dans le mythe d'Er au livre X de *La République* de Platon, voir *La République*, trad. G. Leroux, 614b-621d.
25. Proclus, *Commentaire sur le Cratyle* de Platon, trad. D. Vachon, §53 (= Pasquali (éd.), In *Crat.*, 53, p. 22.25-28).
26. *Ibid.*, §48 (= *Ibid.*, 48, p. 16.12-27).
27. Anna Sheppard, « Proclus' Philosophical Method of Exegesis : The Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the Cratylus » dans *Colloques internationaux du C.N.R.S.*, Paris, Éditions C.N.R.S., (1987), p. 146.
28. Proclus, *op. cit.*, §53 (= *Ibid.*, 53, p. 21.25-26) [O.F., §135].
29. « Toi [scil. Athéna] qui a ouvert toutes grandes les portes divines de la Sagesse (σοφίης, *sofiês*), et qui as dompté les tribus des Géants terriens, ennemis des dieux. » (Proclus, « Hymne à Athéna riche en ressources » dans *Hymnes et prières*, trad. H. Saffrey, VII, p. 49.6-8).
30. Pierre Chantraine, « σχίζω » dans *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 1081-1082.
31. « In Neoplatonism, knowledge as such is never considered an end in itself. Rather, acquiring knowledge is seen as a part of the soul's purification and ascent, during which the contemplative life is only the penultimate stage of perfection. The ultimate goal of a philosophical life is likening oneself to the divine [Platon, *Théétète*, 176a-b]. For Syrianus and Proclus, this ultimate step can only be achieved by means of theurgy. », Christoph Helmig, « Proclus on Epistemology, Language,

- and Logic » dans *All from One*, Oxford, Éditions Oxford University Press, 2017, p. 193.
32. Proclus, *op. cit.*, §53, (= *Ibid.*, 53, p. 23.20-23).
  33. Platon, *Timée*, trad. L. Brisson, 41d.
  34. Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 273.
  35. Platon, *Timée*, 28a-b.
  36. Platon, *Cratyle*, 389a (= note 8).
  37. Platon, *Timée*, 41e.
  38. *Ibid.*, 42d.
  39. Proclus, *op. cit.*, §51, dans *Ibid.*, 51, p. 19.24-20.2.
  40. Hans Lewy, *Chaldeans Oracles and Theurgy*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956, p. 3-7.
  41. *Oracles chaldaïques*, trad. É. des Places, Paris : Les belles lettres, 2010, §87, p. 88.
  42. *Ibid.*, §108, p. 93.
  43. Proclus, *op. cit.*, §52, (= *Ibid.*, 52, p. 20.22-21.5).
  44. Platon, *La République*, 514a sq.
  45. Aristote, *Traité de la proposition*, I, §2 et II, §1 ; *Id.*, De interp., 16a.
  46. Un art sacré, hiératique, usant de statues à l'effigie des dieux comme des réceptacles pour les animer de l'esprit divin à travers des rites théurgiques. « In Greek religion, the statues of the gods were treated as if they were the gods themselves. », R. M. Van den Berg, *op. cit.*, p. 111.
  47. Proclus, *op. cit.*, §51, (= *Ibid.*, 51, p. 19.12-19).
  48. *Ibid.*, §71 (= *Ibid.*, 71, p. 30.8-10).
  49. *Ibid.*, §71 (= *Ibid.*, 71, p. 32.28-30).
  50. *Ibid.*, §182 (= *Ibid.*, 182, p. 108.13-109.21).
  51. « Proclus now explains that on a higher level the οἶνος that Dionysus produces is the individual intellect that resembles the universal intellect. », R. M. Van den Berg, *op. cit.*, p. 190.
  52. *Ibid.*, §133 (= *Ibid.*, 133, p. 77.24-25).
  53. « Proclus here intends to say that names function like theurgical statues in that they too attract divine powers and that by just pronouncing them we may attract divine illumination. », R. M. Van den Berg, *op. cit.*, p. 141.
  54. Platon, *Phèdre*, trad. L. Brisson, 265b.
  55. Walter Burkert, « L'extraordinaire expérience » dans *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Éditions les Belles lettres, 2014, IV, p. 95-99.
  56. « Le nom a une consistance matérielle à l'égal d'une statue de marbre : l'invisibilité d'une représentation de l'invisible, tel le nom en tant que



- représentation invisible de l'idée de la chose nommée, a la même capacité évocatrice que les statues des dieux dans les pratiques théurgiques. », Piera De Piano, « Le nom en tant qu'image (εἰκόν) dans l'interprétation proclienne du *Cratyle* » dans *Le savoir sur la langue*, 7, 2014, p. 7.
57. « Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend toute entière, et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure en haut, alors qu'une autre descend. », Proclus, *Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Éditions Montaigne, 1965, §211, p. 188.
58. « The rejection of Plotinus' doctrine of the undescended soul by later Neoplatonists explains, at least to some extent, why they took a greater interest in language. », R. M. Van Den Berg, *op. cit.*, p. 67.
59. « Et s'il faut parmi les nombreux dialogues choisir ceux qui nous manifestent le plus l'initiation aux mystères divins (περὶ θεῶν μυσταγωγίαν, *peri theôn mustagôgian*), je ne pourrais mieux faire que de mentionner le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet* et le *Philèbe*, et de leur adjoindre aussi le *Sophiste*, le *Politique*, le *Cratyle* et le *Timée*, car tous ces dialogues, dans leur totalité, si l'on peut dire, sont pleins de la science divinement inspirée (τῆς ἐνθέου ἐπιστήμης, *tês entheou epistêmês*) de Platon. », Proclus, *Théologie platonicienne*, trad. H. D. Saffrey & L. G. Westerink, Paris, Éditions les Belles lettres, 2003, I, 5, p. 24.13-18.
60. Proclus, *Commentaire sur le Parménide* de Platon, trad. C. Luna et A.-P. Segonds, Paris, Éditions les Belles lettres, 2013, IV, 849.16-22 ; 849.33-850.5.
61. Nous ne retrouvons que sept occurrences du substantif θεουργία (théurgie) dans l'intégralité de l'œuvre de Proclus : trois se trouvent dans le petit livre du *Commentaire sur le Cratyle* et une ici dans *TP*, en parlant du *Cratyle*.
62. Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 29, p. 124.12-125.2.





# Téléologie et causes finales chez Leibniz et chez Kant : une approche comparative

PATRICE LAVERGNE, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Cet article vise à explorer comment se justifie la téléologie chez Leibniz, puis chez Kant. Pour ce faire, nous montrerons dans un premier temps la théorie leibnizienne qui se trouve principalement dans le *Discours métaphysique* et dans le *Tentamen anagogicum*. Puis, nous exposerons la téléologie kantienne de la *Critique de la faculté de juger*. Ainsi, nous montrerons par approche comparative la grande proximité conceptuelle entre Leibniz et Kant à ce sujet, tout en soulignant les différences dans l'usage et la justification des causes finales chez ces auteurs, qui se situe selon nous principalement dans une différence d'objet : toute la nature est sujette au finalisme chez Leibniz, mais la téléologie, chez Kant, se limite au domaine biologique.

## *Introduction*

Parmi les points de rupture entre les scolastiques et la philosophie moderne, l'un des plus importants concerne la conception de la causalité. En effet, la plupart des modernes, comme Descartes, Gassendi, Spinoza, et bien d'autres, rejettent les causes finales dans la philosophie naturelle et en métaphysique. Leibniz s'inscrit en porte-à-faux avec ses contemporains. Il tente de réhabiliter la causalité finale en disant qu'il est non seulement possible, mais même souhaité, de l'utiliser. Ce philosophe allemand sera l'un des plus convaincus du besoin d'utiliser les causes finales en physique et même en métaphysique<sup>1</sup>, et ce, dès sa jeunesse. De la même façon, Kant traite des causes finales dans sa troisième *Critique*. Parmi toutes les théories précritiques concernant la finalité, seule celle de Leibniz apparaît à Kant comme intéressante, à la condition qu'elle soit adaptée au contexte transcendantal. Notre objectif dans

cet article sera de cerner les principales similitudes et différences entre les théories leibnizienne et kantienne sur la finalité. Pour ce faire, nous présenterons dans un premier temps la pensée de Leibniz, notamment à travers le *Discours de métaphysique* (1686) et le *Tentamen anagogicum* (1695). Dans un second temps, nous aborderons la pensée kantienne dans la *Critique de la Faculté de Juger* (1790), en mettant en relief l'influence et la critique de la pensée leibnizienne, qu'il reprend dans un contexte transcendantal en limitant l'usage des causes finales au cas des êtres organisés.

## 1. *La causalité finale chez Leibniz*

### 1.1. *Une double justification de l'usage du finalisme pour l'explication des phénomènes*

Pour Leibniz, il semble y avoir deux raisons principales pour user des causes finales : cela est conforme à la perfection divine, et cela fournit un moyen heuristique permettant la découverte des lois de la physique.

#### 1.1.1. *La conformité à la perfection divine*

Traitons d'abord de cette première justification, qui est un thème récurrent dans la métaphysique leibnizienne. Selon celle-ci, Dieu est fondamentalement et absolument parfait, et, par conséquent, il agit de la manière la plus parfaite possible (tout en respectant le principe de contradiction), aux plans métaphysique et moral<sup>2</sup>. Il est donc clair que Dieu, en créant le monde, orientait sa volonté vers une fin : la plus grande perfection possible. Rejeter les causes finales reviendrait par conséquent à minimiser la grandeur divine ; cela reviendrait à dire que la perfection n'était pas l'objet de la volonté de Dieu. Or, Dieu a choisi les lois de la nature, car il se propose toujours le meilleur. Notons d'ailleurs que ce « meilleur », ou cette « plus grande perfection » qui guide la volonté divine ne se limite pas à l'homme, qui n'est qu'une considération particulière parmi toutes les autres. Les arguments de Leibniz sont surtout dirigés contre les philosophes matérialistes, notamment Lucrèce, pour qui c'est la nécessité de la matière, ou parfois un certain hasard, qui explique les phénomènes. Leibniz soutient que le matérialisme est absolument incompatible

avec la reconnaissance de la grandeur divine<sup>3</sup>. En effet, s'il y a un Auteur intelligent de la nature, c'est un contresens flagrant que de ne pas l'invoquer dans les explications des phénomènes : cela reviendrait à rendre compte, par exemple, des conquêtes d'un Prince non pas en abordant ses qualités de dirigeant, comme sa prévoyance et sa puissance, mais en se limitant à des considérations plus marginales, telles que la vitesse des boulets des canons<sup>4</sup>. Cette analogie montre que les explications purement matérialistes, aux yeux de Leibniz, sont déficientes en ce qu'elles omettent le plus important.

Cet argument trouve son aboutissement au paragraphe XX du *Discours*, qui consiste en la retranscription d'un passage du *Phédon*<sup>5</sup> dans lequel Socrate critique sévèrement Anaxagore. C'est que Socrate avait d'abord été très impressionné et intéressé au contact de la pensée d'Anaxagore, qui introduit le *noûs* : un être intelligent qui ordonne les choses en fonction du meilleur, dont l'ensemble du réel serait l'œuvre. On voit déjà ici pourquoi cet exemple semble aussi pertinent à Leibniz pour qui, nous l'avons déjà mentionné, Dieu a créé toutes choses, de la manière la plus parfaite qui soit, en vue du meilleur. Leibniz sera aussi déçu par les philosophes matérialistes, et même par tous ceux qui écartent les explications par les causes finales, aussi déçu que Socrate ne le sera par Anaxagore. En effet, Socrate déplore chez Anaxagore que toutes les explications du monde qu'il fournit introduisent des « matières éthériennes », et qu'il n'invoque jamais, dans ses explications physiques du monde, le principe ordonnateur qu'il a lui-même introduit ! Anaxagore n'explique pas les choses comme elles sont réellement : il néglige le principe ordonnateur, sans lequel elles ne pourraient être telles qu'elles sont. Leibniz vise à mettre au jour l'incohérence, déjà remarquée par Socrate, entre l'introduction d'un être supérieur qui est Auteur des choses et les explications trop matérialistes. Enfin, dans ce même passage du *Phédon*, on peut apercevoir une distinction entre deux types de causes. D'un côté, il y a les vraies causes, que sont le meilleur et le Bien, vers lesquelles tout est orienté. D'un autre côté, et c'est ce sur quoi Anaxagore se concentre, il y a des causes plus marginales, sans lesquelles les choses ne seraient pas possibles. Socrate l'exprime ainsi : « il est vrai que sans os et sans nerfs je ne

saurais faire tout ceci, mais la véritable cause est que la puissance divine dispose tout de la plus belle manière : c'est le bien et le beau qui joint, qui forme et qui maintient le monde<sup>6</sup> ». Si Leibniz a cru bon de recopier intégralement ce passage<sup>7</sup>, c'est qu'il représente bien son sentiment par rapport aux explications matérialistes. Dans l'extrait cité ci-haut, Socrate explique que la véritable raison de ses actions ne réside pas dans ses os et dans ses nerfs, qui ne sont que des conditions de possibilités de son action. De la même manière, le prince sera incapable de conquête si ses canons tirent leurs projectiles à une vitesse trop basse pour traverser quoi que ce soit, mais nul ne peut prétendre que la vitesse des projectiles est la véritable raison de ses conquêtes. De ces deux exemples, il faudra retenir que les explications matérialistes qui nient l'existence des causes finales ne sont, pour Leibniz, pas assez profondes et restent en surface. En effet, elles omettent le principe de la sagesse divine et, prises seules, conduisent à nier la grandeur divine, à nier que Dieu se donne comme fin le meilleur, d'où la nécessité d'une mobilisation des causes finales dans l'explication des phénomènes. Mentionnons brièvement ici que Leibniz, bien qu'il semble déconsidérer les explications exclusivement matérialistes, ne déconsidère pas les explications mécaniques pour autant, car elles sont source de science et fournissent des explications plus profondes que les explications finalistes.

### *2.1.2. Les causes finales comme principe heuristique de connaissance des lois de la physique.*

Pour justifier l'usage des causes finales, Leibniz invoque aussi un argument heuristique : elles sont nécessaires pour la connaissance des lois mécaniques. En effet, les lois de la nature ne sont pas nécessaires, mais contingentes, en ce qu'elles sont l'objet d'un choix divin. Dieu, parmi tous les possibles choisit le meilleur, tout en respectant le principe de non-contradiction. Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz explique même que « le physique [a] quelque chose de moral et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur<sup>8</sup> ». C'est de la sagesse divine que découlent

les lois du mouvement, et par conséquent leur découverte doit se faire en considération de cette origine contingente. Le système de la nature, l'ensemble des lois naturelles, n'est cohérent que parce que des causes finales structurent les causes efficientes. Leibniz fournit un exemple<sup>9</sup>. Si les corps n'étaient que des masses étendues (ce qu'il rejette par ailleurs), que le mouvement n'était que changement de place, et enfin qu'on pouvait tout déduire géométriquement de ces définitions, il s'ensuivrait au moins une conséquence aberrante : cela impliquerait nécessairement que tout corps qui en rencontrerait un autre, plus grand que lui et au repos, lui donnerait la même vitesse qu'il a sans lui-même en perdre. Cela voudrait dire qu'une bille qui roule vers une boule de billard immobile, avancerait après l'impact exactement à la même vitesse qu'auparavant, et aussi que la boule de billard ne serait plus en repos, mais roulerait à son tour à la même vitesse que la bille. Or, quiconque a déjà observé deux corps entrer en collision sait qu'il est faux que la vitesse de l'un se partage entièrement à l'autre : l'énergie cinétique de la bille va en fait se partager entre elle-même et la boule, de sorte que la bille va perdre de la vitesse, et la boule se mettra en mouvement. Selon Leibniz, le seul moyen d'éviter cet écueil est l'introduction d'un décret divin visant à conserver, en somme, toujours la même force et la même direction, ce qui empêche le dédoublement de forces de l'exemple précédent, qui était une conclusion dont l'expérience de la vie quotidienne nous assure immédiatement de l'absurdité.

Puis, dans le *Tentamen Anagoricum*, Leibniz justifie encore l'usage des causes finales en expliquant plus en avant que les lois du mouvement ne peuvent tout simplement pas être justifiées purement géométriquement, en réitérant qu'elles sont le résultat d'un choix de Dieu, et non pas d'une nécessité géométrique. En fait, Leibniz argumentera en faveur du besoin d'user des causes finales par l'exemple d'une loi d'optique (loi de Snell-Descartes) que Snell aurait découverte en mobilisant des causes finales, en postulant un principe architectonique selon lequel le rayon lumineux suit le chemin le plus déterminé. Selon Leibniz, Descartes s'est contenté de la démontrer par la voie des causes efficientes. Or, puisqu'il aurait été impossible de découvrir cette loi par la seule voie des causes efficientes, Leibniz



pense que Descartes n'a pu prouver cette loi géométriquement que parce que Snell avait au préalable fait intervenir des causes finales<sup>10</sup>. Il y a en fait une erreur méthodologique de la part de Descartes, qui aurait sans le savoir postulé lui-même un principe finaliste. L'usage des causes finales n'est pas seulement heuristique et ne vise pas uniquement à faciliter des découvertes qui auraient pu être faites, de manière moins efficace, par la voie des causes efficientes, mais a aussi une portée épistémologique, et théologique<sup>11</sup>. L'usage des causes finales ne permet pas simplement de faciliter la recherche, mais de la permettre quand il s'agit d'expliquer des choses dont l'organisation est réellement téléologique. C'est ce que nous avons identifié comme la première justification de l'usage des causes finales : on pose un être intelligent doué de volonté comme Auteur de la nature, dont les lois de la nature sont un choix. Cet usage ne rend pas simplement plus aisée la recherche des lois de la nature, il est requis pour des raisons épistémologiques fondées ontologiquement, voire théologiquement. Leibniz accorde même une priorité ontologique aux explications finalistes, puisque les lois géométriques et mécaniques sont elles-mêmes fondées sur des principes architectoniques, des principes finalistes<sup>12</sup>.

Par ailleurs, Paul Rateau<sup>13</sup> précise enfin que les lois de la nature étant contingentes, car elles auraient pu être autres, elles ne peuvent pas non plus être entièrement arbitraires. En effet, elles sont conformes à l'ordre le plus parfait et elles correspondent à une nécessité morale. C'est donc, selon lui, le principe du meilleur la thèse selon laquelle nous sommes dans le meilleur des mondes possibles qui amène la réintroduction du finalisme causal. Bref, la philosophie de Leibniz a besoin de l'usage des causes finales, d'une part en conséquence de la perfection divine et du statut contingent des lois de la nature, et d'autre part parce que cela est fort utile pour la recherche. Cela est utile pour la recherche, à un point tel qu'il est parfois nécessaire d'en faire usage.

## 1.2. *Conciliation des explications finales et efficientes*

Si l'usage des causes finales est un moyen heuristique utile pour l'explication des phénomènes, c'est parce que les explications

finales coïncident avec les explications efficientes. Dans le *Discours*, Leibniz montre son côté syncrétique, en cherchant à satisfaire à la fois ceux qui privilégient les explications mécaniques de la nature et ceux qui privilégient les causes finales<sup>14</sup>. Il se concentre ici sur l'explication des phénomènes du vivant. Pour un même phénomène, les deux explications sont valides, et même utiles, par conséquent il faudrait combiner ces explications plutôt que les opposer. Leibniz caractérise la voie des causes efficientes comme étant plus profonde et immédiate, mais aussi plus difficile dans les détails ; la voie des causes finales, elle, est plus aisée, et nous permet par conséquent d'expliquer certains phénomènes qu'on ne réussirait pas à comprendre par la voie des efficientes. Ce n'est pas que la voie des causes efficientes ne permettrait pas de rendre compte de tous les phénomènes, mais plutôt que nous avons de la difficulté à toujours l'appliquer. Les deux voies se complètent naturellement : l'une va plus en profondeur, et doit pour cela être privilégiée, tandis que l'autre est plus souvent applicable, et peut donc compenser la difficulté de la première. Dans le *Tentamen*, Leibniz prétend même pouvoir satisfaire les philosophes matérialistes et les théologiens qui s'opposent : « tous les phénomènes naturels se pourraient expliquer mécaniquement, si nous les entendions assez ; mais [...] les principes mêmes de la Mécanique ne sauraient être expliqués géométriquement, puisqu'ils dépendent des principes plus sublimes, qui marquent la sagesse de l'auteur dans l'ordre et dans la perfection de l'ouvrage<sup>15</sup> ».

Ainsi, pour Leibniz, l'usage des causes finales est utile lorsque la voie des causes efficientes se révèle trop ardue, mais il ne se réduit pas non plus à être un moyen heuristique, puisque la nécessité de son usage se justifie aussi dans le fondement même des lois de la nature. Il est donc clair qu'il faut concilier les deux types d'explications dans nos recherches, car Leibniz spécifie que le principe de perfection ne concerne pas uniquement les lois générales, mais aussi les phénomènes particuliers<sup>16</sup>. Il en vient même à dire qu'il y a deux règnes dans la nature, tous deux uniques et irréductibles l'un à l'autre, mais tout de même unis. D'un côté, il y a le « règne de la puissance », dans lequel tout peut être expliqué mécaniquement, qui correspond à

la voie des causes efficientes ; d'un autre côté, il y a le « règne de la sagesse », dans lequel tout peut s'expliquer architectoniquement, qui correspond à son tour à la voie des causes finales<sup>17</sup>. Pour démontrer finalement la conciliation entre les explications efficientes et les explications finalistes, Leibniz reprend l'exemple de Lucrèce, qui affirme que si les animaux voient, c'est parce qu'ils ont des yeux. Cette explication est bonne et valide. Mais on peut expliquer la même chose autrement : si les animaux ont des yeux, c'est pour qu'ils puissent voir ; et cette seconde explication, qui s'inscrit dans le règne de la sagesse, est tout aussi valide que la première, bien qu'elle ne s'y réduise pas.

## 2. *La téléologie kantienne – remodelage de la théorie leibnizienne ?*

### 2.1. *L'objet des jugements téléologiques*

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant s'attarde en deuxième partie à la question de la finalité objective, la première partie de l'ouvrage abordant la finalité subjective et l'esthétique. Dans l'« Analytique de la critique de la faculté de juger téléologique », Kant définit la notion de fin naturelle, afin de circonscrire l'usage du jugement téléologique. Toutefois, avant de poursuivre, une précision méthodologique s'impose, afin que les rapprochements soulevés entre Leibniz et Kant ne soient pas exagérés. Alors que Leibniz parlait de principes architectoniques, Kant, lui, parle plutôt de jugement téléologique pour désigner les causes finales. L'objet de ce texte est d'observer les principales similitudes et différences entre Kant et Leibniz sur la question de l'usage des causes finales, sans chercher ce qui, de Leibniz, est véritablement parvenu à Kant. Il faut alors demeurer conscient que, d'une manière générale, l'appréciation kantienne de la philosophie leibnizienne se fait à la lumière de l'influence de Christian Wolff. C'est l'usage du terme « téléologie », que Leibniz n'emploie pas, qui est l'exemple le plus éloquent de cette influence. Ce terme a été forgé par Wolff dans son *Discours préliminaire* (1728)<sup>18</sup> afin de qualifier cette partie de la philosophie naturelle qui explique les fins des choses, et ce, plusieurs années après la mort de Leibniz en 1716. Ici, nous n'explorerons

pas plus en avant le parcours que fait la philosophie leibnizienne jusqu'à Kant : nous nous contenterons de noter des rapprochements conceptuels. Nous désirons mettre en garde contre un trop grand enthousiasme qui pourrait voir des liens qui n'ont pas été établis par cet article dans la lecture kantienne de Leibniz. C'est pourquoi il faudra éventuellement compléter ce travail par une approche plus historiographique retraçant les influences de l'interprétation kantienne sur la philosophie de Leibniz.

Retournons donc à la notion de fin naturelle. D'abord, Kant distingue les finalités interne et externe<sup>19</sup>. La finalité externe est relative et implique une relation entre deux ou plusieurs êtres organisés. La finalité externe considère son objet comme un moyen pour autre chose, et la finalité interne s'en distingue, car elle correspond à l'être organisé dont la finalité est intrinsèque. Il s'avère que considérer la finalité externe mène à un point de vue fragile, relatif, contingent sur les choses, car tout peut être finalité externe de quelque chose d'autre. Par exemple, l'herbe peut être conçue comme une fin pour le mouton, mais aussi pour le cheval, le bœuf, etc. Pour adopter un point de vue objectif, il faut que l'objet lui-même soit une fin naturelle, et que ce soit la finalité interne qui prime. Kant dit d'une fin naturelle qu'elle est à la fois cause et effet d'elle-même<sup>20</sup>. Or, cette causalité est particulière, car elle ne peut pas être liée à la nature sans qu'on suppose une fin de la nature. Pour comprendre ce qu'il entend par cette causalité interne particulière aux fins naturelles, Kant expose les trois manifestations de la réciprocité des causes et des effets, qu'il exemplifie avec l'image de l'arbre<sup>21</sup>. Premièrement, cette réciprocité se manifeste au niveau de l'espèce : l'arbre se reproduit et crée ainsi d'autres individus de la même espèce que lui. L'arbre se conserve donc en tant qu'espèce, puisque chaque arbre est produit par une autre arbre dont il est l'effet, et chaque arbre produit lui-même d'autres arbres dont il est la cause. Les individus produisent l'espèce en tant que collectif, et ils produisent eux-mêmes des individus capables de produire d'autres individus ; au niveau de l'espèce, l'arbre se produit ainsi lui-même comme effet et comme cause. Deuxièmement, cela se manifeste aussi au niveau de l'individu, et ce, grâce à la croissance, véritable

forme de génération et non pas simple accroissement selon des lois mécaniques comme le serait un tas de sable qui grossit. L'arbre assimile la matière dont il se nourrit, il est donc cause de sa propre croissance, et il maintient sa forme ainsi que son identité d'individu, il en est donc aussi l'effet. Si le mécanisme peut expliquer comment chaque organe séparé agit concrètement sur le corps, il ne peut pas expliquer à lui seul (sans supposer une fin interne) cette organisation générale du corps qui croît. Troisièmement, la réciprocité des causes et des effets, propre aux fins naturelles, se manifeste enfin dans le rapport entre les parties et le tout. La conservation d'une partie (d'un organe, par exemple), dépend de la conservation des autres, et réciproquement. Les parties se produisent d'elles-mêmes, et on peut considérer que chaque feuille ou chaque branche d'un arbre est comme greffée sur celui-ci, car elles sont des entités pour elles-mêmes et s'attachant comme des parasites à l'arbre. L'exemple de la greffe donne l'impression que l'individu constitue lui-même un tout. Toutefois, il faut admettre que les feuilles sont aussi des produits de l'arbre, et il est tout aussi vrai que les feuilles conservent l'arbre : si on lui retirait constamment toutes ses feuilles, l'arbre mourrait. L'organisme a cette particularité de donner l'impression que le tout produit les parties, alors que ce sont aussi les parties qui produisent le tout. L'arbre produit les feuilles, et les feuilles produisent l'arbre ; il y a réciprocité entre le tout et les parties.

À partir de ces exemples, nous pouvons préciser ce que Kant entend par fins naturelles. Au paragraphe 65, Kant réitère qu'un produit de la nature ne pouvant être reconnu comme possible qu'en tant que fin naturelle doit par conséquent se rapporter à lui-même, à la fois comme cause et comme effet<sup>22</sup>. Or, la liaison causale, pensée uniquement par l'entendement, est toujours descendante, de cause à effet : les effets ne peuvent pas être pensés comme causes d'eux-mêmes. Autrement dit, ces choses sont des effets, et ne sont pas en même temps cause de ce qui les cause. Cette liaison causale est la causalité efficiente (*nexus effectivus*), qui implique des causes réelles. Toutefois, on peut aussi penser un autre type de liaison causale à partir du concept de fin (un concept de la raison), qui implique une dépendance à la fois descendante et ascendante. La

chose désignée comme effet est alors en même temps cause de ce dont elle est l'effet. C'est la causalité finale (*nexus finalis*) ; on parle ici de causes idéales. À la lumière de cette caractérisation des deux seules connexions causales pensables, Kant donne deux exigences pour qu'une chose soit une fin naturelle<sup>23</sup>. D'une part, pour une chose conçue comme fin naturelle, les parties ne sont possibles que par leur relation au tout, puisque la chose (le tout) qui est à produire est elle-même une fin, et elle doit dès lors être comprise comme si elle avait été produite par un concept ou une Idée déterminant *a priori* chacune de ses parties. D'autre part, comme la chose, en tant que produit de la nature, doit renfermer en elle-même sa relation à des fins (suivant la distinction entre finalité interne et externe), il faut alors que « les parties de cette chose se relient en l'unité d'un tout à travers la manière dont elles sont mutuellement les unes vis-à-vis des autres cause et effet de leur forme<sup>24</sup> ». C'est ainsi que le tout est réciproquement cause et effet de ses parties. De cette manière il est possible que l'Idée du tout détermine la forme et la liaison des parties ; la liaison des causes efficientes peut alors être prise comme un effet produit par des causes finales. La partie est produite par le tout, et contribue dans son effet à la production du tout. Chaque partie existe à la fois *pour* les autres parties et *pour* le tout. Dans une fin naturelle, toutefois, chaque partie ne se contente pas d'être un instrument : toutes les parties sont des organes qui se produisent les unes les autres, et réciproquement. Une fin naturelle s'identifie à un « être organisé » (un être vivant, pas simplement une machine), qui s'organise lui-même. Kant précise ensuite sa pensée en distinguant l'être organisé, compris comme fin naturelle, des choses qui ne sont que des assemblages complexes, comme une montre<sup>25</sup>. Ce n'est pas la grande complexité des organismes qui en fait des fins naturelles, mais une organisation bien particulière. Les parties d'une montre existent bien *pour* les autres, mais pas *par* les autres. En effet, la fin naturelle n'est pas une machine, au sens d'un simple *analogon de l'art*, car l'art suppose un artiste extérieur à la fin naturelle, qui est plutôt définie comme s'organisant elle-même. La fin naturelle est plutôt un *analogon de la vie* ; ce sont les « êtres organisés », les êtres vivants, qui sont des fins naturelles. Les choses qui sont possibles

uniquement comme fins naturelles ont une « perfection naturelle interne<sup>26</sup> » ce qui explique comment s'articulent les deux conditions nécessaires pour dire d'une chose qu'elle est une fin naturelle.

Nous avons enfin circonscrit ce qui sera l'objet d'un usage légitime des jugements téléologiques chez Kant : les fins naturelles, dont seuls les animaux et les plantes remplissent les deux exigences<sup>27</sup> ; et cela constitue une des plus importantes différences avec la théorie leibnizienne. En effet, chez Leibniz, tout dans la nature est susceptible d'une explication finaliste qui est utile, légitime et véridique ; tout peut, et doit, être compris à l'aune de principes architectoniques qui conditionnent même les lois du mécanisme. Kant, de son côté, n'acceptera qu'un usage limité du finalisme, limité notamment quant à son objet : ce n'est pas toute la nature qui est susceptible de jugements téléologiques légitimes, mais seulement les choses naturelles qui doivent être conçues comme des fins naturelles. Il s'ensuit aussi certainement que la découverte de lois de la nature, comme les lois de l'optique, ne justifie et surtout ne nécessite pas l'explication par les causes finales pour Kant. François Duchesneau, dans *Christian Wolff on Teleology and Physiology*<sup>28</sup>, explique que Leibniz considérerait le phénomène du vivant comme étant strictement subordonné à l'ordre des causes mécaniques. Par conséquent, des conditions devraient être imposées pour en appeler aux causes finales dans l'explication de l'organisation et des opérations du vivant, considéré comme machine de la nature<sup>29</sup>. C'est ce qui, dans la philosophie naturelle, prendrait la forme d'un calcul des formes optimales (*de formis optimis*) : l'explication pourra être éventuellement faite en se fondant sur des séquences de causes efficientes. Duchesneau mentionne aussi que le concept de « machine de la nature » apparaîtra chez Leibniz dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* en 1695, où il assimile le corps organique à une machine naturelle. Puisque toute machine est le mieux comprise par ses causes finales<sup>30</sup>, il en va de même pour le corps animal (y compris le corps humain), qui est pour lui une machine. Dans *Leibniz le vivant et l'organisme* (2010), Duchesneau explique que Leibniz déploie en 1704 un concept inédit : celui d'organisme, qui désigne non pas le corps organique, mais une « modalité particulière du mécanisme tel

qu'il se réalise dans la constitution et les opérations des vivants<sup>31</sup> », et renvoie ainsi à la notion de machine de la nature. L'organisme, la Machine naturelle, est une machine dont chaque partie est elle-même machine, à l'infini ; mais les parties de nos machines artificielles ne sont pas elles-mêmes des machines<sup>32</sup>. En outre, Leibniz utilise le même exemple d'une machine artificielle que prendra Kant<sup>33</sup> : une montre est l'exemple par excellence d'une machine artificielle, car tout est mécanique dans une montre, tout comme dans le corps d'un animal. Pour Leibniz, ce qui distingue la machine naturelle de la machine artificielle est que la première va à l'infini en ce que chacune de ses parties est une machine elle-même composée de parties qui sont aussi des machines, car son Auteur est Dieu, lui-même infini, tandis que la machine artificielle est aussi bornée que son artisan, l'homme. Ce sera d'ailleurs en vertu de cette infinie complexité que la voie du mécanisme se trouve souvent plus ardue que la voie des causes finales : il y a trop de causes en jeu pour les comprendre toutes du même coup. Voilà encore ce qui sépare Leibniz et Kant : chez Leibniz, c'est l'infinie complexité des machines naturelles qui les distingue des machines artificielles, alors que le produit de la nature conçu comme fin naturelle chez Kant est à proprement parler organisé différemment des autres produits de la nature. Kant croit ainsi en la particularité de la machine vivante par rapport aux autres corps, tandis que cela est moins clair chez Leibniz, pour qui il n'y a pas de différence de principe (d'organisation), mais seulement de degré de complexité. D'ailleurs, tout comme le finalisme chez Leibniz ne se limite pas à ce que nous considérons généralement comme du domaine du vivant, le vivant non plus ne s'y limite pas, d'une certaine manière, car tout corps comprend des corps organiques, ou des machines de la nature en elle. Cela préfigure notamment à la *Monadologie*, où il est clair que seul le vivant a un statut ontologique : toute substance est vivante, et tout dans la nature est ainsi vivant<sup>34</sup>. Malgré cette thèse métaphysique, selon laquelle tout existant est composé au moins partiellement de corps organiques, Leibniz distingue néanmoins le traitement des vivants et celui des corps inorganiques. Ainsi, d'une certaine manière, Leibniz propose un usage des causes finales pour expliquer le vivant, mais



c'est sa définition du vivant qui est extrêmement large, tandis que Kant limite sa définition aux seuls êtres organisés, qui doivent être conçus comme des fins naturelles.

## 2.2. Une typologie des doctrines précritiques

Dans la « *Dialectique* de la faculté de juger téléologique », Kant développe une typologie des théories précritiques et donc dogmatiques sur la question du finalisme<sup>35</sup>, afin de récupérer la théorie leibnizienne, qu'il juge la seule piste prometteuse. Selon lui, face aux êtres organisés devant être conçus comme des fins naturelles, notre jugement doit procéder d'après le concept des causes finales. La première question est de savoir si ce principe est simplement subjectif, auquel cas c'est une simple maxime subjective de la faculté de juger, ou s'il s'agit plutôt d'un principe objectif de la nature. En somme, la question est de savoir s'il existe *objectivement* une autre espèce de causalité que la causalité mécanique, à savoir une causalité finale, car toutes les théories sur l'explication de la nature du point de vue des causes finales sont en conflit au plan dogmatique sur cette question des principes objectifs de la possibilité des choses. Toutefois, ces doctrines ne s'opposent pas sur l'existence de la maxime subjective, à savoir le besoin d'user de causes finales pour comprendre les choses. D'abord, la causalité de la nature peut être dite *technique*, en vertu de l'apparence de finalisme que nous trouvons dans les produits de la nature. Puis, la technique peut être divisée en deux. D'un côté, la *technique intentionnelle* signifie que « le pouvoir producteur de la nature d'après des causes finales devrait être tenu pour une espèce particulière de causalité<sup>36</sup> », c'est-à-dire qu'il existe quelque chose comme des « causes finales » qui ne se réduisent pas à des causes efficientes. D'un autre côté, la *technique inintentionnelle* signifie que la finalité doit se confondre, dans son principe, avec le mécanisme de la nature, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'apparence de finalité.

Parallèlement à cette division de la technique de la nature, les systèmes d'explication de la nature du point de vue du finalisme sont de deux types. D'une part, il y a l'*idéalisme* des fins naturelles, pour qui toute finalité de la nature est *inintentionnelle*. L'idéalisme nie

ainsi la vérité des jugements téléologiques sur la nature, car il n'y a pas de finalité dans la nature, autrement qu'en apparence, pour nous ; l'idéalisme rejette la finalité du revers de la main sans l'expliquer, la considérant comme une chimère. D'autre part, il y a le *réalisme* des fins naturelles, qui comprend une certaine dimension de finalité (dans les êtres organisés) *intentionnelle*. À partir de ce constat, le réalisme peut déduire une hypothèse qui ressemble à l'usage leibnizien des causes naturelles, hypothèse selon laquelle « la technique de la nature, également en ce qui concerne tous ses autres produits dans leur relation avec la nature comme totalité, est intentionnelle, c'est-à-dire constitue une fin<sup>37</sup> ». Bref, pour le réalisme, les jugements téléologiques sont vrais et on peut exposer la possibilité d'une nature suivant l'Idée des causes finales. Il s'en trouve deux versions. Une première version, le réalisme *physique*, correspond à l'hylozoïsme, et postule une matière vivante qui agirait intentionnellement. Cette idée est rejetée d'office par Kant, pour qui l'idée même d'une matière *vivante* est contradictoire et impensable, car l'essence de la matière est justement son inertie, son absence de vie. L'autre version, le réalisme *hyperphysique*, est plus convaincante, car elle déduit les fins du fondement originnaire de l'univers : un être intelligent produisant de façon intentionnelle. En d'autres mots, le réalisme hyperphysique correspond au théïsme.

Toutes les solutions possibles ont donc été énumérées : l'idéalisme dont le principe est soit la matière inanimée, soit un Dieu inanimé, et le réalisme dont le principe est soit la matière vivante, soit enfin, un Dieu vivant. Les trois premières comprennent, toujours selon Kant, des problèmes internes et doivent ainsi être rejetées. Puis, il y a le théïsme, qui s'apparente beaucoup à la théorie leibnizienne, par son objet qui est toute la nature, et par son fondement qui est un Dieu créateur suivant une intention (cette intention, pour Leibniz, étant le meilleur possible). Le théïsme est très intéressant pour Kant, mais demeure problématique car il s'agit d'une théorie dogmatique, et non critique. Leibniz ne parvient pas (tout comme les trois autres solutions) à fonder dogmatiquement, c'est-à-dire en contexte non transcendantal, la possibilité de fins naturelles, ce pour quoi il faudrait prouver l'impossibilité de l'unité finale dans la matière par

le simple mécanisme ; c'est tout justement le propre des antinomies kantienne de montrer l'impossibilité d'une réponse dogmatique indubitable. La seule affirmation possible ne peut pas être objective (comme le voulaient les théories dogmatiques), mais simplement subjective. Il semble ainsi que la théorie de Leibniz sera d'une certaine manière récupérée par Kant, qui la révisera toutefois dans le contexte transcendantal, pour la débarrasser de son dogmatisme. C'est pourquoi Kant affirme que « pour nous, il ne nous reste qu'à nous abstenir [...] de toutes ces affirmations objectives et à peser de manière critique notre jugement<sup>38</sup> » Kant vise donc une version du théisme qui soit compatible avec un usage critique de la téléologie.

### 2.3. *L'antinomie du jugement téléologique*

Dans la dialectique, Kant présente aussi l'antinomie de la faculté de juger réfléchissante. La maxime qui forme la thèse est fournie *a priori* par l'entendement seul : « Toute production de choses matérielles et de leurs formes doit être jugée comme possible d'après des lois simplement mécaniques<sup>39</sup> ». La seconde maxime, qui forme l'antithèse, est plutôt suscitée par des expériences particulières, soit la rencontre de produits de la nature qui doivent être conçus comme fins naturelles : « quelques produits de la nature matérielle [les fins naturelles] ne peuvent pas être jugés comme possibles d'après des lois simplement mécaniques (le jugement qui les apprécie requiert une tout autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales)<sup>40</sup> ». Pour l'interprétation de l'antinomie, nous suivrons ici la trace de Peter McLaughlin, dans *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation* (1990), qui reste la plus proche du texte kantien tout en surmontant des problèmes d'éventuelles contradictions chez Kant lui-même. De nombreux commentateurs dont Hegel, Adickes et Cassirer ont vu la résolution de l'antinomie dans la reconnaissance que thèse et antithèse ne sont que des maximes de la faculté de juger réfléchissante, que des guides pour la recherche, et non pas des principes objectifs de la possibilité des choses (faculté de juger déterminante)<sup>41</sup>. Or, McLaughlin fait remarquer qu'il y a contradiction entre les deux maximes, même si elles ne sont pas élevées au rang de principes objectifs : l'antinomie demeure encore

à résoudre<sup>42</sup>. L'antinomie doit être comprise ainsi : il y a nécessité de tout expliquer mécaniquement (thèse) et impossibilité ponctuelle de le faire dans le cas des êtres organisés (antithèse). Dans ce contexte, les deux maximes semblent incompatibles, car on se fonde sur la présupposition que la nécessité et l'impossibilité sont objectives : on a le présupposé qu'on doit pouvoir être capable de tout expliquer. Or, si nous devons tout expliquer mécaniquement, la nature n'est pas forcée de se laisser expliquer ainsi. L'originalité de McLaughlin est de nous faire comprendre que la causalité dont il est question dans la *Critique de la raison pure*<sup>43</sup> impliquait une séquence dans le temps, mais pas une inclusion dans l'espace ; et le mécanisme serait une espèce du genre causalité. La causalité donne un avant et un après ; le mécanisme donne un interne et un externe, et il n'y a aucune raison *a priori* pour lesquelles les parties dans lesquelles un système peut être divisé doivent être conçues comme temporellement, et donc causalement, antérieures au système<sup>44</sup>. Bref, il est possible que certains objets de l'expérience ne soient pas explicables par nous, parce que notre entendement a la propriété d'être fini et limité. Par conséquent, c'est nous qui devons juger mécaniquement toute chose naturelle, car nous ne sommes capables d'expliquer que les objets mécaniques. Et si nous nous trouvons face à un objet particulier que nous sommes incapables de concevoir comme naturellement mécanique, il nous faut ainsi le juger comme un mécanisme artificiel voulu par un entendement. Et cela n'implique ni qu'un tel entendement existe, ni que cette chose n'est pas réellement mécanique, mais uniquement que nous sommes incapables de concevoir la dépendance causale des parties sur le tout. McLaughlin reformule ainsi la thèse et l'antithèse : « Thèse : pour notre entendement discursif fini, seules les choses naturelles qui peuvent être comprises comme simplement mécaniques peuvent être expliquées ; Antithèse : quelques choses naturelles ne peuvent pas être expliquées, car elles ne peuvent pas être comprises comme simplement mécaniques<sup>45</sup> ». La nécessité des maximes régulatrices est donc simplement subjective, mais il y a encore contradiction entre l'assomption qu'une chose est explicable mécaniquement et l'assomption qu'un but est aussi la cause de ce produit. Ici, nous verrons une volonté de conciliation analogue à celle

de Leibniz, en ce que Kant veut lui aussi concilier les explications mécaniques et téléologiques des mêmes phénomènes. C'est pourquoi il introduit la notion de suprasensible : les objets de l'expérience sont les apparences d'un substrat suprasensible, et c'est dans le suprasensible que mécanisme et téléologie sont réconciliables. Notons d'ailleurs que, dans la lecture de Mclaughlin, le conflit entre mécanisme et téléologie n'advient qu'après la résolution de l'antinomie. Selon lui, les deux maximes formant thèse et antithèse portent sur le mécanisme (nécessité et impossibilité occasionnelle du mécanisme)<sup>46</sup>. Le mécanisme n'a qu'une validité subjective et repose en fait sur une propriété de notre entendement qui n'est pas constitutive de la nature. Notre entendement ne peut pas comprendre une relation causale dans laquelle un tout influence les propriétés de ses parties, comme cela nous semble être le cas dans les êtres organisés. Notre seule façon de concevoir une telle causalité est de considérer le tout comme l'idée d'un objet étant produit par l'esprit d'un artisan. Notre jugement sur ces choses (les fins naturelles) doit se contenter de causes idéales (finales) et non réelles (mécaniques). Enfin, tout comme pour Leibniz, les explications mécaniques sont toujours bonnes lorsqu'elles sont possibles, et les explications téléologiques sont toujours compatibles avec les explications mécaniques, dont elles complètent les déficiences. La différence entre Kant et Leibniz se situe plutôt à un autre niveau : selon Leibniz, il y a stricte correspondance entre les déterminations finales et causales, et donc l'analyse selon les fins peut s'avérer une alternative très satisfaisante dans la recherche d'explications selon les causes efficientes<sup>47</sup>. Sur ce point, malgré de grandes ressemblances, Kant tend plutôt à privilégier les explications mécaniques ; ce n'est que lorsqu'elles nous sont impossibles à utiliser, dans le cas des êtres organisés, que nous sommes autorisés à juger téléologiquement. Leibniz élargit l'usage des causes finales bien au-delà du « strict nécessaire », et lui donne la légitimité pour expliquer tout phénomène. Kant, lui, se rapproche plutôt de Wolff pour qui l'explication téléologique a pour but de combler les lacunes des explications efficientes : la physique doit précéder la téléologie, il y a primauté méthodologique et épistémologique des causes efficientes<sup>48</sup>. De la même façon,

Kant n'admettrait pas qu'un jugement téléologique soit posé sur un phénomène déjà expliqué entièrement mécaniquement, ce qui demeure toujours une avenue possible et même utile pour Leibniz, car toute la physique est d'abord fondée sur la métaphysique, qui prime donc sur la première<sup>49</sup>.

### *Conclusion*

À la lumière des précédentes observations, des similitudes sont indéniables entre les approches leibnizienne et kantienne de l'usage des causes finales dans l'explication de la nature. Nous aurons vu d'abord que la principale différence entre leurs doctrines concerne l'étendue de la légitimité de l'usage des causes finales. Pour Leibniz, il y a primauté des causes finales sur les causes efficientes, en ce que toutes les lois de la mécanique ont pour fondement ultime des principes architectoniques qui guident les choix de Dieu en vue du meilleur. Toutefois, les causes efficientes fournissent tout de même une connaissance plus profonde, et conservent donc un statut très important. Du côté de Kant, toutefois, il apparaît clair que ce qui prime, tout comme chez Wolff, est la voie des causes efficientes. Kant admet un usage limité des causes finales, dans les seuls cas où l'on se trouve face à un phénomène que nous sommes incapables d'expliquer mécaniquement, c'est-à-dire face aux fins naturelles que sont les êtres organisés. Il y a toujours, néanmoins, préséance des explications mécaniques qui, à terme, pourront même remplacer les explications finalistes lorsque la recherche et la technologie nous le permettra. D'ailleurs, cela est possible parce qu'il y a chez Kant la même correspondance exacte entre les causes finales et efficientes que chez Leibniz, c'est-à-dire que ces deux modes expliquent les mêmes phénomènes. Malgré ces dissensions, Kant demeure très proche de la théorie de Leibniz, qu'il nomme théisme, et qui est pour lui la seule réponse précritique au problème de l'usage des causes finales qui n'est pas complètement invalide. Cependant, elle restait une réponse dogmatique. Donc, en limitant la conception des choses selon des fins à une maxime subjective de la faculté de juger réfléchissante, plutôt qu'à un principe objectif de la faculté de juger déterminante (et donc constitutif des choses), on évite selon Kant les

problèmes de la théorie leibnizienne, qui se risquait à des questions sans réponse possible concernant les choses en elles-mêmes. En dernière analyse, il semble possible de dire que la théorie kantienne du jugement téléologique est d'abord et avant tout un remodelage du théisme leibnizien en contexte de critique transcendantale, ce qui lui fait écartier les affirmations objectives, et ainsi lui fait limiter la portée de l'usage des causes finales. D'une certaine manière, Kant s'est approprié la théorie dogmatique du théisme leibnizien pour en réduire la portée aux seuls êtres organisés, ce qui est un résultat de la révolution copernicienne de la philosophie critique. La causalité efficiente n'est pas dans les choses en soi, mais est plutôt dans les phénomènes soumis à l'entendement. De la même manière, on ne peut affirmer que la causalité finale est dans les choses en soi, mais on peut faire « comme si » les choses étaient organisées téléologiquement, dans le cas des sciences du vivant, dont l'objet est trop complexe, de prime abord, pour le saisir immédiatement uniquement par les causes efficientes. Kant conserve ainsi l'usage heuristique de la téléologie, mais élimine l'usage épistémologique fort, théologique.

- 
1. Raphaële Andrault et Christian Leduc, « Leibniz and Natural Teleology in the 18th Century », *Studia Leibnitiana*, à paraître, p. 2.
  2. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique, correspondance avec Arnauld*, introduction et édition par C. Leduc, Paris, Vrin, 2016, I.
  3. *Ibid.*, XIX.
  4. *Ibid.*, XIX.
  5. Platon, *Phédon*, traduction M. Dixsaut, Garnier Flammarion, 448 pages, 1991, 97b-99c.
  6. Platon, *Phédon*, cité dans Leibniz, DM, *op. cit.*, XX, p. 116.
  7. Leibniz offre même une traduction originale de ce long passage qui s'étend sur trois pages.
  8. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, traduction Henri Lachelier, Hachette, 2.21.13, A VI-6, 1898, p. 178-179.
  9. G. W. Leibniz, DM, *op. cit.*, XXI.
  10. G. W. Leibniz, *Tentamen anagogicum*, édition établie par Karl Immanuel Gerbhardt, 1890, Band 7, p. 274.

11. Paul Rateau, « Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz : en quel sens le monde est-il le meilleur ? », dans *Revue de métaphysique et de morale* 2011/2 (no° 70), p. 181-201, p. 193.
12. Raphaële Andrault et Christian Leduc (à paraître en 2020), *Introduction*, p. 2.
13. Paul Rateau, *op. cit.*, p. 194.
14. G. W. Leibniz, DM, *op. cit.*, XXII.
15. G. W. Leibniz, *Tentamen Anagoricum*, *op. cit.*, p. 272.
16. *Ibid.* p. 272-273.
17. *Ibid.* p. 273.
18. Christian Wolff, « Discours préliminaire sur la philosophie en général », traduction de T. Arnaud, W. Feuerhahn, J. -F. Goubet et J. -M. Rohrasser, Vrin, 2006 [1728], 255 pages.
19. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction de A. Renaut, GF Flammarion, 2015 [1790], §63.
20. *Ibid.*, §64, p. 370.
21. *Ibid.*, §64, p. 371-372.
22. *Ibid.*, §65, p. 372.
23. *Ibid.* §65, p. 373.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.* §65, p. 374.
26. *Ibid.* §65, p. 375.
27. Hannah Ginsborg, « Kant's Biological Teleology and its Philosophical Significance », dans *The Normativity of Nature : Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford Scholarship Online, 2014, p. 6.
28. François Duchesneau, « Christian Wolff on Teleology and Physiology », *Studia Leibnitiana*, à paraître.
29. *Ibid.*, p. 3.
30. Leibniz, manuscrit LH III 1, 2, ff. 1-2.
31. François Duchesneau, *Leibniz – le vivant et l'organisme*, Vrin, 2010, p. 99.
32. *Ibid.*, p. 99
33. Leibniz, 5<sup>e</sup> écrit à Clarke, §115-116, édition établie par Karl Immanuel Gerbhardt, 1890, GP VII, p. 417-418.
34. G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie*, Présentation et notes de C. Frémont, GF-Flammarion, 1996 [1703-1716], §63-69.
35. Kant, CFJ, *op. cit.*, §72-73.
36. *Ibid.* §72, p. 391.
37. *Ibid.*



38. *Ibid.*, note de la p. 392.
39. *Ibid.*, §70, p. 381
40. *Ibid.*
41. Hannah Ginsborg, « Kant on understanding Organisms as Natural Purposes », dans *The Normativity of Nature : Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford Scholarship Online, 2014, p. 14.
42. Peter McLaughlin, *Kant's critique of teleology in biological explanation – Antinomy and teleology*, Edwin Mel-len Press Ltd, 1990, p. 150.
43. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, traduction de A. Renaut, 2006 [1787].
44. *Ibid.*, p. 153.
45. *Ibid.*, p. 168. Je traduis.
46. *Ibid.*, p. 150.
47. François Duchesneau, « Christian Wolff on Teleology and Physiology », *op. cit.*, p. 4.
48. *Ibid.*, p. 5
49. Laurence Bouquiaux, *L'harmonie et le chaos - Le rationalisme leibnizien et la « nouvelle science »*, éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, 1994, p. 149.





# La chair du monde vue par Luce Irigaray et Judith Butler : portée éthique de l'ontologie du *Visible et de l'invisible*

CAPUCINE MERCIER, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans *Le visible et l'invisible*, œuvre inachevée, Maurice Merleau-Ponty tente d'élaborer une ontologie qui rende compte de l'unité fondamentale entre le corps et le monde. Le présent article vise à exposer le potentiel éthique et même écologique de cette pensée à travers sa critique et sa reprise par les philosophes féministes Luce Irigaray et Judith Butler. Basée sur l'unité et la réversibilité, l'ontologie merleau-pontienne ne semble pas à première vue permettre de penser l'altérité en termes éthiques. Luce Irigaray reproche ainsi à Merleau-Ponty d'annihiler toute différence : cette assimilation de l'autre à soi-même est selon elle le geste caractéristique de l'oppression. En répondant à cette critique, Butler montre qu'au contraire, la conception merleau-pontienne de la codépendance permet de repenser nos rapports à autrui et au monde hors des modèles de domination.

## *Introduction*

Dans ses derniers travaux, interrompus par sa mort prématurée, Maurice Merleau-Ponty développe les notions de « chair du monde » et d'« Être brut » ou « sauvage ». Ces ultimes concepts paraissent être l'aboutissement de sa philosophie, en ce sens qu'ils prolongent et reprennent l'essentiel de son parcours. D'abord phénoménologue, Merleau-Ponty a toujours eu le souci de penser « l'impensé » de la phénoménologie elle-même. C'est cet impensé qu'il tâche de formuler sous les noms de chair du monde et d'Être sauvage, deux concepts qui désignent au fond la même chose : ce qui se dérobe à la pensée philosophique et phénoménologique, ces jointures inaccessibles entre les choses, mais aussi entre nous et le monde. Reprenant

certaines observations d'Edmund Husserl, mais s'inspirant aussi de sa propre étude du corps dans *La Structure du comportement* et *La phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty en arrive à conclure que non seulement la distinction entre sujet et objet ne tient pas, mais qu'il y a une unité fondamentale entre nous et le monde qu'il faut apprendre à penser.

Cette unité, symbolisée par la notion de chair du monde, il l'expose dans le dernier chapitre du *Visible et de l'invisible*, « L'entrelacs, le chiasme ». En plaçant sa réflexion (ou son interrogation) ontologique sous le signe de l'unité et de la relation, Merleau-Ponty brouille les catégories de sujet et d'objet. Toutefois, cette démarche soulève des questions imprévues ; en effet, hors de ces catégories surgissent des problèmes éthiques. Comment, par exemple, penser le rapport à autrui sans sujet ?

C'est la question que soulève Luce Irigaray dans sa lecture critique de « L'entrelacs, le chiasme ». Selon elle, l'ontologie merleau-pontienne pose un grave problème, car, ne laissant aucune place véritable à l'altérité, elle ne permet pas la relation éthique à l'autre. Pourtant, en analysant le chassé-croisé entre les textes de Merleau-Ponty et Irigaray, la philosophe Judith Butler parvient à mettre à jour un potentiel éthique insoupçonné dans l'ontologie merleau-pontienne.

C'est ce potentiel que nous tenterons de faire ressortir ici. Pour ce faire, nous exposerons dans un premier temps l'ontologie esquissée par Merleau-Ponty dans « L'entrelacs, le chiasme » afin de bien mettre en lumière la relation de réversibilité qu'il théorise entre moi et autrui, moi et le monde. Cette compréhension nous permettra ensuite dans un deuxième temps de rendre justice à la critique d'Irigaray. Finalement, l'analyse de Butler nous mènera - à travers l'ontologie de l'unité merleau-pontienne et l'éthique de l'altérité d'Irigaray - à une éthique de la codépendance. Car la pensée de Merleau-Ponty n'est pas que problématique en ce qui concerne l'éthique ; elle est surtout riche de promesses.

## *1. La chair du monde*

### *1.1. Le corps, prototype de l'Être*

Merleau-Ponty a longtemps cherché à dépasser l'ontologie classique, ou cartésienne, et la distinction entre le sujet et l'objet sur laquelle elle repose. L'intérêt qu'il porte, dans tous ses travaux, au corps et à la perception n'est pas étranger à cette préoccupation. Le corps est pour lui l'exemple parfait de ce qui échappe à l'ontologie cartésienne, ce dont elle ne peut rendre compte de manière satisfaisante : l'union intime de ce qu'on appelle « esprit » et « matière ». Or, pour Merleau-Ponty, l'être charnel caractérisé par cette union ne constitue pas une exception au sein du monde matériel ; c'est au contraire « un prototype de l'Être<sup>1</sup> ». Le corps est certes en un sens un cas à part, « une variante très remarquable » de cet Être, puisqu'il est enroulement (pli ou nœud) de l'Être sur lui-même ; mais il demeure que tout l'Être peut, pour Merleau-Ponty, être pensé sur le modèle de la chair. Du fait de cette ressemblance de structure entre le corps et les choses, de leur affinité profonde, le corps est pour Merleau-Ponty le seul à pouvoir « nous mener aux choses mêmes<sup>2</sup> », tâche que la phénoménologie husserlienne confiait plutôt à la conscience.

L'Être en général peut donc être pensé comme être charnel pour Merleau-Ponty. Les corps sensibles que nous sommes, en tant que créatures vivantes, nouent la boucle de ce modèle : à travers nous, l'Être se touche lui-même et est donc à la fois sensible et sentant. Or si l'Être est chair, on verra que le philosophe pense aussi les relations au sein de cet Être sur le modèle de la relation entre deux chairs, du rapport à autrui. Entre moi et les choses, et même entre les choses entre elles, il y a une interaction telle qu'on ne sait pas qui donne et qui reçoit ; « voyant et visible se réciproquent [, on] ne sait plus qui voit et qui est vu<sup>3</sup> ».

En prenant le corps et la perception comme point de départ de sa réflexion philosophique, Merleau-Ponty s'attaque donc aux points faibles de la distinction traditionnelle entre matière et esprit. Cette remise en question lui permet de penser une matière qui est aussi esprit ; qui peut non seulement être perçue, mais aussi percevoir, et qu'il appellera « chair ». Dans « L'entrelacs, le chiasme », Merleau-

Ponty dévoile, à travers l'expérience de la vision et du toucher, une vérité négligée par l'ontologie classique : il n'est possible de percevoir qu'en tant qu'on peut soi-même être perçu. Pour voir, par exemple, il faut nécessairement aussi pouvoir être vu, car « celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, s'il en *est*, si, par principe, selon ce qui est prescrit par l'articulation du regard et des choses, il est l'un des visibles<sup>4</sup> ».

La matière ne peut donc jamais être séparée de l'esprit ou de la conscience, sinon par une fallacieuse abstraction ; toute séparation de ce genre est secondaire, artificielle, et impropre à rendre compte de la nature réelle de l'Être. Pire, en opérant cette division entre deux aspects par essence inséparables, l'ontologie cartésienne fausse depuis longtemps la réflexion. Elle prétend fonder la connaissance sur un survol objectif des choses, alors que ces choses sont par essence « inaccessibles à un sujet de survol, ouvertes à celui-là seul, s'il est possible, qui coexiste avec elles dans le même monde<sup>5</sup> ». Pour connaître, il faut percevoir, et on ne peut percevoir qu'en descendant parmi les choses, comme le montre l'exemple de la main, qui « prend place parmi les choses qu'elle touche<sup>6</sup> ».

Le corps n'est donc pas seulement dans le monde ; il est le monde, il « *en est* ». En tant que partie du monde, il joue pour nous dans la perception le rôle de « mesurant » ou d'« étalon ». En effet, seule l'affinité entre notre chair et celle des choses nous permet de percevoir, car le corps « nous offre de quoi sentir tout ce qui lui ressemble<sup>7</sup> ». Mais la perception, qui nous informe constamment de la différence entre notre chair et les choses, nous cache du même coup leur unité plus fondamentale, leur appartenance à un même élément, qui est la condition de possibilité même de cette perception. C'est ce substrat commun de l'Être que Merleau-Ponty tente de penser sous le nom de « chair du monde ».

Comment comprendre cette notion de chair du monde ? On peut en un sens l'envisager comme l'exact opposé de la division cartésienne entre le sujet et l'objet. En effet, la chair du monde peut être envisagée comme la relation qui unit et crée ces deux termes : « l'épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n'est pas un obstacle

entre lui et elle, c'est leur moyen de communication<sup>8</sup> ». La chair du monde, c'est donc l'écart entre le voyant et le visible qui permet la communication et les fait ainsi exister l'un et l'autre.

### *1.2. Réversibilité et reconversion*

La relation du voyant et du visible va toutefois plus loin qu'une coexistence constitutive. Merleau-Ponty ne décrit pas seulement deux termes qui ont besoin l'un de l'autre pour exister ; les pôles du sujet et de l'objet ne se retrouvent pas simplement présentés sous un autre angle dans son ontologie. Il décrit surtout entre ces deux termes une relation par essence réversible, qui empêche de déterminer exactement ce qui appartient à chaque terme, et donc de délimiter ceux-ci.

Étant donné que pour Merleau-Ponty, pour voir, il faut pouvoir être vu, et que pour toucher, il faut pouvoir être touché, la réversibilité de la relation perceptive est fondamentale. Toucher une chose, c'est aussi nécessairement être touché par elle. Les peintres n'hésitent pas à aller plus loin en affirmant que les objets peuvent aussi nous rendre notre regard, comme le rapporte Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*. Qu'on partage ou non cette impression, on peut admettre que même dans le plus simple regard, il est difficile de distinguer ce que je donne de ce qui m'est donné par l'objet regardé. Par ailleurs, même les choses inanimées interagissent ainsi entre elles. Par exemple, Merleau-Ponty, observe comment l'eau d'une piscine « visite » les cyprès qui la surplombent et remarque que l'on perçoit peut-être mieux son essence dans son reflet sur leurs branches que dans le bassin qui la contient<sup>9</sup>.

Cette *réversibilité* devient *reconversion* lorsqu'on passe d'un langage perceptif à l'autre ; ce qui peut être vu, peut aussi être touché, puis dit et pensé. La reconversion n'est toutefois pas sans reste, car le toucher n'est pas le simple équivalent de la vision : « [les deux cartes sont complètes et pourtant elles ne se confondent pas<sup>10</sup> ». La réversibilité non plus n'est pas complète et transparente à soi-même. Tout visible implique un invisible, tout tangible un intangible, qui est condition de la vision, du toucher et ne peut donc être saisi par eux. Ainsi, lorsque je vois, je ne peux voir les rétines



cachées au fond de mes yeux qui permettent ma vision : je ne peux saisir ensemble le visible et l'invisible. C'est pourquoi touchant ma propre main je peux passer d'un côté à l'autre de l'expérience, sans jamais parvenir à saisir les deux à la fois. C'est « comme si la charnière entre [les choses], solide et inébranlable, me restait irrémédiablement cachée<sup>11</sup> », cette charnière n'étant pas seulement celle qui sépare le toucher du touché, mais aussi la structure qui permet toute expérience et que l'expérience peut deviner, mais à laquelle elle ne peut jamais avoir accès. Certaines limites s'imposent donc à la réversibilité des relations, comme à la reconversion entre les différents types d'expérience.

Dans le dernier chapitre du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty utilise les figures de l'entrelacs et du chiasme pour caractériser l'Être et les relations en son sein. Terme généralement associé à la peinture et à la sculpture, l'entrelacs désigne les nœuds multiples formés par des rubans s'enchevêtrant sans qu'on puisse percevoir où l'un commence et l'autre finit, tandis que le chiasme est une figure littéraire caractérisé par la forme ABBA<sup>12</sup>. Dans l'ontologie merleau-pontienne, le chiasme illustre la réversibilité entre les chairs dans la perception et l'entrelacs correspond plutôt à la possibilité de reconversion d'une expérience perceptive à une autre, et donc à la superposition, l'empiétement de la vision, du toucher, de la parole et de la pensée, qui s'interpénètrent sans jamais se fondre l'une dans l'autre. Ces deux figures combinées créent l'image d'un être où différents éléments communiquent, se complètent et s'influencent mutuellement, sans pour autant créer une masse indistincte. Des écarts demeurent, des charnières cachées permettent l'expérience en maintenant la distance entre les pôles nécessaire à la perception ; mais ces mêmes charnières impliquent que le percevant et le perçu sont intimement liés, à un niveau originaire que la perception ne peut atteindre. Or, si les corps et les choses sont aussi originairement unis, il en va de même pour Merleau-Ponty des corps entre eux, de moi et d'autrui.

## 2. *Autrui*

Comment le rapport à autrui se distingue-t-il du rapport aux choses ? Autrui est comme moi un être sensible, c'est-à-dire qu'en lui aussi, « un certain tangible se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie<sup>13</sup> ». Si la réversibilité de mon rapport aux choses en fait un chiasme, le rapport à autrui a ceci de particulier qu'il constitue un double chiasme. L'objet me renvoie mon toucher, mais ne le reprend pas pour lui-même ; en présence d'un autre corps, le rapport se double, comme si j'étais face à un miroir. Merleau-Ponty illustre ce phénomène en évoquant l'image de deux corps s'enlaçant : « [e]t dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant à *l'autre et à eux-mêmes*, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression<sup>14</sup> ». Ce nouveau type de rapport semble permettre le passage de l'expérience du toucher et de la vision à celles de la parole et de la pensée. L'expression, effort pour dévoiler ce qui naît de l'interaction entre deux chairs, « la richesse insurpassable [...] la miraculeuse multiplication du sensible<sup>15</sup> » paraît naître de la rencontre d'un autre pouvoir de sentir. Cette expression est pour Merleau-Ponty « le point d'insertion du penser et du parler dans le monde du silence<sup>16</sup> ».

Autrui n'est donc pas défini avant tout comme une autre conscience, mais plutôt comme un être de chair, un autre corps : « [c]e que je perçois d'abord, c'est une autre "sensibilité", et, à partir de là seulement, un autre homme, une autre pensée<sup>17</sup> ». Par ailleurs, toute l'approche de Merleau-Ponty vise à rejeter ou à atténuer la division en apparence insurmontable entre ma subjectivité et celle d'autrui. La catégorie même de conscience semble pour lui empreinte de cartésianisme. Merleau-Ponty met au contraire fortement l'accent sur l'unité entre moi et autrui.

Dans « L'entrelacs, le chiasme », il n'hésite pas à comparer la relation des différents sujets corporels entre eux à la synthèse des différentes visions et touchers au sein d'un même corps. Comme, au sein d'une même conscience, les différentes perceptions s'assemblent en un bouquet qui est davantage que leur somme, les différentes subjectivités s'assemblent en un monde qui les englobe toutes. La

synergie possible au sein d'un même corps *peut* donc, selon Merleau-Ponty, s'étendre aux corps entre eux si l'on se place non du point de vue de la conscience, mais du monde : « cela est possible dès qu'on cesse de définir à titre primordial le sentir par l'appartenance à une même conscience et qu'au contraire on le comprend comme retour en soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant<sup>18</sup> ». Comme Moi et autrui sommes pris au sein d'un même Être, la compatibilité de nos visions, de nos pensées est assurée par la chair du monde, cet élément commun dans lequel nous baignons, dont nous sommes. Envisagé sous cet angle, tout problème de communication entre les subjectivités s'évanouit : « [i]l n'y a pas de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général...<sup>19</sup> ». Nous sommes au contraire des êtres qui « voyons à travers les yeux l'un de l'autre<sup>20</sup> » : tous les accomplissements de l'humanité, de la peinture à la technologie, témoignent de cette capacité à échanger nos visions, nos pensées, à reprendre le sens d'un autre. Ce qui nous unit est plus fondamental que la culture, c'est l'Être *dont nous sommes* tous, et c'est pourquoi une œuvre d'une culture étrangère peut nous parler<sup>21</sup>.

### 2.1. Irigaray : le refus de l'altérité

Si elle a l'avantage de résoudre le problème de la communication entre les consciences, la position merleau-pontienne laisse entier le problème du respect d'autrui. Pire, elle semble ouvrir la porte à de graves problèmes éthiques. En effet, le rapport à l'autre est élaboré sur le mode du « même » : l'expérience de me toucher moi-même sert par exemple de modèle pour concevoir l'expérience de toucher autrui. La rencontre intercorporelle entre deux personnes semble donc être pour Merleau-Ponty analogue à la relation d'un seul corps à lui-même<sup>22</sup>. De ce fait, la distinction entre ces deux modes d'être, inter et intracorporels, et donc la différence entre moi et autrui, se trouvent effacées. Merleau-Ponty ne semble pas reconnaître de différence fondamentale entre le fait de toucher ma propre main ou de toucher celle d'autrui ; le seul critère qui retient son attention est celui de la réversibilité présente dans les deux cas. Il ne reconnaît

même aucune différence entre le chiasme que constitue ma propre expérience, et celui constitué par mon expérience et celle d'autrui, qui s'étend sur nos deux subjectivités. Or ce mépris de la distinction entre ce qui est mien et ce qui est à l'autre, ce refus de considérer la différence de l'autre et son expérience subjective, semble être à la racine de certaines violences. Ainsi le refus de considérer l'autonomie de certaines catégories de personnes (par exemple les femmes, les esclaves, les animaux non-humains) semble aller de pair avec l'appropriation de leur corps et de leur travail. En niant la distinction entre moi et autrui, je lui refuse toute indépendance, tout droit de décider pour elle-même.

Pour la philosophe féministe Luce Irigaray, ce type de violence est inévitable tant que l'on refuse d'établir une relation éthique avec l'autre en le reconnaissant comme *autre*. Dans son livre *Éthique de la différence sexuelle*, Irigaray fait une lecture critique de « L'entrelacs, le chiasme » où elle accuse Merleau-Ponty de refuser l'altérité. La réversibilité caractéristique de notre expérience pour Merleau-Ponty serait selon elle à l'image d'un vase clos. Dans la supposition d'une équivalence entre moi et autrui, entre moi et le monde, il ne resterait aucune place pour la différence, pour une véritable question dont la réponse ne m'est pas déjà connue. Or, la question « Qui es-tu ? », qui fait place à la différence de l'autre plutôt que de l'assimiler à soi, est celle qui définit pour Irigaray la relation éthique.

Le rapport à autrui comme l'envisage Irigaray est donc à l'opposé de celui imaginé par Merleau-Ponty. Irigaray conçoit l'altérité (et plus spécifiquement, l'altérité des sexes) comme essentielle et radicale. Elle reproche par conséquent à Merleau-Ponty de ne pas tenir compte dans son analyse d'un être dont le corps a un statut ontologiquement différent du sien, être qu'est pour elle la femme par rapport à l'homme.

En puisant dans la pensée psychanalytique, Irigaray voit dans l'effort de Merleau-Ponty pour découvrir l'invisible qui permet la perception une recherche du féminin-maternel qui est à la source de toute vie. Les relations d'enchevêtrements et de réversibilité qu'il décrit avec le vocabulaire de la chair évoquent selon elle, sans les nommer, celles du fœtus à la matrice utérine. Merleau-Ponty ne

reconnaît toutefois pas ouvertement ce qu'il y a de maternel dans la chair du monde, pas plus qu'il ne reconnaît cette différence première que constitue pour la psychanalyse la différence sexuelle, et c'est pourquoi son ontologie décrit un état pré-individuel.

Décrivant à mots couverts le monde utérin, Merleau-Ponty est donc selon Irigaray enfermé dans un solipsisme où l'individu seul *constitue le monde* dont rien ne le sépare, puisque, à l'image du fœtus, il n'a pas encore établi son individualité en se distinguant d'autrui. Cette non-reconnaissance de l'autre, du féminin, de la mère comme être distinct, rend impossible toute relation éthique, soit toute relation à l'autre *reconnu* comme autre.

De fait, cet aveuglement à la différence d'autrui et cette identification du monde entier à soi constituent la formule même de l'oppression des femmes par les hommes dans la pensée féministe d'Irigaray. Elle décrit ainsi le masculin comme ce qui a prétention à l'universel et le féminin comme ce qui conteste cette prétention. De ce point de vue, la démarche même de Merleau-Ponty, qui cherche à universaliser l'expérience de *son* corps en une explication ontologique, représente en soi une attitude assimilatrice caractéristique du masculin.

Respecter autrui selon Irigaray, c'est plutôt reconnaître son altérité radicale et accepter l'impossibilité de le comprendre vraiment ; car se mettre à la place de l'autre est toujours pour elle un geste assimilateur.

## 2.2. Butler : l'autre comme fondement de moi-même

Irigaray considère que les hommes et les femmes ne peuvent établir une relation éthique qu'en interagissant à une distance respectueuse et en acceptant le mystère que représente l'autre. Et pourtant, remarque Judith Butler, la description d'Irigaray du masculin et du féminin montre que, loin d'être séparés par un gouffre infranchissable, les deux sexes sont intrinsèquement liés l'un à l'autre, comme le visible et son revers, l'invisible. En effet, dans la pensée d'Irigaray, le masculin exclut nécessairement le féminin ; cette exclusion lui est nécessaire pour se constituer comme masculin. Le masculin est donc semblable au visible, qui n'existe

que parce qu'il exclut un invisible qui est son principe de visibilité. Tout comme le visible et l'invisible, le masculin et le féminin sont mutuellement exclusifs, mais aussi mutuellement constitutifs.

Butler relève par ailleurs que les textes de Merleau-Ponty et d'Irigaray sont eux-mêmes dans un rapport d'entrelacement ; le second semble ainsi être l'envers du premier, son *invisible*. C'est en faisant une lecture des deux textes entremêlés, en dialogue l'un avec l'autre, que Butler parvient à faire surgir une réponse à la question de l'altérité que posait la description de la chair de Merleau-Ponty. Sa lecture révèle que la relation à l'autre ne saurait être conçue avant tout sur le modèle de la *rencontre*. Selon la constitution mutuelle du masculin et du féminin que décrit Irigaray, et dans l'esprit d'enchevêtrement originaire caractéristique de l'ontologie merleau-pontienne, la relation doit être envisagée non comme une rencontre mais plutôt comme un enchevêtrement constitutif et une différenciation dans la proximité<sup>23</sup>. Le féminin est pour Irigaray ce qui constitue le masculin en étant exclu de celui-ci ; l'invisible est pour Merleau-Ponty ce qui conditionne la visibilité ; la chair du monde est l'articulation qui permet l'émergence de mon corps et des choses : toutes ces relations d'entrelacement, d'échange sont aussi à l'œuvre dans le rapport à autrui selon Butler. En effet, l'autre est impliqué en moi - et moi en lui - aussi originairement que moi-même, puisque l'autre me constitue comme *moi*. Butler nuance donc la position de Merleau-Ponty : autrui n'est pas réductible ni interchangeable avec moi-même, mais il y a entrelacement entre autrui et moi, nous nous fondons mutuellement l'un l'autre. En tant que chair, loin d'être fermé sur moi-même je suis fondamentalement ouvert au monde, constitué par lui. Comme l'écrit Butler, être impliqué dans l'autre avant même mon commencement suggère que le sujet, en tant que chair, est avant tout un être intersubjectif<sup>24</sup>.

La solution amenée par Butler éclaire également un autre aspect de la critique d'Irigaray. Cette dernière reprochait à Merleau-Ponty de décrire dans son concept de chair la relation entre le fœtus et sa mère, sans toutefois l'avouer ouvertement. Butler reconnaît qu'Irigaray soulève avec perspicacité cette référence cachée au maternel chez Merleau-Ponty. Elle donne toutefois un autre sens à cette première

relation char-nelle. L'image de la gestation rappelle pour elle que dès l'origine, chaque être humain est effectivement constitué (dans sa chair même) par autrui. Cette priorité de l'intersubjectivité et de la dépendance à autrui sur la séparation et la distance contredit la notion d'altérité radicale et essentielle défendue par Irigaray. Dans la relation à l'autre, la coexistence *précède* la rencontre ; ainsi la mère porte en elle son bébé pendant des mois avant de le « rencontrer ».

Butler semble donc parvenir, à travers la critique d'Irigaray, à rétablir la vision de Merleau-Ponty : la chair du monde n'est pas la description d'un solipsisme, mais du corps et du monde comme fondamentalement ouverts l'un à l'autre. La réversibilité n'est plus caractéristique de la fermeture, d'un sujet fonctionnant en vase clos, mais de l'implication du sujet dans ce qui est autre. Quant au sujet, sa subjectivité n'est pas niée, mais se présente comme toujours constituée dans un *rapport*. Affirmant que l'autre est en moi dès l'origine, j'affirme que je ne suis pas exclusivement moi-même, mais aussi cet autre<sup>25</sup>. La limite entre les sujets, tout comme celle entre le sujet et l'objet, est donc effectivement moins claire que ne l'affirme l'ontologie classique. Même dans l'existence quotidienne, on remarque facilement à quel point notre entourage est constitutif de notre identité, de notre corps même. Ann Murphy remarque par exemple que nos corps sont hantés par nos interactions<sup>26</sup>. Les autres nous constituent si profondément, écrit-elle, que la perte d'un être cher est vécue comme celle d'un membre : ne dit-on pas perdre un membre de sa famille, comme si notre famille prolongeait notre corps<sup>27</sup> ?

### *3.L'ontologie merleau-pontienne comme éthique*

Dans ce contexte, la véritable question éthique n'est pas celle d'Irigaray, « Qui es-tu ? », mais plutôt celle posée par Butler : comment traiter un autre qui n'est jamais tout à fait autre, un autre dont dépend ma propre individualité<sup>28</sup> ? L'ontologie même de Merleau-Ponty semble donner un début de réponse à cette question : reconnaître qu'autrui ne m'est jamais complètement étranger, mais qu'au contraire nous dépendons l'un de l'autre, c'est déjà un grand

pas, qui nous éloigne de bien des formes de violence ; celle, par exemple, que l'on exerce contre la nature.

En effet, si l'ontologie relationnelle élaborée par Merleau-Ponty peut au départ sembler laisser peu de place à l'altérité, Butler nous montre qu'elle nous force plutôt à penser *autrement* l'altérité, soit sur le mode de la codépendance. Comme l'écrit la philosophe, réaliser son appartenance à un monde de chair, c'est réaliser qu'on ne peut désavouer ce monde sans se désavouer soi-même. Elle souligne le contraste frappant entre l'éthique issue d'une telle ontologie et l'individualisme dérivé du cartésianisme et de la tradition politique libérale<sup>29</sup>.

En effet, c'est la notion de la conscience comme souveraine et détachée de ce qui l'entoure, qui est à l'origine du modèle de domination de l'être humain sur d'autres êtres humains, sur les animaux non humains et sur la nature. Autrui lui-même apparaît comme une chose dans l'ontologie héritée de Descartes, puisque c'est son corps que je perçois (non sa conscience, qui m'est toujours cachée), ce corps qui *est un objet*. Dans la vision qu'esquisse la pensée ontologique de Merleau-Ponty, le mensonge sur lequel repose tout le cartésianisme est révélé. C'est un mensonge tout simple, auquel on ne songe guère tant il nous est familier ; à savoir que *le corps est un objet*.

En reléguant le corps au rang des objets, on nie la dépendance de l'esprit au corps. Ce déni de la codépendance se reflète dans la forme que prennent les rapports de domination dans le monde, rapports où celui qui domine prétend se poser comme l'*essentiel* tandis que son autre ne serait qu'*inessentiel*. De l'esprit au corps, de l'homme à la femme, de l'être humain à la nature, le rapport de codépendance, de coexistence est nié. Merleau-Ponty ne nous rappelle donc pas en vain que le corps n'est pas objet, mais *chair* - indivisiblement corps et esprit - que le monde entier est chair, c'est-à-dire union et coexistence de sentir et de senti, de visible et d'invisible. Car la relation éthique au sein d'un tel monde semble reposer essentiellement sur la reconnaissance de ce que nie le rapport de domination : notre dépendance à l'autre.



### Conclusion

La façon dont Merleau-Ponty évoque le rapport à autrui dans « L'entrelacs, le chiasme » sur le mode de l'unité, plus fondamentale que l'apparent morcellement entre les consciences, semble à première vue poser un problème éthique. Mais notre cheminement à travers la pensée de Merleau-Ponty, d'Irigaray et de Butler révèle plutôt toute la portée éthique et même écologique de cette conception de l'Être, qui nous force à repenser notre conception même de l'autre comme distinct de nous. La lecture que fait Butler de l'ontologie merleau-pontienne, et surtout sa prise en compte du rapport d'entrelacement entre le texte et sa critique par Irigaray, met à l'avant-plan les notions de codépendance et de coexistence. Plutôt qu'une altérité radicale, c'est une altérité relative que pense Butler avec Merleau-Ponty, révélant que ce qu'il nous faut reconnaître pour éviter la violence, c'est moins la *différence* d'autrui que la relation étroite qui nous fait dépendre l'un de l'autre. À une époque qui nous confronte aux conséquences d'une vision cartésienne de la nature, et où il est urgent de repenser notre rapport à notre environnement, cette notion de coexistence semble plus pertinente que jamais.

En ramenant à l'avant-plan l'idée de coexistence comme *mode d'existence*, Butler ne trahit pas la pensée de Merleau-Ponty. Au contraire, elle accomplit cette pensée, en l'amenant dans un domaine où le philosophe s'est peu aventuré, celui de l'éthique. L'idée de coexistence, qu'il nomme « comprésence » dans « Le philosophe et son ombre », est fondamentale dans toute la pensée de Merleau-Ponty. Cette comprésence de moi, d'autrui et du monde, Merleau-Ponty la pense en phénoménologue, à partir de l'expérience de la perception. Il remarque ainsi que dans l'expérience, autrui m'apparaît comme corps ; mais il redonne sa dignité à cette chair, car elle a préséance de fait sur la conscience. En tant que chair, autrui est au moins aussi originaire en moi que ma conscience, et plus que ma pensée ; et ce qui nous précède ontologiquement tous les deux c'est le monde de chair sur lequel nous sommes ouverts dès que nous existons : « la constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle<sup>30</sup> ». Autrui n'est pas pour moi une conscience étrangère, c'est un être qui a le

même pouvoir singulier que moi-même, d'être sensible aux deux sens du terme, doublement sensible. Ainsi, le point de départ du monde dans l'ontologie de Merleau-Ponty, ce n'est pas la conscience, mais ce point de jonction « de la nature, du corps, de l'âme et de la conscience philosophique<sup>31</sup> » qu'est le Sensible : « il est l'Être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai<sup>32</sup> ». Contre un monde mort vis-à-vis du sujet, Merleau-Ponty nous invite donc à penser un monde intégralement vivant, mais jamais intégralement accessible à la conscience, un monde *dont* nous sommes.

- 
1. Maurice Merleau-Ponty, « *L'entrelacs, le chiasme* », dans *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2016, p. 177.
  2. *Ibid.*
  3. *Ibid.*, p. 181.
  4. *Ibid.*, p. 176.
  5. *Ibid.*, p. 177.
  6. *Ibid.*, p. 174.
  7. *Ibid.*, p. 177.
  8. *Ibid.*, p. 176.
  9. *Id.*, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1967, p. 71.
  10. Maurice Merleau-Ponty, « *L'entrelacs, le chiasme* », *op. cit.*, p. 175.
  11. *Ibid.*, p. 192.
  12. Par exemple : « Vivre simplement pour que d'autres puissent simplement vivre. » (Gandhi)
  13. *Ibid.*, p. 181.
  14. *Ibid.*, p. 187.
  15. *Id.*, « Préface », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 30.
  16. *Ibid.*, p. 188. La notion d'expression est centrale dans *Le visible et l'invisible*. Merleau-Ponty considère en effet que, loin d'être simplement plaqué sur l'Être, le langage est une ouverture sur le monde, un témoin de l'Être. Le langage fait ainsi suite à la perception et à la pensée qui sont d'autres modalités d'ouverture sur le monde par lesquelles l'Être s'exprime à travers nous. Le monde muet n'est donc pas ce qui s'oppose au langage mais bien ce qui l'appelle ; la parole répond aux voix du silence qui réclament l'expression.
  17. *Id.*, « Le philosophe et son ombre », dans *Signes, op. cit.*, p. 275.

18. Maurice Merleau-Ponty, « L'entrelacs, le chiasme », *op. cit.*, p. 185.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 200.
21. *Id.*, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes, op. cit.*, p. 109. En effet, toute individualité, et aussi toute différence culturelle, est pour Merleau-Ponty secondaire par rapport au fond commun que consti-tue notre implication première dans le sensible. Et c'est toujours en partie cet enchevêtrement dans le monde qu'exprime l'art, peu importe par ailleurs la culture ou l'époque.
22. Dorothea Olkowski, « Introduction : The Situated Subject », dans Dorothea Olkowski et Gail Weiss [dir.], *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2006, p. 12.
23. « a constitutive intertwinement, a differentiation in proximity » : Judith Butler, « Sexual difference as a question of ethics : alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty », dans *Chiasmi*, n° 10, p. 339.
24. « [t]o be implicated elsewhere from the start suggests that the subject, as flesh, is primarily an intersubjective being », dans *Ibid.*, p. 345.
25. « to argue that the other is originally in me is not to reduce that other to the self but to insist that this self, even as interiority, is somewhat obscured by the irruption of the other » Ann Murphy, « Rethinking the Ethical : an introduction to Judith Butler's Sexual difference as a question of ethics : alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty », dans *Chiasmi*, n° 10, p. 324.
26. « our bodies are haunted by the rythm that mark our lives with others », *Id.*, « Language in the Flesh : The Disturbance of Discourse in Merleau-Ponty, Levinas and Irigaray », dans Dorothea Olkowski et Gail Weiss [dir.], *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 260.
27. *Ibid.*, p. 259.
28. « How to treat the Other well when the Other is never fully Other, when one's own separateness is a function of one's dependency on the Other » : Judith Butler, *op. cit.*, p. 340.
29. « stands in stark contrast [...] to the various forms of atomistic individualism derived from Cartesian and liberal political traditions », *Ibid.*, p. 345.
30. Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », dans *Signes, op cit.*, p. 284
31. *Ibid.*, p. 289.
32. *Ibid.*, p. 278.





# Typologie du discours politique : l'apport de la tradition rhétorique

MAXIME HUOT-COUTURE, *Université du Québec à Montréal*

**RÉSUMÉ** : La notion républicaine de gouvernement par la discussion a été revisitée par deux courants majeurs de la philosophie politique contemporaine. D'une part, les théories de la démocratie délibérative redéfinissent cette notion à partir d'un modèle « conversationnel » de délibération politique, supposé plus démocratique. En réponse à l'influence croissante de cette approche, un second modèle a été élaboré, dit « oratoire », car inspiré de la rhétorique classique. Le présent article vise à montrer que ce débat peut être compris et adéquatement résolu à l'intérieur du modèle oratoire lui-même, contribuant ainsi à une redécouverte de la tradition rhétorique, encore trop souvent négligée en philosophie. On y verra l'importance pour toute théorie de la délibération politique d'une distinction entre différentes situations discursives et d'une philosophie pratique de la « prudence ».

## *Introduction*

Le gouvernement par la discussion est une dimension fondamentale de la démocratie représentative moderne. Par une procédure rationalisée, l'objectif est de « laisser la parole » à une pluralité d'avis divergents sur une même question d'intérêt général. À l'époque contemporaine, cet idéal a été toutefois mis à mal par deux critiques principales, que nous ne pouvons que mentionner ici. D'abord, la critique marxiste a voulu délégitimer les institutions représentatives en les associant à une verticalité d'origine théocratique, de surcroît dissimulée, ainsi qu'à une rationalité bourgeoise aliénant la capacité politique du peuple (notamment par la « chimère » des droits de l'homme). Ensuite, la rationalisation techno-économique contemporaine des rapports sociaux a renié

la rationalité universaliste des Lumières pour favoriser la libre coordination des biens et des opinions sur le marché, à travers ce qu'il est maintenant convenu de nommer la « raison instrumentale ». Or, à la suite de l'échec politique et idéologique des différents marxismes, et devant la montée en puissance d'un néolibéralisme technocratique au cours de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle, de nombreux penseurs ont voulu renouveler l'idée d'un gouvernement par la discussion, si bien que l'on a pu parler d'un véritable « tournant délibératif » dans la théorie politique des dernières décennies. On peut distinguer, au sein de ce tournant, deux modèles théoriques dominants : le « modèle conversationnel » et le « modèle oratoire »<sup>1</sup>.

Le modèle conversationnel, propre à une approche d'inspiration kantienne que l'on a nommée « démocratie délibérative », considère que la légitimité politique dérive du consensus populaire, construit à partir de normes substantielles ou procédurales prédéfinies. Bien que les définitions du consensus et de « l'éthique de la discussion » nécessaires à un débat rationnel varient selon les penseurs, elles s'inspirent toutes des conversations extra-institutionnelles de l'espace public : associations intermédiaires, presse écrite, lieux de rencontres citoyennes informelles, etc. Ce type de conversation, privée ou semi-privée, posséderait des caractéristiques « démocratiques » pouvant inspirer la délibération politique : elle est égalitaire, libre, relativement spontanée et implique à la fois une certaine réciprocité et une impersonnalité. Les conversations présentes aux périphéries de l'espace public, c'est-à-dire hors des institutions du pouvoir politique et économique, seraient dénuées d'intérêts immédiats et donc de stratégies rhétoriques permettant à une des parties en présence « d'user » de son interlocuteur simplement dans le but d'arriver à ses fins propres<sup>2</sup>. La justification empirique du modèle de la conversation provient notamment de la conceptualisation de ce qu'on a appelé « l'espace public bourgeois » du 18<sup>e</sup> siècle, en Europe et aux États-Unis, où la privatisation du jugement et de l'institution familiale ont permis un dialogue permanent aux périphéries de la sphère publique, libérant ainsi un potentiel critique envers les institutions dominantes<sup>3</sup>.

Le modèle oratoire, pour sa part, s'inspire de la tradition rhétorique en philosophie et en science politique, où le discours public est théorisé en fonction des différentes institutions politiques. Gouvernement et art oratoire sont alors étroitement associés, de même que délibération et décision. Dans ce modèle, la rhétorique est nécessaire afin de persuader la communauté politique ou certaines de ses parties à accepter des mesures concrètes pour le bien commun et éventuellement à agir en fonction d'elles. En ce sens, la rhétorique peut être associée à la perspective républicaine du « gouvernement par la discussion », où la parole est un moyen de gouverner sans dominer<sup>4</sup>. L'approche rhétorique en philosophie politique contemporaine insiste toutefois moins sur l'art (technique) de persuader que sur la constitution rhétorique de la raison commune. Autrement dit, les différentes finalités présentes au sein d'une communauté politique ne sont pas seulement *poursuivies* de façon rhétorique, mais sont également constituées rhétoriquement. Tout discours politique se situe au sein d'un médium rhétorique, c'est-à-dire un ensemble d'opinions, d'habitudes et d'affects. La raison ou le discours (logos) rhétorique n'implique pas dès lors l'action de persuader seulement, mais aussi celle de se laisser persuader<sup>5</sup>.

Le présent article vise à présenter et à expliquer l'apport du modèle oratoire ainsi que sa critique envers le modèle conversationnel, dans le contexte d'un intérêt croissant pour la rhétorique dans le champ de la philosophie politique<sup>6</sup>. Au-delà de l'objectif proprement normatif, qui vise à identifier les formes de délibération publique les plus adéquates à la réalité sociale des démocraties contemporaines nous voulons également, d'un point de vue épistémologique, contribuer au mouvement de recouvrement de cette tradition rhétorique en philosophie sociale et politique. Nous examinerons dans un premier temps le type de discours qu'est la délibération, ainsi que ses manifestations dans un régime démocratique. La deuxième section portera sur les principes de l'approche rhétorique, que nous préciserons en proposant une typologie originale du discours, plus précisément du discours dialogique, c'est-à-dire un discours impliquant des *interlocuteurs*. Nous verrons finalement comment la tradition rhétorique s'inscrit dans une philosophie pratique de la



« prudence », et ce, notamment par le concept de *décorum*. Nous soutiendrons que la tension entre les deux modèles de délibération peut être résolue par l'approche rhétorique elle-même, c'est-à-dire en prenant en compte l'apport des différentes situations discursives qui existent dans la sphère publique.

### *1. Délibération politique et rhétorique : les artifices de la démocratie*

La notion de délibération possède aujourd'hui une extension très large, ce qui en occulte les exigences pratiques. À travers une analyse de ces exigences, soit la décision, l'écoute et la responsabilité, cette première partie détaillera la nécessité pour la parole politique de *se mettre en scène* selon un schéma général que l'on retrouve spécialement dans le régime démocratique.

#### *1.1. Parole et décision*

La définition de la délibération est bien sûr partie intégrante des controverses entourant son exercice dans nos régimes démocratiques. Cela est notamment dû aux différents objectifs que l'on y associe. Alors que certains voient dans la délibération une pratique discursive principalement critique, d'autres la considèrent comme un prélude à la décision et à l'action. Par exemple, Bernard Manin définit la délibération politique comme un « processus au cours duquel les membres de la collectivité communiquent entre eux avant de parvenir à une décision » et dont l'objectif est de convaincre « en vertu de la seule validité intrinsèque des propositions » et non de récompenses ou de menaces<sup>7</sup>. Plus généralement, pour Philippe Urfalino, « l'exigence normative » propre à la délibération « est que tous les participants n'aient pas déjà leur volonté complètement déterminée et fixée et que, partant, les discours échangés soient susceptibles de contribuer à la formation de la détermination de certaines de ces volontés<sup>8</sup> ».

La spécificité d'une délibération *politique* est qu'elle oriente l'action d'une multitude d'agents, les citoyens, et non pas seulement d'un individu. Pour cette raison, la délibération politique ne peut se réduire à un objectif d'exactitude, à sa dimension « épistémique »

(la *bonne* décision), mais comporte également une dimension éthique, qui prend en compte la liberté des agents que telle ou telle décision vise à contraindre. En effet, si la délibération recherche les moyens d'atteindre une fin, elle est aussi en elle-même un moyen d'ordonner la vie politique<sup>9</sup>, comme l'est par exemple l'agrégation des préférences par le vote. Dans un régime démocratique, le pouvoir de décision est dévolu à tous les citoyens. Pour ce faire, tous les citoyens doivent avoir accès à la parole publique, c'est-à-dire à la possibilité d'exprimer leurs préférences et opinions ainsi que d'entendre celles des autres.

La parole démocratique, si l'on peut dire, possède ainsi une plus grande teneur politique. D'une part, le nombre élevé de citoyens dont, par définition, l'opinion compte, provoque une plus grande diversité de points de vue qui, en même temps, doivent être publicisés et accessibles à tous. D'autre part, la conversation ordinaire, dans un contexte démocratique, possède bel et bien une teneur politique et délibérative importante. Comme le souligne Bruno Bernardi : « dans l'horizon démocratique, le pouvoir de décision dont chaque citoyen est détenteur devrait faire que la simple discussion elle-même prenne les caractères de la délibération politique. [...] Que les simples discussions prennent, ou non, ce caractère de discussion politique est un indice assez sûr de la vitalité plus ou moins grande la démocratie<sup>10</sup> ». Comme nous le verrons, cette « simple discussion », bien qu'importante, n'est cependant pas, pace le modèle conversationnel, l'élément essentiel de la délibération politique. Elle est un même un élément spécifique d'un genre de discours (la conversation) où la délibération proprement dite est absente (voir plus bas, section 2, pour une classification complète).

Dans un régime de gouvernance délibérative, les institutions fondamentales de l'État ordonnent l'action politique selon deux couples de contraires : d'une part, ceux qui parlent et ceux qui écoutent et, d'autre part, ceux qui décident et ceux qui ne décident pas. La distribution des pouvoirs et des fonctions se fait selon une combinaison de ces quatre termes. Par exemple, un citoyen peut n'avoir aucune part à la décision, mais avoir tout de même le droit de proposer (et donc de parler). C'est le cas lors des consultations

publiques ou des pétitions présentées au Parlement. D'autre part, un citoyen peut avoir un certain pouvoir de décider, sans proposer de nouvelles voies de délibération : c'est le cas du citoyen qui vote aux élections générales. Le représentant élu détient pour sa part le privilège de la parole ainsi que le pouvoir de décision. Finalement, le juge possède le pouvoir de décision, mais pas celui de la proposition. Tout arrangement politique des fonctions provoquera dès lors soit une (a)symétrie de pouvoir, soit une (a)symétrie de parole.

### *1.2. L'asymétrie fondamentale de l'espace politique*

Un régime démocratique est en quelque sorte une tentative d'équilibrer l'asymétrie de pouvoir. Toutefois, l'asymétrie de parole est en elle-même très difficile à éliminer, et ce, pour deux raisons. D'abord, le nombre de citoyens dans un régime démocratique étant habituellement considérable, il est quasiment impossible que tous puissent se prononcer directement dans un forum décisionnel. Ensuite, tous ne peuvent assumer, selon leur situation publique et privée, la responsabilité qui est associée à la prise de parole. Prenons pour exemple la cité d'Athènes à l'âge classique (479 à 338 av. J.-C.). Bien que tous les citoyens disposaient du droit de parole à l'Assemblée (le droit d'*isegoria*), peu en faisaient usage, l'habitude étant de laisser la parole à certains rhéteurs plus ou moins notoires<sup>11</sup>. Réunissant plus de 6000 hommes, la délibération à l'Assemblée ne pouvait que se conduire par orateur successif et donc selon un mode oratoire plus que conversationnel. Cependant, la prise de parole entraînait une plus grande imputabilité pour l'orateur. Son discours pouvait être publiquement jugé indigne ou séditieux et dès lors sanctionné par des mesures sévères<sup>12</sup>.

Aujourd'hui, bien que les assemblées législatives soient représentatives et que les tribunaux ne soient plus « populaires », les démocraties libérales contemporaines reproduisent ce même schéma discursif rhétorique, où la parole du politicien est proéminente et s'adresse à une audience ou un « public ». Dans la « démocratie du public », le grand nombre des citoyens est plus passif qu'actif, n'ayant souvent ni la possibilité ni la volonté de participer activement à l'élaboration de l'agenda politique ou des politiques publiques qui

s'en suivent<sup>13</sup>. Cela dit, la parole se multiplie au sein de l'espace public des démocraties contemporaines, notamment par les réseaux sociaux, les technologies de la communication et les consultations ou sondages de tous genres. Avec ce que l'on nomme la « démocratie participative », on a cherché à transposer ce phénomène au sein de processus délibératifs formels ou semi-formels. Bien qu'il ne faille pas confondre démocratie participative et théorie de la démocratie délibérative, cette dernière incorpore tout de même une dimension participative : les citoyens sont des participants actifs à la discussion par l'expression de leurs préférences et l'exposition des raisons qui les soutiennent.

L'approche rhétorique de la délibération ne partage pas cette insistance sur l'échange audible et effectif de paroles (opinions, suggestions, invectives, etc.). Elle met plutôt de l'avant l'importance du jugement par l'intermédiaire de *l'écoute*. Si quelques orateurs ont l'occasion de prendre la parole et que celle-ci s'avère avoir un poids politique particulier, alors la délibération se fait aussi par un dialogue interne chez l'auditeur, qui jugera les propos de l'orateur, voire l'orateur lui-même et la confiance qu'il peut avoir en lui<sup>14</sup>. Cette délibération interne devant certains discours ou devant la présentation de certains faits peut même être plus déterminante pour la formation de l'opinion que la discussion<sup>15</sup>. Bien sûr, la dimension politique de l'écoute peut et doit être intégrée par plusieurs acteurs et de plusieurs façons. Les autorités écoutent fréquemment la population afin de concevoir différentes politiques publiques, ce qui est fondamental pour la construction démocratique-libérale de la socialité<sup>16</sup>. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, cette écoute « consultative » n'a pas les mêmes implications éthiques que celle qui est située dans un contexte délibératif institutionnel. Notons simplement pour l'instant que dans un régime de séparation ou de distinction des pouvoirs, différentes institutions ou différents groupes sont justement forcés de s'écouter mutuellement plutôt que, par exemple, de négocier.

### *1.3. « Prendre » la parole : responsabilité et imputabilité*

Une solution à cette asymétrie de parole et de pouvoir, qui est celle de la théorie de la démocratie délibérative, est de différencier radicalement les types de discours et de séparer la parole critique de la société civile de la parole rhétorique ou « stratégique » du gouvernement<sup>17</sup>. L'erreur est ici de ne pas reconnaître toute l'importance des faits et de l'information pour la délibération. Certains penseurs de la rhétorique vont même jusqu'à affirmer que la délibération n'est pas d'abord une affaire d'opinions ou d'argumentation, mais de présentation et d'interprétation des faits<sup>18</sup>. Alors que les opinions elles-mêmes prennent du temps à changer, les faits orientent la volonté vers des actions particulières en fonction de certaines circonstances. De plus, dans un régime politique, la distribution de la parole se fait la plupart du temps en fonction de la connaissance et de la possession des faits, qui sont habituellement des corollaires de la fonction politique. Si les ministres du gouvernement ont davantage de temps de parole, en chambre d'Assemblée comme dans l'espace public, c'est qu'ils ont non seulement à leur disposition des faits qui sont cruciaux à la décision politique, mais peuvent même en produire de nouveaux par leur capacité à agir et à transformer la communauté politique. C'est notamment pourquoi la tradition rhétorique a toujours associé étroitement l'orateur et le gouvernant<sup>19</sup>.

Cette asymétrie de parole n'implique pas nécessairement un pouvoir politique arbitraire. Les institutions démocratiques permettent de rendre imputable celui qui gouverne, et donc celui qui parle. Cette imputabilité n'est toutefois pas disponible pour les « discussions critiques » spontanées de la sphère publique. Comme le souligne avec justesse Michael Shudson, « l'accent mis sur la spontanéité détourne l'attention des artifices nécessaires à la démocratie - à vrai dire, il détourne l'attention du fait que la démocratie est un artifice<sup>20</sup> ». En fait, sans les artifices de la démocratie - les institutions - la conversation politique peut devenir hautement inégalitaire, dominée par les élites articulées et charismatiques. Toutefois, au sein des institutions démocratiques, un orateur qui prend la parole se livre au jugement des citoyens et de ses pairs et accepte donc la responsabilité qui en découle. Qui oserait

converser « politiquement » au quotidien si une telle responsabilité accompagnait chacune de ses paroles ? L'asymétrie entre l'orateur et le citoyen quant à la prise de parole est donc davantage une condition de la légitimité politique qu'une manifestation de pouvoir et de manipulation.

La délibération n'est pas libre des exigences pratiques du « monde vécu » (pour reprendre un terme d'Habermas) et des contraintes pragmatiques de l'organisation politique, telle que l'asymétrie du pouvoir. Or, loin d'affecter la légitimité de la parole qui s'exprime dans les institutions, ces contraintes peuvent au contraire lui en conférer davantage. La rhétorique est cette mise en scène du pouvoir où on garantit à la parole gouvernante d'être écoutée et d'avoir une puissance d'action suffisante, mais où en contrepartie cette parole est liée à un public présent et prêt à juger de première main les propos de l'orateur. Au-delà de la question de la légitimité, il faut pourtant encore se demander si ces contraintes n'affectent pas la rationalité de la délibération et si une source extérieure à l'espace proprement politique n'est pas nécessaire pour garantir au discours non pas une puissance effective, mais une plus grande teneur de vérité. Il nous faut dès lors examiner quelle est et quelle devrait être la relation entre des modes de discours différents, plus ou moins éloignés du pouvoir politique.

## *2. Rhétorique et espace public : lieux et modes du discours*

### *2.1. Le défini et l'indéfini : distinction entre rhétorique et conversation*

Quelle est alors précisément la distinction entre conversation politique et rhétorique politique ? La tradition rhétorique elle-même l'a bien exposé en se penchant sur la finalité respective de ces modes discursifs. Cicéron écrit par exemple que la conversation (*sermo*) se tient « dans les petits comités, les discussions philosophiques, les rencontres amicales ». La conversation vise donc davantage le loisir et l'échange d'informations que l'action. L'orateur, pour sa part, cherche par « la force de son expression » à persuader des audiences officielles comme les tribunaux et les assemblées pour les convaincre de prendre telle ou telle décision, d'emprunter tel ou tel

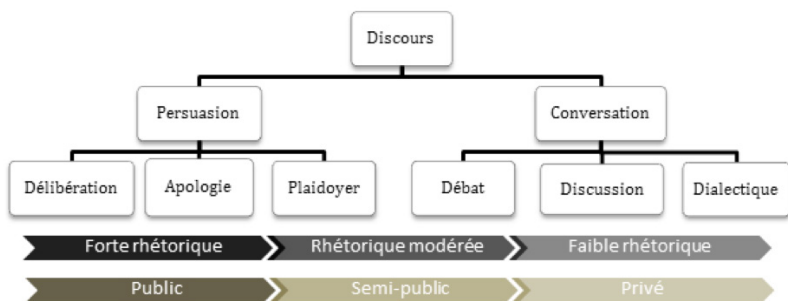
cours d'action . Les théories de la démocratie délibérative renversent donc la perspective rhétorique en faisant de la conversation le modèle de la délibération politique et non plus de la discussion privée entre amis ou « en société ». La conversation est une situation discursive que l'on retrouve particulièrement dans le privé et qui n'a donc qu'un impact politique indirect et de surcroît non imputable.

Le point crucial de distinction est donc la perspective de décision et d'action collectives. Avec ce critère, nous pouvons départager les situations non délibératives des situations délibératives et rendre compte de l'intention et de l'identité des interlocuteurs ainsi que reconnaître la diversité des moyens délibératifs. Cette distinction en recoupe une autre, importante dans la théorie rhétorique, entre questions définies et questions indéfinies<sup>22</sup>. Les premières concernent des faits, des personnes et des actions à accomplir, alors que les secondes traitent des causes générales. Lorsqu'il s'agit par exemple de savoir si telle guerre passée ou à venir est juste, alors la question est définie. À l'inverse, se demander ce qu'est une guerre juste en général constitue une question indéfinie. Les deux types de questions induisent alors un mouvement contraire, vers le plus particulier d'une part, vers le plus général d'autre part. Ainsi, dans une situation délibérative, l'on devra traiter de questions définies afin de pouvoir agir. La simple conversation, pour sa part, tend naturellement vers des questions indéfinies et donc suspend en quelque sorte la vie pratique.

Nous pouvons en conclure ceci : différents contextes causent des modes de discours possédant des finalités différentes.

## *2.2. Typologie des discours politiques*

Nous avons construit le tableau suivant afin de résumer, d'élargir et de préciser les distinctions pouvant être faites suivant la tradition rhétorique.



Le concept de « discours » renvoie ici plus à la parole qu'à la raison (*logos, ratio*), bien que les deux ne soient pas séparables. Il fait aussi plus spécifiquement référence au dialogue, pris dans le sens d'un partage de paroles (*dia-logos*). Deux types de discours sont ici exclus, puisqu'ils présentent un caractère plus monologique que dialogique : la négociation et la science. Dans le premier cas, la parole ne vise pas à former l'opinion de l'interlocuteur ou a *contrario* d'examiner pour soi-même ce qu'il affirme ; il n'y a aucune « entreprise commune d'interprétation<sup>23</sup> », mais plutôt la visée d'un compromis à partir de positions isolées, où l'une d'entre elles peut s'imposer par une forme de violence (menaces). Pour sa part, la science présente la possibilité d'un résultat même en l'absence d'un échange de parole. Bien qu'elle s'insère évidemment dans une entreprise partagée de recherche de la vérité, son essence réside dans le raisonnement individuel.

Deux axes viennent déterminer les manifestations du discours : le niveau rhétorique et le niveau de publicité. Si l'emploi de la rhétorique est nécessaire, c'est afin de s'adapter à une situation pratique et de pouvoir la transformer. Le recours au *pathos*, aux émotions ainsi que le recours à l'*ethos*, c'est-à-dire les dispositions de l'orateur et de l'audience, seront alors des moyens de « faire voir » les conclusions menant à l'action sans le travail plus long et plus ardu de l'argumentation et de la démonstration. Ensuite, la publicité du discours se mesure selon le nombre de personnes qui y sont engagées directement ou indirectement. Le type de discours qui fait principalement l'objet de la présente étude est la délibération, situé



à l'extrême gauche du spectre, sous l'espèce de la persuasion, ou discours oratoire. On pourrait rétorquer que le discours oratoire ne suscite pas non plus un dialogue. Or la persuasion oratoire possède bien une teneur dialogique, bien que moins explicite. Il est destiné à un public et vise à provoquer un mouvement de réflexion, pour révéler une dimension d'un problème ou pour motiver à entreprendre directement une action. Comme nous l'avons vu, ce type de discours provoque chez l'auditeur un dialogue *interne*, une confrontation de raisons et d'émotions, qui peuvent servir la délibération de façon substantielle.

Nous retrouvons ensuite, plus à droite, les deux autres types de discours rhétorique : l'apologie veut persuader de la beauté ou du sublime et le plaidoyer de l'innocence ou de la culpabilité<sup>24</sup>. Le discours délibératif concerne le futur, l'apologie le présent et le plaidoyer se penche sur les faits passés. Les trois émanent d'un contexte pratique particulier où de nouvelles voies d'action, de nouvelles informations ou de nouvelles personnalités provoquent l'incertitude et la réflexion.

L'autre espèce du discours, la conversation, a, comme nous l'avons dit, des implications rhétoriques et politiques moins grandes. L'échange explicite et soutenu de paroles, c'est-à-dire la réciprocité du discours, est la différence spécifique de la conversation. Nous distinguons ici les modes du débat, de la discussion et de la dialectique. Le premier concerne habituellement un enjeu spécifique, demande une certaine organisation et un certain niveau d'encadrement et s'adresse à un public plus ou moins large (*p. ex.* débat des chefs, tables rondes). Le second est plus spontané, traite d'un sujet ou d'un problème plus général et implique un nombre moins élevé de personnes (*p. ex.* rencontres entre amis, consultations, groupes de soutien). Finalement, la dialectique vise à clarifier des propositions rationnelles selon des procédés logiques et demande ainsi un petit nombre d'interlocuteurs, un maximum de temps et un certain niveau de connaissance technique et scientifique (*p. ex.* séminaires de recherche).

On remarquera que le tableau ne sépare pas strictement rhétorique et conversation. En effet, l'échange des paroles et des idées est

toujours soumis à des circonstances de lieu, de temps et d'identité des interlocuteurs, c'est-à-dire à un *décorum*, mesuré ici selon un rapport entre les dimensions de publicité et de rhétoricité du discours. C'est ainsi que l'argumentation « pure » ne peut se manifester que dans certaines situations spécifiques et contrôlées, telles que celles qui ont été associées au discours dialectique. En général, toutefois, les différents types de discours entretiennent de nombreux rapports entre eux. La discussion peut contribuer à la persuasion et donc à la délibération (la réciproque valant également). Cela est même vrai des deux extrêmes, la délibération et la dialectique, comme l'affirme la tradition rhétorique : « L'orateur parfait [...] doit aussi s'approprier la dialectique, proche voisine de l'éloquence. Bien qu'un discours ne soit pas une controverse et qu'il y ait une différence entre parler et débattre, il s'agit dans les deux cas de savoir développer une idée<sup>25</sup> ». C'est aussi la position d'Aristote qui distingue, au sein de la catégorie du « problème dialectique » (une question qui porte sur le probable), un problème sur les choses « à choisir et à éviter » d'un autre qui est « en vue de la connaissance pure<sup>26</sup> ». Lorsque le premier est traité dans une situation pratique spécifique, le discours en sera un de rhétorique délibérative, car il s'agira de persuader et non seulement de clarifier ce qui semble être le bon ou le mauvais, le vrai ou le faux en soi. Tout comme Cicéron, Aristote considère qu'une démarche dialectique peut venir appuyer la délibération en lui fournissant une connaissance plus abstraite, « comme un adjuvant à la solution de quelque autre problème de ce genre [choisir et éviter]<sup>27</sup> ».

Il reste à se demander comment une délibération politique formelle peut intégrer cet élément dialectique, cet aspect conversationnel du discours. Il faut d'abord noter que ces distinctions propres à l'art rhétorique ont été développées en rapport avec les institutions politiques connues de ses théoriciens. En effet, c'est en fonction des institutions de la cité d'Athènes qu'Aristote théorise les trois types de rhétorique : la rhétorique judiciaire pour les tribunaux populaires, la rhétorique épideictique lors des célébrations et des rassemblements extraordinaires et la rhétorique délibérative plus propre à l'Assemblée des citoyens et autres instances représentant l'ensemble de la cité. Différentes possibilités de discours s'offrent à

différentes institutions. Nous ne plongerons pas ici dans les détails institutionnels des démocraties contemporaines, mais nous pouvons toutefois terminer en explicitant le concept de décorum, qui au fondement de ce rapport discours-institution et qui est d'une grande utilité pour penser l'apport rhétorique à une bonne délibération politique.

### *3. Le décorum : cadre éthique et politique de la délibération et du discours*

Le décorum est l'élément qui encadre la délibération d'une dimension éthique, qui touche l'exercice du pouvoir comme le discours lui-même. Il est l'ensemble des éléments de circonstances, de lieux, de temps, des personnes impliquées, propre à une situation politique en général et à une institution en particulier. Le décorum est donc d'abord une réalité matérielle, qui différencie substantiellement des situations de discours, telles que les forums publics, les débats de campagne électorale ou les micro-institutions de l'espace public (cafés, associations, etc.). Ces environnements déterminent le type de question, définie ou indéfinie, qui sera traitée. Ils conditionnent aussi le nombre d'interlocuteurs pouvant se rassembler pour discourir. En ce sens, le décorum est intimement lié à la publicité du discours et donc au poids politique qui lui est associé. Par exemple, la parole d'un membre du gouvernement n'aura pas les mêmes conséquences si elle est proférée dans une rencontre informelle et privée ou alors au moment de l'étude d'un projet de loi.

Nous nous rapprochons ici de la dimension éthique du décorum. En effet, les diverses circonstances d'un discours créent nécessairement chez l'orateur comme chez l'audience certains sentiments, ou dispositions éthiques. Ces sentiments, partagés ou non, influencent l'orientation, le style, le propos et l'impact du discours. Parmi les principales « émotions délibératives », nous pouvons mentionner la honte, la crainte, la colère, l'indignation, la pitié, et même l'envie<sup>28</sup>. Bien sûr, ces émotions peuvent avoir un effet « pathologique », c'est-à-dire servir simplement à motiver à agir ou à ne pas agir. Mais elles contribuent aussi à la dimension épistémique de la délibération, c'est-

à-dire la justesse des décisions, puisqu'elles encadrent et orientent le contenu du discours.

Prenons l'exemple de la honte. Un politicien, devant des pairs qu'il considère comme honorables ou devant l'ensemble du public auquel il est redevable, hésitera à dévoiler des intérêts trop particuliers ou des positions trop extrêmes, par crainte du blâme et par souci de sa propre réputation. Comme l'écrit Aristote, « il s'ensuit nécessairement que l'on a honte, par rapport à l'opinion de ceux que l'on considère. [...] Aussi avons-nous plus de retenue devant ceux qui devront être toujours en notre présence et ceux qui font attention à nos actes, parce que les uns et les autres ont les yeux sur nous<sup>29</sup> ». Et cette retenue peut servir à orienter le débat vers le bien commun plutôt que vers des intérêts particuliers, par un effort d'universalisation des arguments et des affirmations. La honte est ici une motivation à élargir son point de vue, car « on se préoccupe de l'opinion des gens sensés, dans l'idée qu'ils ont un sentiment juste des choses<sup>30</sup> ». Cela est causé par la publicité du discours, et encore plus par la présence concrète de l'audience ou d'interlocuteurs<sup>31</sup>. Ces dispositions institutionnelles et éthiques rendent donc plus probable un discours réfléchi et une décision prudente, au sens classique de *prudencia* (*phronesis*), de sagesse pratique, comme le souligne Gary Remer : « Prudence is linked to decorum, a universal characteristic of classical rhetoric, in which speakers accommodate themselves to circumstances<sup>32</sup> ». Autrement dit, si le discours rhétorique mobilise effectivement les émotions, il n'en demeure pas moins que le *decorum* limite lui-même le recours au pathétique pour la persuasion, dimension pathétique qui pourra être jugée déplacée dans certains contextes formels, alors que souvent très convaincante dans certains contextes privés.

### *Conclusion*

Nous avons voulu montrer, par les considérations précédentes, l'apport d'un bon modèle rhétorique à la délibération politique en vue de la justesse et de la légitimité des décisions collectives. Cette tradition de pensée invite notamment à reconsidérer l'écoute comme une activité primordiale du citoyen, activité facilitée par un *decorum*

adéquat et favorisant un jugement réfléchi sur les gouvernants et leurs discours. De plus, si la persuasion et la rhétorique sont au cœur de la délibération politique, le modèle oratoire n'en exclut pas pour autant, et ne le doit pas, l'apport de la conversation comme un complément au problème pratique que l'on doit trancher par une décision. L'institution oratoire ne doit pas abandonner la sphère publique plus large, où un ensemble de situations discursives distinctes ont un effet sur la formation des opinions citoyennes. Or, si ces deux types de discours peuvent parfois être complémentaires, ils ne sont pas aussi déterminants. Afin d'en comprendre les diverses modalités et potentialités, l'étude de la délibération doit impérativement être replacée dans son contexte institutionnel, matériel et éthique. Sans ce contexte, sans les exigences pratiques qui entourent la prise de parole, la délibération devient purement critique et, oserions-nous dire, elle est par le fait même dépolitisée, puisque la parole n'est alors plus imputable, perdue dans une toile indéfinie de faits épars et d'opinions désintéressées. C'est plutôt en s'incarnant dans un décorum particulier que la parole se contraint et se livre au jugement de tous. Si cette dernière affirmation est vraie, et nous espérons avoir adéquatement indiqué qu'elle l'était, alors la volonté de faire de la démocratie une procédure discursive sans corps, sans émotions et sans visage est destructive de la démocratie elle-même.

- 
1. Sur ce tournant délibératif, cf. John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000. Sur les deux modèles de délibération : Gary Remer, « Two models of deliberation : Oratory and Conversation in Ratifying the Convention » dans *Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n° 1 (2000), p. 39-64 et Bernard Manin, « Comment promouvoir la délibération démocratique » dans *Raisons politiques*, vol. 42, n° 2 (2011), p. 83-113.
  2. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomes 1 et 2, trad. J. M. Ferry, Paris, Fayard, 1987 [1981], *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997 [1992] ; Seyla Benhabib, [dir.], *Democracy and*

- Difference : Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996 ; Amy Gutmann et Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. Cf. aussi Gary Remer, « Political Oratory and Conversation : Cicero versus Deliberative Democracy » dans *Political Theory*, vol. 27 (1999), p. 39-64.
3. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. de Launay, Paris, Payot, 1993 [1962].
  4. Benedetto Fontana, Cary J. Nederman et Gary Remer, « Introduction : Deliberative Democracy and the Rhetorical Turn » dans Benedetto Fontana, Cary J. Nederman et Gary Remer, [dir.], *Talking Democracy. Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2004, p. 5-6.
  5. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 265.
  6. Cf. notamment : Ronald Beiner, *Political Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983 ; Bernard Manin, *Le gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012 [1985] ; Cary J. Nederman, « Rhetoric, Reason, and Republic : Republicanism - Ancient, Medieval, and Modern » dans James Hankins, [dir.], *Renaissance Civic Humanism : Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006 ; Bernard Yack, « Rhetoric and Public Reasoning : An Aristotelian Understanding of Political Deliberation » dans *Political Theory*, vol. 34, n° 4 (2006), p. 417-43.
  7. Bernard Manin, « Comment promouvoir la délibération démocratique », *loc. cit.*, p. 86.
  8. Philippe Urfalino, « La délibération n'est pas une conversation » dans *Négociations*, vol. 2, n° 4 (2005), p. 110.
  9. « At the same time, the wedding of fallible reason with liberty implies that rhetoric is not merely the means by which conflicts are resolved and consensus is produced, but also the way in which political and social reality is presented and represented », Fontana, Benedetto, Nederman Cary J. et Gary Remer, *loc. cit.*, p. 17.
  10. Bruno Bernardi, *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Paris, Vrin, 2003, p. 58.
  11. Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens : Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 108 ; Mogens H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age*

- of Demosthenes*, trad. J. A. Crook, Norman, University of Oklahoma Press, 1999, p. 143-145.
12. Mogens H. Hansen, *op. cit.*, p. 142.
  13. Bernard Manin, *loc. cit.*, p. 279-302.
  14. « Mais, comme la rhétorique a pour objet un jugement [...], il est nécessaire non seulement d'avoir égard au discours et de voir comment il sera démonstratif et fera la conviction, mais encore de se montrer soi-même sous un certain jour [...]. En effet, il importe beaucoup, pour amener la conviction, principalement dans le genre délibératif, mais aussi dans le genre judiciaire, de savoir sous quel jour apparaît l'orateur et dans quelles dispositions les auditeurs supposent qu'il est à leur égard, et, en outre, dans quelles dispositions ils sont eux-mêmes ». Aristote, *La rhétorique*, trad. C -E. Ruelle et P. Vanhemelryck, Paris, Le Livre de Poche, p. 181-182.
  15. Robert E. Goodin et Simon J. Niemeyer, « When Does Deliberation Begin ? Internal Reflection versus Public Discussion in Deliberative Democracy » dans *Political Studies*, vol. 51 (2003), p. 635-641.
  16. John Uhr, « Auditory Democracy : Separation of powers and the locations of listening » dans Benedetto Fontana, Cary J. Nederman et Gary Remer, *op. cit.*, p. 241.
  17. Ce qui se traduit, notamment chez Habermas et Jon Elser, par une antinomie entre l'agir communicationnel (l'argumentation) et l'agir stratégique (la négociation ou la persuasion). Notons qu'Elster dissocie pour sa part négociation et rhétorique, mais n'élabore pas sur cette dernière. Cf. Jon Elster, « Argumenter et négocier dans deux Assemblées constituantes » dans *Revue française de science politique*, vol. 44, n° 2 (1994), p. 201, note 1 et Habermas, Jürgen, *op. cit.*
  18. Par exemple : Aristote, *op. cit.*, p. 86 et *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2004, p. 56 ; Michael S. Kochin, « From Argument to Assertion », *Argumentation*, vol. 23 (2009), p. 392-394. Et pour une approche plus empirique, Robert E. Goodin et Simon J. Niemeyer, *loc. cit.*
  19. Cf. Gary Remer, « The Classical Orator as Political Representative : Cicero and the Modern Concept of representation » dans *The Journal of Politics*, vol. 72, n° 4 (2010), p. 1066-1067.
  20. Michael Schudson, « La conversation n'est pas l'âme de la démocratie », trad. Charles Girard, *Participations*, vol. 2, n° 3 (2012), p. 223.
  21. Marcus Tullius Cicéron, *Les Devoirs*, trad. S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, p. 5 et 149, trad. légèrement modifiée.
  22. Cf. *Les Trois dialogues de l'orateur de Cicéron*.

23. Charles Blattberg, *Patriotic Elaborations*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, p. 215.
24. Aristote, *La rhétorique*, *op. cit.*, p. 93-96.
25. Marcus Tullius Cicéron, *De l'Orateur idéal*, trad. N. Waquet, Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 64.
26. Aristote, *Topiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012, p. 38.
27. *Ibid.*, p. 38. Notons que les distinctions qu'utilisent respectivement Aristote (rhétorique-dialectique) et Cicéron (conversation-persuasion) ne sont pas strictement identiques. Aristote confère une plus grande teneur rationnelle au *pathos* et à l'*ethos*, qui sont inséparables de son analyse des régimes politiques, et oriente son analyse de la conversation vers ses procédés logiques plus que vers ses modalités extérieures, au contraire de Cicéron.
28. Cf. Aristote, *La rhétorique*, *op. cit.*, 1991, p. 218-232.
29. *Ibid.*, p. 212.
30. *Ibid.*, trad. légèrement modifiée. Le commentaire de Larry Arnhart sur ce passage est éclairant : « this remark suggests that the considerations governing men's public appearances are in some sense closer to the truth than the desires that rule men's actions when they are unseen. As members of communities, men approach the truth more closely than they do as individuals. As individuals, ordinary men often allow their judgements to be distorted by their appetites ; but as members of communities, they make judgments that manifest a sense of justice ». *Aristotle on Political Reasoning*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1981, p. 71.
31. Ce qui peut venir mettre en doute le potentiel des « sondages délibératifs » et autres procédures virtuelles de délibération politique.
32. Gary Remer, « The Classical Orator as Political Representative : Cicero and the Modern Concept of representation », *loc. cit.*, p. 1072.
33. Cette recherche a été financée par le Fonds de recherche du Québec - Société et culture, ainsi que par la Fondation Jean-Charles-Bonenfant de l'Assemblée nationale du Québec. Je remercie les évaluateurs anonymes de la revue pour leurs commentaires.







## Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au [www.revuephares.com](http://www.revuephares.com). Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique [revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca) avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.