Francis Wolff
ENS, Paris

TROIS TECHNIQUES DE VÉRITÉ DANS LA GRÈCE CLASSIQUE

Aristote et l'argumentation

« *Dans toute société,* écrit Foucault (1971, p. 10-11), *la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité* ». Il arrive que certaines de ces procédures soient ouvertement instituées, qu'en outre leur efficacité soit consciemment visée et mesurée et leur pouvoir codifié dans des règles : elles deviennent alors de véritables *techniques discursives*, maîtrisables par tous et transmissibles — en droit — à chacun, comme toute autre technique. Par une technique discursive, un certain type de discours précieux se détache de la masse indéfinie des discours possibles et se trouve doté d'une puissance légitime et d'une excellence reconnue. Les règles qu'elle énonce ont pour effet de raréfier le champ des discours socialement beaux ou vrais ou efficaces, de qualifier certains d'entre eux, de les distinguer comme discours admirables ou autorisés.

Le Ve siècle grec est sans doute l'inventeur anonyme de multiples techniques discursives, au nombre desquelles on peut citer l'écriture poétique, la rhétorique, l'argumentation dialectique et la démonstration scientifique. Promus ainsi, par la vertu d'une technique discursive, à la reconnaissance de tous, composés selon des procédures qui en garantissent la valeur insigne, les discours du poète, de l'orateur, du dialecticien ou du mathématicien atteignent à coup sûr le but que ne peuvent atteindre que par hasard les discours ordinaires.

Il revient à Aristote d'avoir fait le point sur un siècle d'histoire de ces « techniques

discursives » et, ce faisant, de les avoir plus ou moins définitivement codifiées. La *Poétique*, la *Rhétorique*, les *Topiques* et les *Analytiques* peuvent en effet être considérées comme le fruit d'un travail d'Aristote en trois temps[1]. D'abord, une recension empirique de tous les discours qui appartiennent à un certain genre et y sont considérés comme des réussites : des tragédies de poètes, des discours d'orateurs à l'Assemblée ou au tribunal, des argumentations de disputeurs se livrant à la joute dialectique, des démonstrations de mathématiciens face à leurs élèves. Ensuite, étude comparée de leur forme et recherche des moyens discursifs permettant d'obtenir à chaque fois au mieux le résultat visé : terreur et pitié du public de la tragédie (*Poét.* 6, 1449 b 27) ; persuasion des citoyens assemblés (*Rhét.* I, 1, 1355 b 10) ; réfutation de la thèse de l'interlocuteur ou défense de sa propre thèse dans une joute (*Top.* I, 1, 100 a 18-21) ; transmission complète et rigoureuse de la science à l'élève (*Sec. Anal.* I, 1). Enfin, troisième temps[2] où se constitue la « technique » proprement dite, écriture d'un « traité » énonçant des règles de formation de discours fondées sur le minimum de principes, permettant à la fois de comprendre l'efficacité des discours existants et aussi de former *ad libitum* de nouveaux discours légitimes.

De ces quatre techniques discursives inventées puis codifiées dans la Grèce classique, trois d'entre elles, la rhétorique, la dialectique et la « science » tournent autour d'une même visée, *la vérité*, même si c'est dans des *cadres institutionnels* différents.

Trois techniques de vérité

Ces trois discours de vérité ont chacun un cadre institutionnel de réalisation, hors duquel ils perdent leur sens et grâce auquel la production sociale du vrai devient possible. Car on ne peut pas plus produire du vrai en « démontrant » ou en « dialoguant » devant une assemblée populaire qu'en « persuadant » son élève, par exemple.

Ce qui définit la rhétorique, c'est en effet d'abord un certain cadre social. Des lieux d'abord : le tribunal, l'Assemblée du peuple et les réunions commémoratives, c'est-à-dire les trois lieux-clés de la démocratie, puisque ce sont les seuls où l'on s'adresse *au peuple*[3]. Mais si l'unité de cadre (les réunions démocratiques) et de situation interlocutive (la parole publique) définit la rhétorique en général, les trois types de réunions et les trois modalités de parole publique définissent ses trois genres : le tribunal où le peuple est réuni pour juger des infractions passées aux lois qu'il s'est données (genre judiciaire), l'Assemblée délibérative où il est réuni pour décider des décisions à prendre pour son avenir (genre délibératif), et enfin les réunions commémoratives où il est réuni pour communier dans les valeurs présentes qu'il reconnaît (genre épidictique[4]). Ce qui définit, ensuite, la rhétorique, ce sont des règles instituées afférentes à ces institutions publiques, celles du procès par exemple, « joute » entre deux citoyens-orateurs opposés[5] ou celles de l'*Ekklesia* où les citoyens-orateurs se succèdent pour conseiller la Cité ;

mais la méta-règle, constitutive de la joute rhétorique et commune aux trois types de lieux rhétoriques, est celle du débat contradictoire : l'égal droit donné à tous les citoyens d'y parler (« isègorie » démocratique) doit en effet se réaliser sous la forme de la représentation d'une lutte politique entre deux discours opposés (« antilogie[6] ») pourvus l'un et l'autre de droits et de moyens égaux. La rhétorique est donc liée structuralement comme historiquement[7] aux institutions de la démocratie.

C'est un autre cadre institutionnel qui définit la dialectique : les « disputes privées ». Opposant ainsi deux techniciens de « l'antilogie » à la fin du *Sophiste* (268 b), Platon note que l'un pratique la contradiction « en réunions publiques, en de longs discours devant des foules ; tandis que l'autre, en réunions privées, coupant son discours en arguments brefs, contraint son interlocuteur à se contredire lui-même ». Il dresse par là même la liste des traits d'opposition essentiels entre la rhétorique et la dialectique. Celle-ci est elle aussi définie par un lieu, l'espace privé : ce sont des petites « réunions privées[8] », par opposition aux « réunions publiques », lieux où le peuple comme tel est réuni. Mais à ce lieu s'attachent aussi des règles, les règles de la joute dialectique, qui, en un sens, reproduisent *privatim* celles de la résolution politique des conflits publics par la rhétorique : les deux débatteurs de la dialectique se livrent en effet eux aussi à la pratique réglée de la contradiction et elle aussi est publique (même si ce public est privé) ; cette joute comporte ses règles (ne pas poser de questions ambiguës, ne répondre que par oui ou par non etc.[9]) ; mais la méta-règle constitutive de la joute dialectique (représentation privée d'une lutte apolitique entre deux discours) est d'amener l'adversaire à se contredire sans jamais se contredire soi-même.

Enfin, c'est un troisième cadre qui définit le « discours de la science » : la transmission du savoir. Car, comme le dit avec force un passage de la *Rhétorique* (I, 1, 1355 a 25) : *« Le discours de la science est celui de l'enseignement »*. On a ainsi pu montrer[10] que la théorie présentée dans les *Seconds Analytiques* n'était pas une théorie abstraite de la démonstration mais le modèle formel de la manière dont les enseignants devraient présenter et faire partager le savoir, une théorie de la stratégie de la transmission idéale des connaissances. Le début du texte s'inscrit dans la problématique ouverte par le *Ménon* : « comment est-il possible d'apprendre quoi que ce soit ? ». Tout au long de l'ouvrage, Aristote fait d'ailleurs appel à des concepts qui sont empruntés au vocabulaire de l'enseignement, notamment « thèse », « axiome », « hypothèse », « postulat ». En outre, Aristote démarque en permanence sa théorie de la « démonstration » de celle de l'interrogation dialectique d'une manière qui montre bien qu'il conçoit fondamentalement ces deux types de discours comme appartenant à un même cadre, celui du dialogue : dialogue à sens unique avec l'élève, se distinguant autant du dialogue asymétrique avec le « répondant » (dialectique) que du monologue public devant un auditoire (rhétorique). Ce cadre institutionnel de la transmission du savoir impose aussi ses règles au discours épistémique, qui, comme nous le verrons, sont celles du discours axiomatisé.

Les cadres institutionnels distincts dans lesquels se jouent ces vérités déterminent évidemment une différence tant des rôles des deux partenaires de l'échange discursif que des fonctions

de l'effet de vérité visé par le discours. Dans la rhétorique, le locuteur (l'orateur) tente de persuader de telle ou telle vérité l'auditeur (le peuple assemblé), qui doit juger ensuite de la vérité ou de la fausseté de son discours. Dans la dialectique, le locuteur (le « questionneur ») tente de réfuter la thèse de l'interlocuteur (le « répondant », qui tente de soutenir une vérité), au moyen de questions destinées à le mettre en contradiction avec lui-même. Dans la science, le locuteur (l'enseignant) tente de démontrer à son auditeur (l'élève) la vérité de telle proposition appartenant à un domaine déterminé du savoir au moyen des seules propositions antérieures, ou de celles que l'élève ne pouvait pas ignorer (les « axiomes »).

Cependant, en dépit de ces différences de cadre institutionnel et de modalité interlocutive, rhétorique, dialectique et « science » appartiennent à un genre commun : elles peuvent toutes les trois être tenues pour des « techniques discursives de vérité ». Elles mettent en jeu les trois éléments de tout discours assertif (celui qui parle, le locuteur, celui à qui il parle, l'interlocuteur, ce dont ils parlent, l'objet du discours[11]) et une même visée de *vérité* ; le discours de l'orateur, celui du débatteur et celui du mathématicien doivent, entre autres justement grâce à la technique discursive, être tenus pour vrais par ceux auxquels ils sont adressés : les juges du tribunal, l'adversaire et le public de la joute, l'élève qui « apprend » les mathématiques. (Un discours poétique, au contraire, doit être tenu avant tout pour *beau* par ceux auxquels il est destiné[12]). Dans les trois cas, le locuteur produit par son discours des vérités destinées à un interlocuteur. Sans doute, la finalité et le sens de ces vérités ne sont pas les mêmes et l'inscription de ces trois techniques en différentes institutions fonctionnant chacune selon ses propres normes suffit à fonder cette différence : les unes appartiennent à « l'espace public », les autres au champ des convictions privées, les autres à l'ordre du savoir. Pourtant, elles reposent toutes sur ce que l'on peut appeler le même « régime de vérité » : le régime démocratique.

Dans les trois cas en effet, la production du vrai n'est possible que dans et par l'accord de l'autre (l'interlocuteur), défini par le seul fait d'être pour tous les autres un autre — un autre comme tous les autres, sans autre qualification. Ces trois techniques reposent sur ce même principe que tout homme, quel qu'il soit, peut être un locuteur qualifié susceptible *d'énoncer* un discours de vérité et un auditeur qualifié susceptible de *juger* de la vérité d'un discours : ce qui est la double condition du régime démocratique lui-même. Certes, l'accord de l'auditeur au locuteur (condition *sine qua non* de sa véridiction) se réalise à chaque fois dans des institutions et selon des modalités différentes par lesquelles les techniques de vérité se différencient justement. Il demeure qu'elles sont toutes dépendantes de cet accord et obéissent par conséquent — elles et elles seules sans doute — à ce que l'on peut appeler un « régime démocratique de vérité » ; inversement, par opposition aux pouvoirs et aux modalités de véridiction des antiques « maîtres de vérité[13] », c'est sans doute le régime démocratique qui est historiquement à l'origine de ces techniques.

Rhétorique, dialectique et science ont donc en commun d'être des techniques discursives de vérité : en tant qu'elles sont des *techniques*, elles visent cette vérité « démocratiquement »,

puisque une technique n'est pas réservée à quelques individus d'exception mais se définit par les conditions de sa transmissibilité ; ce qui les distingue, c'est d'abord le lieu d'inscription institutionnel de ces vérités et celui-ci détermine le mode d'interlocution de l'échange discursif. Mais en tant qu'elles sont *discursives*, elles visent cette vérité sans aucun moyen non discursif ; c'est pourquoi elles se distinguent aussi, évidemment, par les procédures formelles qui permettent de transmettre des vérités par le seul discours, les « formes de véridiction » qui y sont légitimes et efficaces. Nous voudrions montrer que ces différences s'expliquent elles aussi d'abord par les différences institutionnelles. Ce qui reviendra à montrer que les différents types d'argumentation (de la démonstration scientifique au raisonnement rhétorique) ne diffèrent essentiellement ni selon la forme, ni selon leur degré de validité, ni selon la modalité logique, mais selon leurs lieux d'inscription et la figure de leurs destinataires.

Mais avant de voir ces différences, il est nécessaire de montrer qu'il y a bien une forme générale de véridiction qui leur est commune et que l'on peut appeler « argumentation ».

Technique de vérité et « argumentation »

Parler de technique discursive de vérité, c'est nécessairement dire que le mode sur lequel on transmet ou fait admettre des vérités est « argumentatif » : c'est dire en effet que la véridiction y dépend exclusivement de ce qui, dans le discours, relève de la *technique* et de ce qui, dans la technique, concerne le *discours* en tant que tel. Or ces deux traits peuvent définir l'argumentation.

Dire que la véridiction dépend de ce qui, dans le discours, relève de la technique, signifie en effet d'abord que la vérité ne dépend pas de ce qui est hors du discours ou de ce qui, en lui, relèverait d'un pouvoir véridique de sa référence. En d'autres termes : est exclu des techniques de vérité tout appel à l'évidence empirique sur laquelle se fonde ordinairement la transmission des vérités. Certes on peut toujours, sous certaines conditions très restrictives et variables selon les techniques, faire appel à l'accord de l'autre sur un fait et prendre cet accord comme point de départ d'un raisonnement ; mais on ne peut, dans aucune de nos trois techniques, ni se passer de cet accord et poser que le fait impose par lui-même sa vérité et dispense de tout discours, ni admettre qu'il relève de la technique. Même les « exemples » invoqués par l'orateur ne valent comme éléments de preuve qu'en tant qu'ils sont déjà connus de l'auditeur. Cet encadrement très restrictif du rôle de l'expérience par les règles de la discursivité est commun aux trois techniques : le discours de la science suppose justement que la transmission du savoir doit éviter, autant que faire se peut, de faire appel à l'évidence sensible, et que la force persuasive supposée propre à celle-ci ne dispense pas de la démonstration ; la dialectique exclut qu'un débatteur doive se plier à l'autorité des faits, elle suppose même qu'il puisse prendre une position qui leur semble contraire s'il estime justement disposer de discours qui le lui permettent ou s'il juge que

son adversaire ne peut pas disposer de discours pour le réfuter[14]. Ainsi, le discours mathématique et le discours dialectique excluent que la vérité puisse se manifester par l'immédiateté empirique (« tu vois bien »), mais aussi par la médiation de « témoignages » extérieurs (« X sait bien que[15] ») ; quant à la rhétorique, si l'institution, notamment judiciaire, reconnaît une place à ces modes de véridiction non discursifs, ceux-ci sont par définition hors du champ de la technique rhétorique : c'est ce qu'Aristote nomme, conformément à une distinction inscrite dans le Droit grec, les « moyens de preuves extra-techniques » et qu'il exclut, par conséquent, de la rhétorique, sans doute comme tous les auteurs de *Traités*[16].

Dire que la véridiction dépend de ce qui, dans la technique, concerne le *discours* en tant que tel, signifie qu'elle dépend de ce qui est dit, et non de celui qui le dit (la position extra-discursive du locuteur) ni de celui à qui c'est dit (la position extra-discursive de l'auditeur). En d'autres termes : dans une technique de vérité, la forme essentielle de la véridiction exclut d'abord tout appel à l'autorité de celui qui parle, sur laquelle se fondait l'antique pouvoir véridictionnel du « maître de vérité[17] » et sur laquelle se fonde ordinairement la transmission des vérités. Ni le mathématicien ni le dialecticien ne peuvent arguer de ce qu'ils sont, de ce qu'ils savent ou de ce qu'ils peuvent, pour faire admettre la vérité de ce qu'ils disent. Ils ne peuvent pas non plus, sans sortir de leur rôle de « savant » ou de « dialecticien », chercher à émouvoir leur élève pour mieux lui enseigner ou à impressionner leur adversaire pour mieux le réfuter. Quant à l'orateur, il peut certes s'efforcer de paraître doté de qualités, de savoir ou de pouvoir qui le rendent crédible aux yeux de ses auditeurs, il peut aussi s'efforcer de faire naître en ses auditeurs des passions qui les disposeront favorablement à sa thèse : dans la mesure où il y parvient par le seul discours, cela relève de la rhétorique et la persuasion s'effectue par des « moyens techniques[18] ». Il n'en demeure pas moins que, même dans la rhétorique, une part essentielle de la technique réside dans ce que dit le discours lui-même, et c'est ce que Aristote appelle la partie proprement logique de la rhétorique, le « corps des moyens de preuve[19] ».

On peut appeler « argumentation » le fruit de cette double exclusion : exclusion de toute forme de transmission de vérité par des moyens extra-discursifs, soit parce qu'ils ne relèvent pas du discours (*e.g.* la violence ou l'appel à l'évidence), soit parce qu'ils relèvent de ce qui en lui est étranger à ce qu'il dit (autorité du locuteur, sentiments de l'auditeur).

De ces deux traits définitoires, il est peut-être possible de tirer d'autres déterminations essentielles à toute argumentation.

Par opposition aux autres formes de véridiction (notamment celles d'un « maître de vérité », par exemple), l'argumentation se distingue par le fait qu'elle vise un accord de l'interlocuteur (accord nécessaire, on l'a vu, à toute technique de vérité) qui soit une adhésion au discours et non une adhésion au locuteur. En d'autres termes, le discours argumenté ne sera pas tenu pour vrai parce que le locuteur est vérace mais c'est inversement parce que le discours sera accepté comme vrai (« convaincant ») que le locuteur sera tenu pour vérace (ou « convaincant[20] »).

Par opposition à ce qui se passe dans d'autres formes de véridiction, dans l'argumentation

aucune assertion ne saurait par elle seule suffire à imposer sa propre vérité. En effet, puisque l'argumentation se distingue par le resserrement de la véridiction sur l'assertion, la vérité d'une assertion ne peut dépendre de rien d'autre que d'une autre assertion : dans toute argumentation, il y a donc toujours au moins deux assertions liées, celle dont on veut transmettre (ou imposer) la vérité à l'interlocuteur et celle(s) sur laquelle (lesquelles) on appuie la première. Réciproquement, dès lors qu'une assertion ne se soutient ou ne s'autorise que de sa seule énonciation, elle fait appel à d'autres modes de véridiction que l'argumentation. Sa vérité ne peut renvoyer qu'à l'autorité du fait qu'elle énonce ou à l'autorité de celui qui l'énonce, exclues l'une et l'autre par définition de l'argumentation. En d'autres termes : dès lors que la véracité des locuteurs socialement légitimés devient discutable (ce qui est la condition de constitution historique de toute technique de vérité), dès lors qu'ils *peuvent* seulement être faillibles ou trompeurs — dès lors donc que l'on rompt avec une conception de la véridiction liée au statut de celui qui parle (*e.g.* un « maître de vérité ») —, l'énonciation d'aucune assertion ne peut suffire à en imposer (ou transmettre) la vérité ; il faut un lien plus ou moins nécessaire entre les assertions, dont certaines sont déjà admises par le destinataire et dont les autres sont précisément celles que l'on s'efforce de lui faire admettre. Voilà qui explique que, si l'assertion peut être tenue pour la forme discursive minimale de vérité[21], elle n'est pas la forme minimale de la véridiction dans les techniques de vérité : pour qu'il y ait véridiction, il faut *plus* qu'une assertion vraie, il en faut au moins deux liées entre elles.

Faut-il toutefois faire une exception pour ce que Aristote appelle des maximes (γνώμαι) qu'il semble retenir dans la *Rhétorique* comme un mode légitime d'argumentation, comme si elles étaient des assertions qu'il suffisait d'énoncer pour qu'elles soient tenues pour vraies ? Les maximes se caractérisent en effet par le fait qu'elles portent sur le général et non le particulier (II, 21, 1394 a 22-23), qu'elles portent sur ce qui doit être choisi ou évité dans l'action (*ibid.*, 24-25), et enfin que ce sont des assertions simples, sans inférence, donc les « prémisses » ou les « conclusions » d'un enthymème (*ibid.*, 25-28). Dans le cas ordinaire, en effet, dès lors qu'une maxime est justifiée (*i.e.* accompagnée de sa raison, αἰτία, *ibid.* 31) elle devient un enthymème : on est alors dans l'argumentation proprement dite[22]. Mais alors, comment une maxime proprement dite, c'est-à-dire énoncée sans justification explicite, peut-elle être « persuasive » et relever encore de la véridiction argumentative (même sous une forme limite) — en ce sens au moins que c'est elle qui est crue et non le locuteur ? On peut peut-être distinguer trois modes sur lesquels la vérité d'une maxime s'impose à un auditoire. Le premier serait commun à toutes les assertions, mais mettrait la maxime hors du champ de l'argumentation : la force perlocutoire propre à l'assertion fait que son auditeur fait spontanément confiance au locuteur et que les choses dites semblent toujours (un peu) vraies par le simple fait qu'elles sont dites, notamment lorsque, comme dans les maximes, elles miment, par leur généralité, les conclusions argumentées des savants ou des dialecticiens : telle serait la part « extra-technique » de la question. Le second mode véridictionnel de la maxime tiendrait à son caractère implicitement enthymèmatique (autrement dit argumenté) — puisqu'aussi bien la maxime est un enthymème « incomplet »,

auquel l'auditeur rajoute mentalement sa « justification » générale sous-entendue[23]. Enfin, la force persuasive propre seulement à la maxime et à la maxime seule (*i.e.* sans sa justification, même sous-entendue) tiendrait sans doute à la somme implicite d'expériences diverses et de prudence qui semblent s'y trouver cristallisées pour tout un chacun, dans un domaine, celui de l'action humaine, où, précisément parce qu'il relève de l'expérience et de la prudence, ne permet pas l'énoncé de propositions nécessaires : la maxime mime l'universel et le nécessaire dans un domaine qui semble l'exclure[24]. Ainsi, les maximes ne font pas exception à la règle : ce qui en elles est techniquement persuasif relève d'un mode (certes limite) d'argumentation où la proposition énoncée est liée, au moins *dans l'esprit de l'auditeur*, à celle qui énoncerait soit sa justification plus générale (comme si elle en était déduite), soit des exemples connus de l'auditeur par expérience (comme si elle en était induite).

Une technique de vérité se caractérise donc par le fait que l'on y lie des assertions dont certaines sont déjà tenues par le locuteur pour admises par son interlocuteur et dont d'autres sont celles qu'il s'efforce de lui faire admettre par là : telle est « l'argumentation », et elle caractérise nos trois techniques de vérité. Cette argumentation et ces techniques, nous allons désormais les étudier du point de vue d'Aristote, puisque, contrairement à ses prédécesseurs[25], c'est principalement sous l'angle de l'argumentation que ces techniques ont retenu son attention dans les *Analytiques*, les *Topiques* et la *Rhétorique*.

S'appuyant sur les pratiques de son époque, Aristote dégage *toutes* les manières légitimes (et illégitimes[26]) d'argumenter, c'est-à-dire, pour un locuteur, de lier les assertions qu'il tient que son auditeur tient pour vraies (les prémisses) à celle qu'il tient à lui faire tenir pour vraie (la conclusion). Bien sûr, l'ordre entre « prémisses » et « conclusion » est inverse pour le locuteur (le maître de la connaissance scientifique, le questionneur de la dialectique, l'orateur de la rhétorique) et pour l'auditeur (l'élève, le répondant et le peuple), c'est-à-dire dans le discours lui-même. Le locuteur part évidemment de la thèse qu'il sait (ou feint de croire) vraie, et cherche à la lier à celles dont il sait (ou croit), conformément à la situation dialogique dans laquelle il se trouve, que l'auditeur les admet déjà. À l'inverse, le système axiomatisé de la science, la réfutation dialectique et le discours de l'orateur partent, conformément au point de vue de l'auditeur, des « prémisses » tenues pour vraies respectivement par l'élève, le répondant et le peuple, vers la « conclusion », vérité nouvelle qui se tire des précédentes[27]. La différence entre les argumentations scientifique, dialectique et rhétorique, tient et ne tient qu'à cette matière des prémisses du point de vue du destinataire, c'est-à-dire à la nature de ce qui doit être tenu *a priori* pour admis par un élève en situation d'apprendre une science, par un adversaire en situation de défendre sa thèse, et par le peuple assemblé en situation de juger[28] de la vérité d'un discours.

Trois modes d'argumentation

Aristote n'a pas de concept correspondant exactement à « argumentation » : cependant lorsqu'il utilise le concept de « preuve » (πίστις) en en restreignant l'usage à la « preuve par le

discours », il dispose d'un concept équivalent à notre concept d'argumentation. Or il y a pour Aristote deux et seulement deux grands genres de « preuves par le discours », *les mêmes pour les trois techniques de vérité,* correspondant *grosso modo* à ce que nous appelons la déduction (traduction que nous adopterons pour συλλογισμός[29]) et de l'induction. Les définitions les plus souples de ces deux démarches se trouvent dans la *Rhétorique* (I, 2 1356 b 14-16) : « s'appuyer sur plusieurs cas semblables pour montrer qu'il en va de même dans le cas envisagé, c'est ce que l'on nomme ailleurs une induction (ἐπαγωγή) et ici [= dans la *Rhétorique*] un exemple ; en revanche quand, du fait que certaines choses sont posées résulte quelque autre chose par la vertu des premières et au-delà d'elles, parce qu'elles sont posées universellement ou la plupart du temps, on a affaire à ce que l'on nomme ailleurs une déduction (συλλογισμός), et ici [= dans la *Rhétorique*] un enthymème[30] ». Ces deux modes d'argumentation sont donc *essentiellement* les mêmes dans les trois techniques. Nous allons montrer qu'ils s'y réalisent sur trois modes, en s'adaptant à la situation interlocutive et en se modelant sur le savoir supposé de leur destinataire. Pour ce faire, nous bornerons notre analyse au versant « déductif » de l'argumentation.

Faire un *« syllogismos »*, ce n'est rien d'autre que déduire quelque chose de quelque(s) autre(s) chose(s)[31] ; dans une situation épistémique, c'est ce que Aristote appelle un *« syllogismos apodeiktikos »*, non pas un « syllogisme apodictique », mais une « déduction démonstrative » ; dans une situation dialectique, c'est « une déduction dialectique », et dans une situation rhétorique, c'est un « enthymème » autrement dit une « déduction rhétorique ». En tant que déductions (συλλογισμοί), ces trois procédures sont exactement identiques. Mais le cadre institutionnel et la situation interlocutive dans lesquelles elles se réalisent, déterminent ce qu'est tenu pour déjà admettre celui à qui on s'adresse. En d'autres termes, nos trois modes de déduction doivent pouvoir se distinguer par « la nature des prémisses » : une prémisse scientifique pourra être définie comme ce qui est tenu pour vrai par un élève en situation d'apprentissage de la science (ce qui est déjà nécessairement connu de lui étant donné que c'est déjà démontré ou nécessaire à tout apprentissage) ; une prémisse dialectique comme ce que l'on demande d'accorder à un adversaire dans une joute dialectique (ce qu'il ne devrait pas pouvoir refuser étant donné ce qu'il a déjà admis ou parce que c'est généralement admis par tout un chacun) ; une prémisse rhétorique comme ce qui est supposé admis par la foule populaire à laquelle on s'adresse (ce qu'elle devrait accepter sans difficulté étant donné que cela fait partie des évidences partagées par la communauté). *Il n'y a pas d'autre différence entre ces trois modes de déduction.* Ce qui signifie en particulier que les autres traits dont on a pu se servir pour distinguer ces trois types de « syllogismes », par exemple le critère de modalité (distinction du nécessaire et du probable), le critère formel (distinction de la validité et de la non-validité), pseudo-formel (distinction de la complétude et de la non-complétude), soit ne sont pas pertinents, soit ne sont que des conséquences indirectes de la distinction des trois situations interlocutives.

Prenons la déduction démonstrative. Selon Aristote, elle ne diffère pas formellement de la déduction dialectique, elle n'en diffère que par la nature des prémisses[32]. Les prémisses

scientifiques sont « vraies et premières », ou du moins ce sont *« des affirmations telles que la connaissance que l'on en a prend naissance par l'intermédiaire de certaines affirmations premières et vraies »* (*Top.* I, 1, 100 a 27-30). Cette distinction renvoie à deux types de situation dans laquelle se trouve le maître au moment de sa démonstration. Pour démontrer P, il peut soit remonter aux propositions Q, R, S qui ont déjà été démontrées (et que par conséquent l'élève sait déjà), soit aux propositions A, B, C, absolument premières (et que par conséquent l'élève devait déjà savoir avant d'apprendre). Mais, comme le montre Aristote dans les *Seconds Analytiques* (I, 3), cela revient fondamentalement au même puisqu'il n'y a aucun autre moyen de connaître (déductivement) Q, R, S que de remonter à des propositions absolument premières, vraies et nécessaires (les axiomes). De là le fait que les prémisses réelles de *toute* déduction démonstrative répondent à l'ensemble des critères donnés par les *Seconds Analytiques* (I, 2, 71 b 21-23) : elles sont « vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion et elles en donnent l'explication (αἰτία) ».

Cette liste de critères nous donne exactement les déterminations du savoir initial requis de l'élève le plus ignorant possible. Si un élève ignore absolument tout, il ne pourra rien apprendre du tout, car ainsi que nous le rappelle la première phrase des *Seconds Analytiques* : *« Tout enseignement et tout apprentissage rationnels viennent d'une connaissance préexistante »*. Dans la situation idéale de l'enseignement, dont ce texte fait la théorie, on doit donc supposer un auditeur qui saurait tout *et seulement* ce qui est requis pour qu'on lui enseigne un domaine de connaissances (*e.g.* l'arithmétique ou l'optique), c'est-à-dire des « définitions » et des « axiomes » (« ce qui est vrai nécessairement par soi et à quoi [l'élève] doit nécessairement donner son assentiment [δοκεῖν] », I, 10, 76 b 24). En fait, il arrive parfois que le maître soit obligé de se servir en outre de propositions non démontrées et qui ne sont pas connues de soi : il les explicite et demande alors l'assentiment de l'élève ; s'il l'obtient, ce sont des « hypothèses », sinon de simples « demandes » (ou « postulats », I, 10, 76 b 24-34). La déduction démonstrative part donc toujours d'un savoir idéalement réduit à celui qu'un élève ne peut pas ignorer.

La déduction dialectique part de prémisses qui sont admises, non pas par un élève qui veut apprendre méthodiquement une connaissance, mais par l'adversaire dans une joute. Elles diffèrent d'abord des prémisses scientifiques par le sujet qui est le leur : la dialectique est, comme la rhétorique, une méthode d'argumentation universelle, « trans-générique », alors que la science est bornée à un domaine déterminé — *e.g.* l'arithmétique ou l'optique[33]. Mais elles diffèrent en outre de deux autres manières des prémisses « scientifiques » : elles sont interrogatives[34] (puisqu'il s'agit de savoir si l'adversaire les accorde ou non), au lieu que le maître se contente, en général[35], de poser assertoriquement les prémisses absolument premières dont il aura besoin ; elles ne sont pas vraies absolument mais seulement tenues pour vraies par celui qui répond, autrement dit admises par lui. Comme pour les prémisses scientifiques, on peut donc distinguer entre les prémisses que l'interlocuteur admet nécessairement parce qu'il les a déjà admises, et les prémisses premières dont dépend toute la déduction. Celles-ci sont donc des propositions Q, R, S, non nécessaires, mais que l'adversaire peut difficilement refuser (sauf à

s'estimer capable de soutenir un « paradoxe ») et ce sont « les opinions partagées par tous les hommes ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités » (*Top.* I, 1, 100 b 19-21). La déduction dialectique part donc toujours d'un corpus de convictions idéalement réduit à celles auxquelles un adversaire ne peut refuser son assentiment.

Passons à présent au mode de déduction le plus discuté : l'enthymème. Nous allons montrer qu'il en va de même pour l'enthymème dans l'interlocution rhétorique que pour les déductions dialectique et démonstrative dans les interlocutions dialectique et épistémique.

Problèmes généraux posés par l'enthymème[36]

On sait que la définition moderne de l'enthymème comme « syllogisme incomplet » — c'est-à-dire dont une prémisse, généralement la majeure, est sous-entendue — ne se trouve pas chez Aristote. L'expression « syllogisme incomplet ou imparfait » (ἀτελής), signifiant « où il manque un élément, par exemple, une prémisse », est en effet courante dans les *Analytiques* aristotéliciennes[37] mais elle ne renvoie jamais à l'enthymème ; réciproquement, celui-ci n'est jamais défini ou caractérisé comme syllogisme incomplet[38]. Il est vrai que de nombreux exemples d'enthymèmes se présentent dans la *Rhétorique* comme des syllogismes « incomplets », c'est-à-dire où une prémisse qui n'est pas controversée n'est pas explicitement énoncée. Mais cette détermination n'appartient pas à l'essence de l'enthymème pour Aristote. Elle a pu apparaître comme essentielle — et donc définitoire de l'enthymènme — dès lors que les formes aristotéliciennes de la déduction furent considérées comme des inférences pures, indépendamment de leur contexte dialogique.

Si l'enthymème n'est pas aux yeux d'Aristote un syllogisme incomplet, qu'est-il alors ? Aristote nous en donne deux définitions. Une définition générale par son cadre institutionnel (l'enthymème est la déduction rhétorique) et une définition qui le différencie de la déduction dialectique et de la déduction démonstrative par la nature des prémisses (un enthymème est une déduction qui s'appuie sur des vraisemblances ou des signes). L'une et l'autre sont également quoique différemment instructives.

La définition générale est en effet : « démonstration (ἀπόδειξις) rhétorique » (*Rhét.* I, 1, 1355 a 6) ou, plus souvent et plus précisément, « déduction (συλλογισμός) rhétorique[39] ». Cette caractérisation générale de l'enthymème ne permet pas encore de comprendre ce qui le différencie des deux autres formes de déductions, mais permet cependant de résoudre le problème de la « complétude » de l'enthymème.

L'enthymème est le syllogisme de la rhétorique et la rhétorique est l'art de trouver ce qui, dans chaque cas, est le plus propre à persuader (*Rhét.* I, 2, 1358 b 25). Il en résulte que la valeur

d'un enthymème tient avant tout à son efficacité persuasive[40]. Or, il se trouve que les meilleurs moyens de persuader une foule assemblée sont, à beaucoup d'égards, opposés aux moyens de vaincre un adversaire. Pour vaincre en dialectique, il est nécessaire, d'une part, de partir des prémisses les plus éloignées de la conclusion et, d'autre part, de n'omettre aucune des étapes intermédiaires, aucun maillon de la chaîne déductive. La première condition s'explique, entre autres, par des raisons tactiques : plus éloignées seront les prémisses, moins l'adversaire pourra en apercevoir le lien avec la conclusion qui ruine sa thèse, et plus acceptables elles seront donc par lui. C'est ce qu'explique Aristote au chapitre VIII, 1, des *Topiques* et qu'il appelle « la méthode de la dissimulation[41] ». Elle a pour effet la tendance *fondatrice* de la dialectique : le dialecticien est amené à remonter souvent le plus loin possible vers les principes[42], c'est-à-dire vers ces propositions si générales et si ordinairement admises qu'elles semblent inoffensives pour la thèse en discussion.

La seconde s'explique par des raisons stratégiques : l'adversaire ne concédant rien *a priori* (puisque c'est un adversaire !), tout doit être clairement dit sous peine que la déduction ne soit pas concluante : l'adversaire y décèlerait la faille[43]. Il n'y a pas de place pour le non-dit ni pour l'évident : l'adversaire ne concède rien *a priori*, il défend sa thèse. En outre, la déduction dialectique consiste en une série de questions auxquelles l'adversaire répond successivement par oui ou par non ; le temps logique est décomposé en une série de moments indépendants, dans une certaine mesure, les uns des autres, même si leur lien dans la continuité générale de l'argumentation est justement assuré par la déduction construite par le questionneur : il est ainsi toujours possible, dans une joute dialectique, de considérer l'acceptabilité de chaque prémisse prise à part, et parfois même de revenir en arrière, à une prémisse trop vite concédée. Ces deux caractères de la déduction dialectique (elle doit être fondamentale et complète) se déduisent de la situation dialectique. Ils se complètent pour donner à l'argumentation dialectique ce caractère de longue chaîne de raisons, d'enchaînement nécessaire et formalisable, partant des prémisses les plus fondamentales et allant jusqu'aux conséquences les plus éloignées.

Toute autre est la situation démonstrative. À cela près que dans la déduction « scientifique », le temps logique est lui aussi haché par la série des assertions du maître approuvées par l'élève, tout oppose les deux situations : on ne parle pas à un adversaire méfiant qu'il s'agit de réfuter, mais à un élève confiant à qui on expose des connaissances vraies. Formellement pourtant, ces situations opposées aboutissent exactement au même point. La tendance *fondatrice* de la déduction scientifique s'explique non pas par le fait que l'on a intérêt à partir des prémisses les moins connues et plus éloignées de la conclusion (c'est même exactement le contraire : le maître a intérêt à partir des prémisses les plus connues et les plus proches, voir *Top.* VIII, 1, 155 b 12-16), mais par la situation initiale idéale du discours de la science : l'état d'ignorance quasi-absolue de l'élève. La *complétude* de la « démonstration » (en général, on a intérêt à n'omettre aucune prémisse ou aucune étape[44]) s'explique par le fait que la part de l'évidence doit être la plus faible possible dans la démonstration, non pas (comme dans la dialectique) parce que l'adversaire ne concède rien, mais parce que l'élève doit acquérir une science « rationnellement »

par la seule technique de vérité discursive[45], c'est-à-dire pas à pas et si possible au moyen des seules propositions qu'il savait initialement, lorsqu'il ne savait rien.

On voit donc comment les situations opposées de la science et de la dialectique ont une même conséquence, l'exclusion, autant que faire se peut, de tout recours à l'évidence dans la démarche déductive : tout doit être généralement explicité et, si possible, à partir des principes premiers. Une déduction démonstrative et une démonstration dialectique *légitimes* ont donc en commun d'être également *valides* : la conclusion se déduit nécessairement des prémisses ; il est impossible (à l'élève ou à l'adversaire), si la déduction est légitime, de refuser la conclusion après avoir accepté les prémisses (*necessitas consequentiae*) ; l'élève en outre, au contraire de l'adversaire, ne peut pas refuser les prémisses, elles sont nécessaires en un autre sens (*necessitas consequentis*[46]). En tout cas, la *necessitas consequentiae* commune aux situations scientifique et dialectique[47] explique que l'une ou l'autre aient pu servir de base à la formalisation à laquelle s'est livrée Aristote, lorsqu'il élabora la théorie de ce que nous appelons à présent des « syllogismes » : la syllogistique n'est rien d'autre, comme on a pu le montrer[48], qu'un test universel de validité des argumentations déductives qui doivent toutes pouvoir s'analyser en un nombre réduit de figures élémentaires valides dont Aristote fait l'étude dans les *Premiers Analytiques*.

Toute autre est la situation rhétorique. On ne parle pas à un adversaire ou à un élève mais à des concitoyens avec lesquels on partage nécessairement un certain nombre de connaissances, de convictions et de valeurs propres à la vie commune. L'identité communautaire entre locuteur et auditeur les rend complices des mêmes évidences[49]. En conséquence, ce qui serait généralement qualité dans le cas de la dialectique ou de la science (expliciter toutes les étapes, remonter aux prémisses les plus fondamentales) deviendrait défaut (lourdeur quasi absurde) dans le cas de la situation rhétorique. Il faut et il suffit, pour persuader efficacement, de commencer la déduction par les prémisses les plus proches, et l'on peut sauter toutes les étapes de l'argumentation évidentes pourvu que l'ensemble demeure clair et qu'aucune médiation omise ne soit controversée. Comme le note Aristote (*Rhét. I*, 2, 1357 a 17-19 et II, 22, 1395 b 22-27), remonter trop loin serait rendre l'argumentation confuse, tout expliciter serait la rendre bavarde et pesante.

Ne pas remonter aux principes, sauter des maillons, seraient de graves défauts de l'argumentation épistémique ou dialectique, mais deviennent des qualités du point de vue de l'efficacité persuasive. Et ce n'est pas, ainsi qu'on le dit souvent, aux seuls défauts (inculture, balourdise)[50] de l'auditoire populaire de la rhétorique qu'est dû le petit nombre de maillons des déductions rhétoriques. Lorsque Aristote parle « d'auditeurs qui n'ont pas la possibilité d'inférer par de nombreux degrés depuis un point de départ éloigné » (*Rhét.* I, 2, 1357 a 3-4), cette impossibilité tient avant tout à la situation ; la discursivité oratoire est, par définition, orale et continue (« macrologie »), et rend impossible tout découpage du temps logique : l'argumentation formulée devant une foule interdit la discontinuité à laquelle sont tenues la dialectique et la science, où la série de questions — ou d'assertions — brèves (« brachylogie ») a pour effet de fixer successivement chacune des prémisses sans faire appel à la mémoire déductive de tous les maillons intermédiaires.

Peut-être même y a-t-il une raison encore plus fondamentale pour laquelle l'omission de l'évident donne à l'enthymème une supériorité en efficacité persuasive sur les déductions complètes ; peut-être le rend-elle aussi « plus éclairant et intuitivement plus accessible », comme le dit Aristote (à propos de la supériorité de l'induction sur la déduction, *Top.* I, 12, 105 a 16-17)[51]. Car, en omettant des prémisses, l'argumentation fait peut-être moins connaître les raisons qui fondent une conclusion, mais donne aussi plus de raisons d'y croire. C'est pourquoi toute théorie qui reconnaîtrait une place à la certitude dans l'établissement de la vérité recommanderait les déductions elliptiques : ainsi, il vaut mieux, pour Descartes, s'entraîner à omettre le maximum de maillons évidents pour pouvoir embrasser *uno intuitu* une plus longue chaîne, et être ainsi plus pénétré de la vérité de sa conclusion sans faire appel aux incertitudes de la mémoire déductive[52]. L'incomplétude, pour défectueuse qu'elle puisse apparaître au regard du critère de formalisation, semble bien supérieure en toute situation où l'on valorise la persuasion et la certitude.

En somme, il n'est pas plus de l'essence de l'enthymème d'omettre une prémisse qu'il est de l'essence de la déduction dialectique ou scientifique de les exprimer toutes. Mais il est de l'essence de l'enthymème d'être rhétorique et de persuader, comme il est de l'essence de la déduction scientifique de démontrer ou de celle de la déduction dialectique de réfuter ; et plus on est concis, moins efficacement on démontre ou réfute, mais plus efficacement on persuade. En ce sens, la concision caractérise bien l'enthymème, comme Aristote le répète au moins trois fois[53] et comme l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* le confirme[54]. Elle le caractérise ni par accident, ni essentiellement ; elle lui est *propre* au sens même qu'Aristote donne au terme « propre » dans les *Topiques* (I, 5, 102 a 18-20) : *« est propre ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret »*. Les auteurs postérieurs qui définirent donc l'enthymème par cette propriété, n'avaient donc ni tout à fait raison (puisque le propre est exclu de l'essence et donc de la définition) ni vraiment tort (puisque, comme la définition, le propre est co-extensif à son sujet).

Il n'en va pas de même du critère formel de la validité (logique). Les déductions *légitimes* sont nécessairement valides lorsqu'elles sont épistémiques et dialectiques : car la situation de transmission du savoir exige qu'à chaque pas, on ne fasse admettre à l'élève que ce qui se déduit *nécessairement* de ce qui précède (cette nécessité se déduit des règles de la technique épistémique) ; de même, la situation dialectique exige que l'on trouve des prémisses acceptables par l'adversaire qui réfuteront *nécessairement* sa thèse (cette nécessité se déduit des règles de la technique dialectique) — sauf à tricher, en recourant à des déductions illégitimes, à des « réfutations sophistiques ». En revanche, les déductions légitimes ne sont qu'accidentellement valides lorsqu'il s'agit de rhétorique : ce qui signifie que l'on peut argumenter rhétoriquement de façon correcte sans argumenter de façon valide[55]. Cela apparaîtra plus clairement si l'on se penche vers la seconde définition, plus précise, de l'enthymème.

L'enthymème comme déduction à partir de vraisemblances ou de signes

Cette seconde définition s'appuie sur la nature des prémisses de l'enthymème et énonce la différence spécifique du syllogisme rhétorique, par comparaison avec le démonstratif et le dialectique : « l'enthymème est la déduction à partir de vraisemblances ou de signes » (*Pr. Anal.* II, 27, 70 a 10 ; et *Rhét.* I, 2, 1357 a 32)[56]. Cette définition est développée dans un chapitre des *Premiers Analytiques* et un autre de la *Rhétorique*.

Le concept de « vraisemblable » (εἰκός) remonte aux premiers temps de la rhétorique sicilienne[57]. On sait que Tisias et Corax, qui furent les premiers à codifier la présentation efficace de l'argumentation dans les tribunaux, ont élaboré une théorie du vraisemblable dont Platon et Aristote[58] nous ont conservé deux versions très proches. Par la suite, tous les auteurs de *Traités* réservèrent une place importante à la théorie de l'*eikos*[59]. Les discours judiciaires d'Antiphon en contiennent de bonnes applications. Ainsi, dans la première Tétralogie, l'accusateur passe en revue et absout tour à tour toutes les personnes autres que l'accusé sur lesquelles pourraient s'égarer les soupçons : il n'est pas vraisemblable que les meurtriers soient des brigands car ils auraient dépouillé les cadavres, etc. L'accusé reprend ensuite les mêmes arguments pour les retourner : « *que la victime n'ait pas été dépouillée ne prouve rien : si les malfaiteurs n'ont pas eu le temps de le faire, s'ils y ont renoncé par crainte des passants, c'était sagesse de leur part, et non folie, de préférer le salut au gain* » (II, 5), etc. Ces argumentations illustrent ce qu'Aristote nomme le « vraisemblable absolu » par différence avec le « vraisemblable relatif[60] » dont le même texte d'Antiphon nous donne un bel exemple (II, 6) : « *ceux qui ne haïssaient la victime guère moins que moi — il y en avait beaucoup — ne sont-ils pas, avec plus de vraisemblance que moi, ses meurtriers ? Il est évident pour eux, en effet, que le soupçon se porterait sur moi, tandis que je savais très bien que je serais incriminé à leur place*[61] ».

Tous ces exemples, ainsi que ceux que donne Aristote lui-même (II, 25, 1402 b 24 sq.), montrent que la théorie de l'*eikos* s'est d'abord et avant tout développée dans le cadre de la rhétorique judiciaire. L'*eikos* consiste à s'appuyer, pour imputer un acte à quelqu'un ou pour l'en disculper, sur ce qu'auraient été censés faire, dans les mêmes circonstances, *ceux à qui l'on s'adresse*. C'est à peine une définition plus générale que propose la *Rhétorique à Alexandre*[62] : « un *eikos* est un énoncé qui s'appuie sur des exemples présents dans l'esprit des auditeurs » (VII, 1428 a 26-27). L'auteur explique que l'orateur doit toujours se demander si ses auditeurs peuvent avoir conscience d'avoir eux-mêmes éprouvé les sentiments, désirs, émotions auxquels il fait appel pour expliquer, justifier ou conjecturer la conduite humaine. C'est donc, en général, celle-ci qui définit le cadre de l'*eikos* avant Aristote : ce que chacun, étant donné l'expérience qu'il a de sa propre conduite, peut conjecturer de la conduite humaine dans des circonstances données.

Aristote ne fait pas exception. La plupart des exemples qu'il prend d'*eikos* sont empruntés

à la conduite. Cependant il va élargir le cadre de l'*eikos*, ce qui lui permet de couvrir l'ensemble du champ de l'argumentation rhétorique. Même ainsi, pourtant, l'*eikos* conserve les deux caractéristiques qu'il avait dans la rhétorique ancienne : être un énoncé qui concerne un domaine (comme est la conduite humaine) qui n'est pas gouverné par la nécessité, où rien n'est absolument prévisible, mais où l'on observe cependant des régularités ; être un énoncé qui s'appuie sur l'expérience de ceux à qui l'on s'adresse afin qu'ils infèrent spontanément, de circonstances données, l'occurrence d'un être ou d'un événement ignoré. Le « vraisemblable » (*eikos*) est ainsi défini (*Pr. Anal.*, II, 27, 70 a 2) : « une prémisse généralement admise (ἔνδοξος) » qui exprime « *ce que l'on sait* (ἴσασιν) arriver ou ne pas arriver, être ou ne pas être, la plupart du temps (ὡς ἐπι το πολύ) ».

Les différences entre le signe et le vraisemblable sont précisées un peu plus loin : alors que signe est une proposition généralement admise ou nécessaire (70 a 8-9) — pour réserver le cas du *tekmerion* — le vraisemblable est toujours une prémisse généralement admise (70 a 4) ; alors que le signe exprime une liaison (nécessaire ou admise) entre deux choses ou deux états de choses, l'*eikos* exprime seulement « ce que l'on sait arriver ou ne pas arriver, être ou ne pas être, le plus souvent » (70 a 4-6). Les exemples (« qui jalouse, déteste », « quand on est objet de désir, on aime ») sont empruntées à la conduite humaine, mais la définition est plus large et fait appel à la notion de « la plupart du temps » qui joue un rôle central dans la physique aristotélicienne. On sait que, pour Aristote, la nature dans le monde sublunaire n'obéit à aucune nécessité absolue, mais à une simple régularité, ni nécessaire ni constante, qui en est le substitut, et qu'il désigne par l'expression : « la plupart du temps[63] ». On comprend ainsi comment cette notion a pu lui servir à généraliser celle d'*eikos*, que ses prédécesseurs en rhétorique cantonnaient à la conduite humaine : sa physique lui donnait les moyens de penser la contingence partiellement prévisible de la conduite humaine comme un cas particulier des événements de notre monde.

Le texte de la *Rhétorique* (I, 2, 1357 a 34 sq.) apporte sur l'*eikos* quelques précisions : « *Le vraisemblable est ce qui arrive la plupart du temps, non pas absolument comme certains le définissent, mais ce qui, parmi les choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, se trouve être, en relation aux circonstances dans lesquelles il est vraisemblable, dans la relation de l'universel au singulier* ». Texte difficile que l'on peut comprendre ainsi : le vraisemblable est une proposition qui a trait au domaine contingent de l'action ou de la conduite humaine (ou de la physique sublunaire) et qui exprime sous une forme universelle, comme si c'était nécessaire et constant, ce qui en fait n'arrive pas toujours ni nécessairement ; la précision « non pas absolument etc. », permet de comprendre ce qui différencie le simple énoncé d'un événement répété ou d'un état de choses jugé habituel (*e.g.* « l'homme est un loup pour l'homme » ; « il fait tous les jours chaud »), d'une proposition appelée *eikos* susceptible de servir de prémisse à un raisonnement (*e.g.* « les hommes détestent *lorsqu'ils sont jaloux* », « les hommes aiment *lorsqu'ils sont objets de désir* (φιλεῖν τοὺς ἐρωμένους) » ; « il fait chaud *pendant la canicule*[64] ») : le vraisemblable exprime un état de choses ou événement reconnu fréquent, non pas en lui-même, ce qui ne voudrait rien dire, mais dans des conditions ou dans des circonstances données.

Mais le point essentiel est que l'*eikos* exprime, non pas même cette régularité naturelle, mais ce que l'on estime en être une *aux yeux de ceux à qui l'on s'adresse*[65]. C'est ce qui explique l'usage de l'*eikos* dans la *Poétique*, où l'*eikos* s'oppose aussi au nécessaire[66] et désigne l'idée que doit se faire l'auteur de la tragédie de ce que *le spectateur* tient pour arriver généralement dans telle ou telle circonstance. On voit bien aussi, dans la *Poétique*, comment l'*eikos* concerne, comme dans la *Rhétorique*, deux types de régularités contingentes, celles des conduites humaines et celles des événements de ce monde où vivent les hommes : dans ces deux techniques discursives que sont la rhétorique et la poétique, l'auteur (de la tragédie ou du plaidoyer) doit agencer discursivement les conduites humaines dans le cours du monde, en sorte qu'elles apparaissent conformes à l'expérience qu'en a le destinataire (la foule assemblée des spectateurs ou des « juges »), dans un cas pour qu'il en soit bouleversé (comme si les événements arrivaient *vraiment* comme cela), dans un autre cas pour qu'il soit persuadé (qu'ils sont arrivés *vraiment* comme cela).

Mais cette distinction, essentielle à la théorie de l'*eikos* dans la *Rhétorique*, entre régularité empirique « en soi » et « pour l'auditeur », permet peut-être aussi de résoudre une *quaestio vexata* : l'*eikos* désigne-t-il une « probabilité objective » ou « subjective », une modalité *de re* ou *de dicto*[67] ? En réalité, trois niveaux sont sans doute à distinguer, qui correspondent en même temps à trois sens de la modalité « non nécessaire » : celui de l'événement qui se produit « la plupart du temps », celui de l'*eikos*, celui de la prémisse « endoxale » (généralement admise). À un premier niveau, l'expression « la plupart du temps » renvoie incontestablement à une régularité empirique (*de re*). Mais l'*eikos* lui-même n'est pas le simple énoncé d'une telle régularité, autrement ce ne serait pas une prémisse rhétorique mais un énoncé physique. Ce qui constitue l'*eikos* comme tel, c'est l'énoncé d'une telle régularité, sous une forme universelle et du point de vue de la connaissance des circonstances par ceux à qui l'on s'adresse. Ce n'est pas, par exemple, l'assertion (vraie) : « [la plupart du temps], il fait chaud pendant la canicule », mais l'énoncé : « c'était alors la canicule [circonstances données], vous savez comme il fait chaud à cette époque [étant donné l'expérience qui est la vôtre de la canicule] ». L'*eikos*, c'est l'énoncé de ce à quoi l'auditoire peut raisonnablement s'attendre étant donné d'une part son savoir des circonstances de l'événement, et d'autre part son expérience des hommes et du monde. De là le fait que la prémisse d'une déduction qui énonce un *eikos* est nécessairement « endoxale » (et c'est le troisième niveau) : elle n'est pas scientifique, elle n'a pour elle que l'opinion du plus grand nombre. En somme, rapporté à ses circonstances, l'événement se produit « la plupart du temps » (pas toujours, *ni nécessairement*) ; rapporté à la connaissance qu'en ont les auditeurs, l'énoncé de l'événement, bien que sous une forme universelle, leur apparaît comme devant raisonnablement se produire (il est « vraisemblable » et *non nécessaire*) ; rapporté à l'usage qu'en fait l'orateur, l'énoncé n'est *pas nécessairement* vrai, il n'est que généralement admis par ceux auxquels on s'adresse. Mais c'est pourquoi aussi il est réfutable par l'autre orateur, celui qui tient le discours contradictoire face au même auditoire : il pourra toujours trouver des contre-exemples[68].

Tout cela n'empêche pas l'enthymème fondé sur l'*eikos* d'être valide. Ce qui n'est pas

nécessaire, c'est l'*eikos* lui-même et, par suite, la conclusion qui s'en tire (*necessitas consequentis*), mais non pas le lien entre eux qui, lui, demeure nécessaire (*necessitas consequentiae*). Il n'en va pas de même de l'enthymème fondé sur un signe.

Il semble bien que l'usage et la théorie du « signe » en rhétorique, et notamment dans le discours judiciaire, remonte à l'époque des Sophistes. La distinction du « signe » et du *tekmerion* date peut-être d'Antiphon et les autres orateurs de l'époque connaissaient aussi la distinction des signes (ou des *tekmeria*) et des « vraisemblances[69] ». Il revient sans doute à Aristote, sur ce point comme sur la plupart des autres, d'avoir fait le point des *Traités* existants et d'avoir proposé des définitions rigoureuses.

Les *Premiers Analytiques* (II, 27, 70 a 7-9) donnent une définition du signe utilisé dans l'enthymème : *« Le signe est une prémisse démonstrative, soit nécessaire soit généralement admise*[70] (ἔνδοξος) *: s'il existe, la chose existe, ou s'il a eu lieu, la chose a eu lieu, avant ou après ; tel est le signe »*. L'analyse précise du signe dans le texte de la *Rhétorique* (I, 2, 1357 b 10-21) est faite selon deux critères : la *modalité* qui lie le signe à la chose (nécessaire/non nécessaire) et le rapport d'*extension* entre eux (de l'universel au singulier, du singulier à l'universel). La combinaison de ces deux critères permet en réalité de distinguer trois sortes de signes : celui qui va du singulier à l'universel et qui n'est jamais nécessaire, et est donc réfutable (exemple : « un signe que les sages sont justes, c'est que Socrate était juste ») ; celui qui va de l'universel au singulier se divise en deux espèces : celui qui n'est pas nécessaire, et est donc réfutable (exemple : « un signe qu'il a de la fièvre, c'est que sa respiration est rapide »), et celui qui est nécessaire, donc le seul à être « irréfutable (ἄλυτον), s'il est vrai » (1357 b 17), qu'Aristote appelle (1357 b 3-4 et 16), après d'autres sans doute[71], le *tekmerion* (exemple : « un signe qu'elle a accouché, c'est qu'elle a du lait »).

On trouve exactement la même théorie et la même classification, illustrée par des exemples très voisins, dans les *Premiers Analytiques* (II, 27). La seule différence est que les trois espèces sont rapportées aux trois figures du « syllogisme » dont Aristote a fait la théorie au premier livre. « Un signe peut être pris en trois sens, correspondants à la position du moyen dans les figures ». Le signe nécessaire (plus la prémisse connue et sous-entendue, 70 a 19 et 25) donne un syllogisme « irréfutable s'il est vrai » (70 a 30). L'exemple est le même que dans la *Rhétorique* : « Un signe qu'elle a accouché, c'est qu'elle a du lait ». On a ainsi un syllogisme de la première figure, dont la conclusion est singulière (« cette femme a accouché ») et dont le moyen-terme (« avoir du lait ») est successivement sujet dans la majeure — (« toute femme qui a du lait a accouché ») et prédicat dans la mineure (« cette femme a du lait »). Le signe non nécessaire, additionné de la prémisse sous-entendue, donne naissance à deux pseudo-syllogismes, respectivement de la troisième figure (le moyen-terme est deux fois sujet : « Pittacus est sage », « Pittacus est juste », donc « les sages sont justes ») et de la deuxième figure (le moyen-terme est deux fois prédicat ; l'exemple est ici : « toute femme qui a accouché est pâle », « cette femme est pâle », donc « cette femme a accouché »), selon que la liaison entre les termes du signe

correspondant va du singulier à l'universel (« un signe que les sages sont justes, c'est que Pittacus était juste ») ou de l'universel au singulier (« un signe qu'elle a accouché, c'est qu'elle est pâle »).

La comparaison attentive de ces deux textes nous donne une des clés de la théorie de l'enthymème. Car si Aristote nous dit que les trois signes donnent naissance à trois argumentations, dont une seule, celle qui repose sur le *tekmerion*, est un syllogisme *stricto sensu*, il nous dit néanmoins que les trois argumentations sont de *vrais enthymèmes*. On comprend pourquoi. Soit en effet l'argumentation suivante : « Toute femme qui a accouché est pâle ; or elle est pâle ; donc elle a accouché ».

Il y a deux façons de la considérer. Première analyse, « analyse logique ». Il s'agit évidemment d'une argumentation non valide, un pseudo-syllogisme de la seconde figure : pour que la conclusion soit scientifiquement établie, il faudrait qu'elle repose soit sur la majeure (évidemment fausse) selon laquelle « toute personne pâle a accouché » ; soit sur une autre mineure (« cette femme a accouché »), mais alors la relation entre la mineure et la conclusion (« elle est pâle parce qu'elle a accouché ») ne serait plus celle d'un signe à ce qu'il indique ! Avec cette mineure transformée, on aurait bien un vrai syllogisme (« toute femme qui a accouché est pâle, or cette femme a accouché, donc elle est pâle »), dont le moyen-terme indiquerait non pas un signe, mais, comme dans toute « déduction scientifique », le pourquoi, la *cause* : l'accouchement cause la pâleur.

Deuxième analyse, « analyse rhétorique ». Il s'agit évidemment d'un *vrai* enthymème — par opposition à ce qu'Aristote appelle un enthymème « apparent[72] » — qu'il est parfaitement *légitime* d'utiliser : « Le signe qu'elle a accouché, c'est qu'elle est pâle », dit l'orateur qui tente de persuader son auditoire que la femme ici présente relève de couches et qui, pour ce faire, se sert de tous les signes à sa disposition. Sans doute, cela ne prouve pas rigoureusement qu'elle ait accouché, mais c'est néanmoins un argument acceptable, bien qu'il soit *réfutable*. C'est d'ailleurs ce que l'orateur opposé, celui qui s'efforcerait de montrer, par exemple, que cette même femme est sans enfant, s'empresserait de faire par une argumentation *du même type*[73] : « ne croyez pas mon adversaire lorsqu'il dit que le signe que cette femme relève de couches, c'est qu'elle est pâle ; en réalité, si elle est pâle, c'est tout simplement que l'accusation à laquelle elle est soumise l'a profondément émue, etc. » Même enthymème que précédemment, fondé sur un signe non nécessaire de l'universel au singulier : [majeure sous-entendue : tout le monde sait bien que « qui est profondément ému est pâle[74] »] ; mineure : « cette femme est pâle » ; conclusion : « cette femme est profondément émue ». Ce qui compte, dans ce type d'enthymème, c'est que la relation entre les termes qui permet d'étayer la conclusion, ne soit pas une relation de *causalité* entre les choses auxquelles ces termes renvoient, mais une relation d'*indication* : la pâleur est le signe (non nécessaire) de l'émotion, même si l'émotion est la cause (nécessaire) de la pâleur.

Ces deux analyses permettent de dégager avec netteté une opposition entre deux modes d'argumentation légitimes : l'une est utilisée par celui qui sait pour *expliquer* la structure du réel selon l'ordre de ses raisons à celui qui ignore (argumentation épistémique) ; l'autre est utilisée par celui qui *recherche*, dans la structure du réel, des manifestations présentes indiscutables

permettant de conclure à l'existence d'une chose (ou d'un état de choses) contestée (argumentation rhétorique). Le caractère heuristique de cette dernière argumentation explique que ce soit elle, et non l'autre, qui est utilisée de fait dans les traités scientifiques d'Aristote, dont on sait qu'ils ne se présentent pas selon l'ordre « synthétique » prôné par les *Analytiques*. Considérons par exemple le début de la *Métaphysique* : « Tous les hommes désirent par nature savoir. Un signe (σημεῖον) en est leur plaisir aux sensations... » Enthymème parfaitement rigoureux : le plaisir que les hommes éprouvent à certains modes de savoir comme la sensation est le signe de leur tendance naturelle au savoir en général[75]. Considérée « formellement », cette argumentation serait évidemment un sophisme : « Toute sensation est *un* savoir ; or, tous les hommes ont une tendance naturelle à sentir ; donc tous les hommes ont une tendance naturelle *au* savoir ».

Ce qui distingue donc l'enthymème fondé sur un signe de la déduction scientifique ou dialectique, c'est une relation d'*indication* exprimée dans une prémisse ; et cette relation se fait (au contraire, *e.g.* d'une relation de causalité) selon l'ordre de la recherche, c'est-à-dire du signe à ce qu'il indique (peut-être) — *ce qui est bien le point de vue des auditeurs à qui s'adresse le discours*[76]. Le caractère implicite ou non des prémisses n'entre pas en ligne de compte. Aristote note même au contraire ici (*Pr. Anal.* 70 a 23-25) : « si l'on exprime une seule prémisse, on a un signe, si l'on exprime l'autre, on a une déduction » — à entendre ici au sens large, comprenant les enthymèmes. Autrement dit, lorsque l'orateur dit simplement : « elle est pâle, signe qu'elle est émue », il énonce un signe ; mais lorsqu'il dit quelque chose comme : « vous savez bien à quel point les gens émus sont pâles ; regardez cette femme comme elle est pâle ; vous conviendrez qu'elle est sûrement bien émue », il argumente déductivement et produit un enthymème. Pas plus, donc, qu'elle ne dépend de l'omission d'une prémisse, la légitimité (ou correction) de l'enthymème ne réside dans sa validité formelle ; et c'est *par là même* qu'il peut y avoir des utilisations « frauduleuses » (illégitimes) du signe : ainsi l'orateur qui essayerait de faire passer son argumentation pour une déduction nécessaire (un syllogisme *stricto sensu*) ou sa conclusion qui n'a de valeur que particulière pour une conclusion universelle. (Aristote signale ces tricheries à propos du signe lorsqu'il fait la liste des « enthymèmes apparents[77] »).

Au contraire de la différence entre « syllogismes » et « sophismes » qui est formalisable, celle existant entre enthymèmes légitimes et illégitimes n'est pas formelle[78] et ne réside pas dans la validité des uns et l'invalidité des autres. Elle ne réside pas non plus dans la simple efficacité persuasive, car on peut leurrer les foules en les persuadant par des argumentations inadéquates (qui prétendent, par exemple, prouver plus qu'elles ne font). Un enthymème est légitime s'il expose à l'auditeur — sans prétendre davantage — de *bonnes raisons* d'admettre la conclusion, étant donné les prémisses — ce qui ne signifie pas que ces raisons soient contraignantes : l'argument raisonnable n'est pas irréfutable. De même qu'une déduction démonstrative est vraiment démonstrative si la conclusion se tire *nécessairement* de prémisses qui, en outre, en fournissent à l'élève l'explication, une déduction rhétorique est vraiment persuasive si elle fournit à l'auditoire des motifs raisonnables d'adhérer à la conclusion. Ce qui n'empêche pas l'enthymème, le *vrai* enthymème, d'être forcément toujours réfutable[79] (sauf bien sûr dans le cas

particulier où le signe est un *tekmerion*) parce qu'il est de l'essence du raisonnement rhétorique de pouvoir être discutable[80].

Reste en effet qu'il y a bien un cas, justement celui du *tekmerion*, où l'usage d'un signe dans un raisonnement donne lieu à un enthymème correspondant à un syllogisme, celui de la première figure : « le signe qu'elle a accouché, c'est qu'elle a du lait ». Cela ne signifie pas néanmoins que l'enthymème *soit* un syllogisme de la première figure. Aristote écrit seulement : « le signe peut être considéré de trois façons, exactement comme le moyen-terme dans les figures [du syllogisme], soit comme dans la première, soit comme dans la deuxième, soit comme dans la troisième » (70 a 11-13). Considérons donc une « déduction » (= un enthymème) fondée sur un signe nécessaire et le « syllogisme » (démonstratif) de la première figure qui lui correspondrait :

Enthymème (syllogisme *rhétorique*)	Syllogisme *démonstratif* (1re figure)
Toute femme qui a du lait a accouché	*Toute femme qui a accouché a du lait*
Cette femme a du lait (signe)	*Cette femme a accouché* (cause)
C'est donc qu'elle a accouché	*Elle a donc du lait*

Doté de sa majeure exprimée, le signe forme bien un enthymème complet ; mais si complet, bien formé et valide qu'il soit, il demeure rhétorique et non scientifique, car le moyen-terme n'explique rien, comme il devrait le faire si la déduction était « démonstrative ». Il se contente de donner un argument irréfutable (un *tekmerion*) permettant de conclure (nécessairement) à l'existence d'un état de choses *non perceptible* (l'accouchement) *dans les circonstances où a lieu le discours.* Pour obtenir un « syllogisme scientifique », on doit faire apparaître un moyen-terme qui donne à l'élève la *raison explicative* d'un phénomène et pas seulement la *raison de croire* à son existence : le lait est *causé* par l'accouchement et c'est d'ailleurs ce qui explique que celui-là soit le signe (infaillible) de celui-ci. On voit donc que, lorsque le signe est un *tekmerion*, il est signe d'une chose qui à son tour est le plus souvent la cause de son existence. C'est pourquoi Aristote peut écrire à propos du *tekmerion* : « le mot *tekmerion* est donné à ce qui nous fait savoir (εἰδέναι) et c'est précisément le cas du moyen-terme » (*Pr. Anal.* II, 27, 70 b 2).

Le signe et le *tekmerion* ont en commun d'exprimer un même type de relation d'indication (inverse de la relation causale). Mais ces deux sortes de signes (au sens large) se distinguent en tant que prémisses d'enthymème : « le signe est une prémisse démonstrative, soit nécessaire soit généralement admise » (*Pr. Anal.* II, 27, 70 b 7-8). Si la prémisse est un signe ordinaire, elle est « endoxale » au même titre qu'un *eikos* ou une prémisse dialectique. Si la prémisse est un *tekmerion*, elle est nécessaire, au même sens qu'une prémisse scientifique ; (l'orateur qui réussit à contruire un argument sur une telle prémisse irréfutable marque à coup sûr un point contre son adversaire[81]). Mais les modalités des enthymèmes sont différentes : seul l'enthymème fondé sur un signe (*stricto sensu*) n'est pas nécessaire (*necessitas consequentiae*), tandis que celui fondé sur un *eikos* est aussi nécessaire que celui fondé sur un *tekmerion* ou qu'une déduction (dialectique ou scientifique).

On voit donc se dégager de ces analyses de mauvais critères pour distinguer les enthymèmes parmi les arguments déductifs, et un bon. Les mauvais critères tiennent à la modalité, qu'elle soit celles des prémisses ou celle de la déduction elle-même : certains enthymèmes corrects sont fondés sur des prémisses nécessaires (*tekmeria*), d'autres sur des prémisses « endoxales » (les autres) ; certains enthymèmes corrects sont des déductions non nécessaires (formellement non valides : celles fondées sur des signes), les autres sont nécessaires (formellement valides). Le bon critère concernant les prémisses est qu'elles adoptent *toujours* le point de vue de l'auditeur : ce qui compte, pour l'orateur, c'est de construire des argumentations *dont les points de départ correspondent au point de vue de l'auditeur sur la question disputée.* Dans tous les cas, il s'agit en effet de faire admettre à un auditoire l'existence d'un état de choses absent (futur et donc incertain dans une harangue, présent mais discutable dans un discours épidictique, passé mais caché dans un plaidoyer). Il faut dans tous les cas s'appuyer sur ce qu'est la situation présente pour l'auditoire et en outre sur une prémisse qui puisse établir un lien existant, aux yeux de l'auditoire, entre cette situation et l'état de choses (ou l'événement) disputé. Si l'orateur s'appuie sur l'expérience qu'il impute à son auditoire de la situation présente, d'après laquelle l'état de choses (ou l'événement) disputé apparaît la plupart du temps comme *une de ses conséquences*, il *déduit* ce qui est en question à partir d'un *eikos* ; si, à l'inverse, il s'appuie sur la situation présente pour en construire le lien existant, pour son auditoire[82], avec l'état de choses (ou l'événement) disputé comme avec *son principe*, il *déduit* ce qui est question à partir d'un signe. De même, donc, qu'Aristote est parvenu à regrouper toutes les « preuves par le *logos* » (les argumentations) en deux grands genres (inductif et déductif), de même il est parvenu à regrouper toutes les argumentations déductives utilisées dans la rhétorique en deux grands genres : dans tous les cas où l'on cherche à persuader déductivement son auditoire d'une thèse, il faut s'appuyer sur quelque chose de particulier qui est donné à l'auditoire par la situation présente et quelque chose de général qui fait partie du socle des évidences partagées (vraisemblances *ou* signes) : et alors, soit la proposition générale servira à *remonter* de la situation présente vers celle qu'il s'agit d'établir, contrairement à l'ordre naturel (cas du signe), soit elle servira à *descendre* de la situation présente vers celle qu'il s'agit d'établir, conformément à l'ordre naturel (cas de l'*eikos*).

La déduction rhétorique (l'enthymème) ne fait donc pas exception. Elle obéit essentiellement aux mêmes exigences formelles que les déductions dialectique et scientifique. Comme elles, elle s'appuie sur les vérités supposées admises par l'interlocuteur pour lui faire admettre une autre vérité ; comme elles, elle vise à augmenter le savoir (ou les croyances) de l'autre en partant à la fois de l'état actuel de son savoir (ou de sa croyance) et du savoir (ou de la croyance) qui ne peuvent pas manquer d'être les siennes dans une situation d'interlocution donnée. Il se trouve seulement que le cadre de l'argumentation et les situations d'interlocution font varier le type de savoir (ou de croyance) requis (ou supposé) chez celui à qui l'on s'adresse. La déduction démonstrative prend appui sur le savoir possédé par l'élève et il se réduit à ce qui est déjà

démontré à un moment donné de la transmission des connaissances et à ce que, dès le principe, il ne pouvait ignorer. La déduction dialectique prend appui sur les opinions admises par l'adversaire et elles se réduisent à ce qu'il a déjà admis à un moment donné de la joute et au corpus de convictions auquels les hommes en général donnent leur assentiment. La déduction rhétorique prend appui sur les opinions que l'orateur estime être « dans l'esprit » (ἐν θυμῷ) de la foule à laquelle il s'adresse et elles se réduisent à l'état de leur information à un moment donné et au corpus de convictions auxquelles les hommes de cette communauté donnent en général leur assentiment.

L'argumentation est peut-être co-extensive à l'existence du langage, mais la codification de la réflexion sur l'argumentation remonte à l'apparition de techniques de vérité dans la pensée grecque classique. D'une réflexion sur ces premiers pas, il est peut-être possible de tirer deux enseignements généraux sur l'argumentation.

Toute argumentation supposerait la co-appartenance des deux interlocuteurs à une communauté (réelle ou idéale) fonctionnant sur les principes universalisables qui ont permis l'émergence d'une pensée démocratique[83] — autrement dit sur les « maximes d'un sens commun » (Kant, *Critique du Jugement* § 40). « Penser par soi-même » — et c'est pourquoi chaque membre de cette communauté peut argumenter auprès de chaque autre, c'est-à-dire que quiconque peut *dire* des vérités et *juger* de celles qui lui sont dites. « Penser en se mettant à la place de tout autre » — et c'est pourquoi on ne peut, dans l'argumentation, faire admettre d'autres vérités que celles que l'on aurait soi-même admis dans la même situation. « Toujours penser en accord avec soi-même » — et c'est pourquoi argumenter, c'est, sans se contredire jamais, montrer quelles vérités sont admises du fait d'en admettre d'autres.

La deuxième leçon serait plus modeste, mais peut-être plus féconde. C'est qu'il n'y a pas d'argumentation pure, c'est-à-dire pas d'argumentation hors d'un cadre social et des conditions réglées d'une interlocution. Ainsi le projet (remontant au *Phèdre* de Platon) d'une argumentation « scientifique » ou absolue, modelée, par exemple, sur la transmission des connaissances, indépendante du type de vérités (savoir ? convictions ? opinions ?) que l'on veut transmettre et de leur mode d'existence serait illusoire. Ainsi, l'idée que l'argumentation rhétorique (par exemple) serait une sorte d'assouplissement, voire de dégénérescence, de la démonstration (scientifique), serait tout aussi illusoire — et illusoire aussi, par conséquent le seul critère de validité formelle pour légitimer une argumentation. Si les Grecs ont inventé, à peu près dans le même temps et dans les mêmes conditions, trois techniques de vérité, c'est qu'il y a peut-être trois — et seulement trois — modes d'argumentation autonomes tout aussi légitimes. L'un, la démonstration, correspond à la sphère de la transmission idéale des connaissances (et elle n'est, à tout prendre, du moins sous sa forme axiomatisée, qu'une excroissance, fascinante mais monstrueuse, des modes d'argumentation naturelle). L'autre, le mode dialectique, correspond à la sphère des convictions personnelles et aux règles idéales du débat d'idées. Le dernier, le mode rhétorique, correspond à la sphère de l'espace public et aux règles permettant le partage des vérités sociales et le débat juridique ou politique.

Francis WOLFF

NOTES

1. Le travail d'Aristote sur ces quatre techniques discursives pourrait être comparé à celui qu'il a fait en politique (collection de « constitutions », servant de base empirique à l'écriture d'un travail nommé la *Politique*) ; mais aussi en biologie (collection de faits concernant les êtres vivants, *Histoire des animaux,* servant de base à ses traités biologiques, notamment *De l'âme*).

2. Dans le cas de la rhétorique et de la dialectique, il y a un travail intermédiaire : consultation et synthèse de tous les *Traités* existant depuis l'époque des Sophistes. On sait que de nombreux traités rhétoriques (*Technai*) existaient et qu'Aristote en avait fait une recension dans un ouvrage perdu (« Collection de Traités », συναγωγή τεχνῶν), qui sert de base empirique à sa *Rhétorique*. (Sur ces recueils, voir Platon, *Phèdre* 266 d — 267 d). Concernant la dialectique, on peut se reporter aux remarques conclusives de la fin des *Réfutations sophistiques* (chap. 34, 183 b 15 sq.), où Aristote met en parallèle son travail sur la dialectique et celui sur la rhétorique ; on peut en déduire qu'il existait, dès l'époque des Sophistes, parallèlement aux recueils de discours tout faits destinés aux orateurs (183 b 37), des recueils d'arguments contraires destinés aux jouteurs dialecticiens. Nous avons d'autres témoignages de leur existence. Le traité anonyme dit des « Doubles dits » (*Dissoi logoi*) en est un bon exemple.

3. Voir Aristote *Rhét.* I, 1, 1354 b 16 — 55 a 2, et tout le chap. I, 3. Ce lien indéfectible de la rhétorique avec les lieux de la démocratie est reconnu aussi par Platon (voir *Gorgias*, notamment 452 e et aussi 454 b, 456 b, 502 d-e etc.). En revanche, l'intention du *Phèdre* est d'étendre la portée de la rhétorique et de montrer que ce qui passe pour une technique de parole publique réservée aux assemblées populaires pourrait être à bon droit étendu aux réunions privées (voir 261 a-b). Cet objectif de Platon est solidaire de son projet plus général d'une rhétorique scientifique : la science de la persuasion, en tant que telle, doit pouvoir faire abstraction des conditions pragmatiques dans lesquelles a lieu le discours ; on devrait, pour Platon, pouvoir persuader de la même façon l'âme isolée et le peuple comme un tout ; il suffit de connaître celui à qui on s'adresse. Voir aussi l'*Alcibiade*, 114 b sq.

4. Cette distinction théorisée par Aristote en *Rhét.* I, 3, articule toute la structure de son Traité. Selon Kennedy (1980, p. 72) on reconnaissait jusqu'à Aristote qu'il y avait diverses sortes de discours, par exemple « accusations », « défenses », « oraisons funèbres », mais la classification en trois genres lui revient sans doute et s'imposa dès lors comme un acquis définitif de la théorie rhétorique.

5. Car le procès athénien classique est conçu comme un combat entre deux adversaires et « le rôle de l'autorité, c'est de suivre la joute, d'en faire respecter les règles, d'en homologuer les résultats » (L. Gernet, 1951, p. CXL). Rappelons qu'un procès se dit en grec *agôn* (lutte) et son issue *nikè* (victoire).

6. Voir un exemple de systématisation de ces « antilogies » dans *Rhét.* II, 22, 1396 a 24-29 : au Tribunal, les deux *logoi* opposés, qui accusent ou défendent, portent sur les concepts opposés du juste et de l'injuste ; à l'Assemblée délibérative, les *logoi* opposés, qui conseillent ou déconseillent, portent sur les concepts opposés de l'utile et du nuisible ; dans les réunions commémoratives, les *logoi* opposés, qui louent ou blâment, portent sur les concepts opposés du « beau » et du « laid ».

7. On connaît à peu près l'origine de la rhétorique. On sait du moins par Cicéron (*Brutus*, 46) celle qu'Aristote lui

assignait dans sa « Collection de Traités » : après l'expulsion des tyrans en Sicile, le retour des exilés et l'avènement de la démocratie sur le modèle athénien furent marqués par de nombreux conflits de revendications foncières. L'activité considérable des tribunaux pour régler ces litiges (usurpations, spoliations...) alla alors de pair avec les premiers débats politiques à l'Assemblée.

8. Voir *Soph.* 232 c, *Rép.* VI, 499 a, *Phèdre*, 261 a, *Lois* XII, 948 e ; voir aussi Isocrate, *Sur l'échange*, 136.

9. Sur ces règles, voir J. Brunschwig (Introduction, 1967), et P. Moraux (1968).

10. Notamment J. Barnes (1975).

11. *« On peut distinguer trois éléments constitutifs en tout énoncé : celui qui parle, ce dont il parle, celui à qui il parle »* (Aristote, *Rhét.* I, 3, 1358 a 37 — b 1).

12. Voir le début de la *Poétique* : *« Nous allons parler de l'art poétique... de la façon de composer la fable si l'on veut que la composition poétique soit belle* (καλῶς ἔξειν) ». La vérité a sa place (seconde et subordonnée) dans la poétique (voir *Poétique*, 1451 b 1-11), exactement comme la beauté peut avoir aussi sa place dans le discours de l'orateur (voir les considérations sur le style au livre III de la *Rhétorique*, notamment III, 2, 1404 b 12-25).

13. Nous empruntons ce concept au beau livre de M. Détienne (1967).

14. Ainsi en va-t-il pour les thèses paradoxales (*Top.* I, 10, 104 a 10) : on peut, par exemple, soutenir que le mouvement n'existe pas si l'on estime cette position inexpugnable à tout discours.

15. C'est sur quoi sur Platon insiste, par exemple dans le *Gorgias* : un seul et unique « témoin », celui de l'entretien dialectique, vaut mieux que les nombreux témoins auxquels font appel les orateurs. Voir 472 b, 474 a et 475 e. Sur cette préférence et les raisons avancées par Socrate de préférer la dialectique à la rhétorique, voir aussi *République*, I, 348 a-b et Robinson (1953) p. 15-17.

16. Le Droit classique grec reconnaît six « preuves extra-techniques », c'est-à-dire qui ne dépendent pas de l'art rhétorique, bien que leur lecture par le greffier soit généralement intégrée dans le plaidoyer de l'orateur. Sur cette question des preuves, voir R.J. Bonner et G. Smith (1930) II, p. 117 sq. et A.R.W. Harrison (1971), p. 134 sq. Aux cinq « preuves » étudiées par Aristote en *Rhét.* I, 15 (lois, témoignages, conventions, torture des esclaves, serments des hommes libres), il convient d'ajouter les « sommations » (Aristote, *Const. Ath.* LIII, 2). Anaximène de Lampsaque (IVe s.), l'auteur présumé de la *Rhétorique à Alexandre*, fait une distinction comparable (VII, 1428 a 17) entre les preuves qui se tirent des discours et des actions (les « preuves techniques » d'Aristote) et les « preuves auxiliaires » : témoignages, tortures, serments.

17. « Maître de « vérité », le roi de justice est pourvu du même privilège d'efficacité [que le devin ou le poète] : ses dits de justice, ses *themistes* sont, en effet, des espèces d'oracle » (M. Détienne, 1967, p. 56).

18. Aristote distingue en *Rhét.* I, 2, 1356 a 1 sq. trois types de « preuves techniques » : celles qui consistent pour l'orateur à déterminer *par le discours* des passions chez ses auditeurs favorables à sa cause (il étudie ces preuves par le *pathos* en II, 2-11) ; celles par lesquelles l'orateur apparaît à ses auditeurs comme doté d'un honnête caractère (*ethos*, étudiées en II, 1 et 12-17) ; et enfin les « preuves par le logos » proprement dites (c'est-à-dire les argumentations, étudiées en I, 4-14 et II, 18-26). Rappelons que l'*ethos* de l'orateur doit être établi techniquement et n'a rien à voir avec son autorité ou sa réputation préalable ; elle l'exclut même explicitement (voir I, 2, 1356 a 9-10).

19. Aristote se plaint au début de la *Rhétorique* (I, 1, 1354 a 11 sq.) que les auteurs habituels de *Traités* se concentrent sur l'accessoire, surtout la manière d'éveiller les passions de l'âme de l'auditeur (même reproche en I, 2, 1356 a 16-19) et non sur les enthymèmes (en gros, l'argumentation) qui sont le « corps de la preuve » (1354 a 15) et auxquels il consacre, lui, une partie importante de son propre *Traité*.

20. *« Ce n'est pas parce que nous sommes dans le vrai en disant que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est inversement parce que tu es blanc qu'en disant que tu l'es, nous sommes dans le vrai »* (Aristote, *Métaph.* Θ, 10, 1051 b 6-9).

21. Voir Platon *Soph.* 262 c — 263 b et Aristote *De int.* 4, 17 a 3-5 et 5, 17 a 9-10, *Pr. Anal.* I, 1, 24 a 16.

22. Cependant, Aristote semble admettre qu'on appelle aussi « maxime » une telle proposition complexe (maxime—justification), malgé son caractère « enthymèmatique » (*Rhét.* II, 21, 1394 b 20-26).

23. Si l'on prend l'exemple d'Aristote : *« Nul homme n'est parfaitement heureux »*, telle est la maxime sans sa justification (*Rhét.* II, 21, 1394 b 2) ; *« car il est esclave ou de l'argent ou du hasard »* (*ibid.* 1394 b 6), telle est la justification qui la rend enthymèmatique.

24. Voir à ce propos les remarques très intéressantes de *Rhét.* II, 21, 1395 a 2-8, sur la place des maximes chez les vieillards, et de 1395 b 2-3, sur les raisons pour lesquelles les auditeurs incultes ont plaisir à entendre des maximes : *« Ils se réjouissent d'entendre un orateur prononcer une formule générale qui rencontre les opinions qu'il ont eux-mêmes dans un cas particulier »*.

25. Aristote reproche à ses prédécesseurs en dialectique (notamment les Sophistes) de ne pas avoir suffisamment dégagé les règles de l'argumentation valide, d'avoir *« non pas enseigné la technique mais ses seuls résultats »* (*Réf. soph.* 34, 184 a 1) ; reproche comparable à celui qu'il fait à ses prédécesseurs en rhétorique (voir ci-dessus note 19).

26. L'étude des normes ne se sépare jamais de la pathologie. Les *Premiers Analytiques* doublent toujours l'étude des modes de « syllogismes démonstratifs » légitimes de celle des modes illégitimes ; les *Réfutations sophistiques* complètent l'étude des réfutations dialectiques légitimes étudiées dans les *Topiques* ; le chapitre II, 24 de la *Rhétorique* (« enthymèmes apparents ») complète les chapitre II, 22 et 23 (« vrais enthymèmes »).

27. Cette inversion de l'ordre a eu pour conséquence qu'on a mal compris le rôle, par exemple, du « syllogisme ». Mais le syllogisme n'est qu'un résultat. Du point de vue du savant, le travail scientifique consiste non pas à déduire de nouvelles vérités de celles que *lui* connaît déjà (le syllogisme prêterait alors effectivement le flanc à toutes les critiques traditionnelles dont il a fait l'objet : stérilité, redondance), mais à rechercher des prémisses, c'est-à-dire à remonter vers ce qui fonde en raison (« le pourquoi ») les propositions dont il sait la vérité (la conclusion). Voir sur cette question E. Kapp (1975), qui note p. 39 : « The syllogism is in fact not a principle of intellectual advance but rather a principle of intellectual retreat — or, better, in the syllogism the normal order of *datum* and *desideratum* is turned upside down. »

28. Le peuple *juge* de la vérité du discours qui lui est adressé dans les trois genres, et pas seulement dans le genre judiciaire. Voir Aristote, *Rhét.* II 1, 1377 b 20-21 ; II, 18, 1391 b 7-13 (voir aussi I, 2, 1357 a 10-11).

29. Suivant en cela J. Brunschwig (1967), qui traduit par « raisonnement déductif ». Nous réserverons la traduction « syllogisme » aux cas — rares — où le mot συλλογισμός renvoie à la syllogistique des *Premiers Analytiques*, théorie de toutes les déductions élémentaires valides.

30. Même opposition et définitions comparables dans les *Topiques* I, 12, 105 a 10-19, texte qui affirme explicitement (comme celui de *Pr. Anal.* II, 23, 68 b 14) qu'il n'y a pas d'autres « formes de discours » (λόγων εἴδη), c'est-à-dire d'arguments, que ces deux-là. Sur l'opposition « induction »/« déduction », voir aussi *Top.* I, 8, 103 b 2-19, *Réf. soph.* 4, 165 b 27-28, *Sec. Anal.*, I, 1, 71 a 6, a 24 etc. Voir aussi J. Brunschwig (1967), n. 2, p. 113.

31. À la définition citée ci-dessus, on peut ajouter les définitions comparables de *Top.* I, 1, 100 a 25-27 et des *Pr. Anal.* I, 1, 24 b 19-21. Les légères différences entre ces trois définitions peuvent s'expliquer par le fait que celle de la *Rhétorique* compare les situations rhétorique et dialectique alors que celle des *Topiques* (et implicitement celle des *Analytiques*) compare les situations dialectique et scientifique : ainsi le concept de nécessité (*necessitas*

consequentiae) n'apparaît pas dans la définition de la *Rhétorique*, puisque les déductions rhétoriques ne sont pas toutes nécessaires, comme nous le montrons ci-dessous.

32. C'est ce que dit Aristote dans *Pr. Anal.* I, 1, 25-28.

33. La portée d'une science est bornée à un genre (*Sec. Anal.* I, 7 et 9) alors que celle de la dialectique, étant universelle (*Top.* I, 1, 100 a 19, *Rhét.* I, 1, 1354 a 1-3, *Métaph.* Γ, 2, 1004 b 17-21), s'étend à tous les genres (*Sec. Anal.* I, 11, 77 a 26-35). Quant à la rhétorique, on sait, au moins depuis le *Gorgias,* que sa portée est, en droit, aussi universelle que celle de la vie publique (le rhéteur est, selon Gorgias, « capable de parler contre tout adversaire sur tout sujet », 457 a). Aristote distingue toutefois (*Rhét.* I, 2, 1358 a 1-10) les enthymèmes fondés sur des prémisses bornées à un des genres rhétoriques (étudiés en *Rhét* I, 4-14), de ceux qui, trans-génériques, sont fondés sur les lieux (*topoi*, étudiés en *Rhét* II, 18-26). Mais cette différence est très souple et concerne plutôt deux façons différentes, pour l'auteur d'un Traité, d'envisager ce qui est souvent, pour l'orateur, un même enthymème. En tout cas, cette distinction n'est en rien comparable avec le grand principe épistémologique aristotélicien de l'incommunicabilité des genres *de connaissance*.

34. Voir *Pr. Anal.* I, 1, 24 a 21 — b 12, *Sec. Anal.* I, 2, 72 a 8-11 et *Top.* I, 10, 104 a 8-12.

35. Voir cependant les remarques des *Sec. Anal.* I, 12 sur « l'interrogation scientifique ».

36. La rédaction de ces pages était déjà achevée lorsque nous avons pu prendre connaissance de l'important article de M. Burnyeat sur l'enthymème (1994). Nous sommes d'autant plus heureux de constater une rencontre sur plus d'un point essentiel entre son travail et le nôtre : bien qu'il refuse la définition de l'enthymème par la nature des prémisses (pour des raisons qui mériteraient examen), M. Burnyeat arrive, par d'autres voies, à des conclusions voisines des nôtres sur des problèmes aussi discutés que ceux de la complétude ou de la validité des enthymèmes.

37. Voir Bonitz (1955) s.v. ἀτελής qui renvoie aux *Premiers Analytiques* I, 1, 24 a 13 ; b 24 ; I, 5, 28 a 4 ; I, 6, 29 a 15 ; I, 15, 34 a 4 ; 35 a 16 ; 36 b 24 ; I, 19, 39 a 2 ; I, 22, 40 b 15.

38. Dans les *Sec. An.* II, 27, 70 a 10 l'addition de ἀτελής après συλλογισμός ne se trouve que dans le manuscrit C1, et est unanimement rejetée par les éditeurs modernes comme étant une addition tardive

39. Voir *Rhét.* I, 2, 1356 b 3 ; voir aussi I, 1, 1355 a 8, II, 22, 1395 b 22-23 et *Sec. Anal.* I, 1, 71 a 8-10.

40. Il convient de persuader le plus efficacement — mais ajoutons cependant : sans tricher. Voir plus bas les remarques sur les « enthymèmes apparents » : la déontologie rhétorique les condamne comme la déontologie dialectique exclut les sophismes.

41. Dissimulation = κρύψις, voir *Top.* VIII, 1, 155 b 26, 156 a 7, a 13, 157 a 6.

42. Ne serait-ce qu'en appliquant une des conséquences de la « dissimulation », signalée par Aristote en *Top.* VIII, 1, 156 b 28-30 : il ne faut jamais demander à l'adversaire qu'il nous accorde la proposition qui nous servira de prémisse, mais une autre dont celle-ci est la conséquence déductible.

43. C'est pourquoi dans ce même chapitre VIII, 1, Aristote conseille au questionneur de n'omettre aucun maillon de la déduction et même d'user du plus grand nombre d'étapes possibles.

44. Encore que, de fait, il arrive que le maître, lui aussi, puisse sous-entendre tel ou tel maillon évident : voir *Sec. Anal.* I, 10, 76 b 16-21.

45. Voir la première phrase déjà citée des *Sec. Anal* : « Tout enseignement et tout apprentissage *rationnels* (διανοητική) viennent d'une connaissance préexistante ». Un scholiaste anonyme commente ce διανοητική de la façon suivante : « par opposition à celle qui vient de la connaissance sensible » (voir Bonitz, 1955, 185 b 3).

46. *Sec. Anal.* I, 4, 73 a 23, 73 b 26.

47. Voir les définitions de *Top.* I, 1, 100 a 25-27 et des *Pr. Anal.* I, 1, 24 b 19-21, et ci-dessus la note 31.

48. Voir Barnes (1981).

49. C'est ce que montre l'exemple d'Aristote : « Pour conclure que Dorieus a reçu une couronne en récompense de sa victoire, il suffit de dire : il a été vainqueur à Olympie » ; inutile d'ajouter : « à Olympie, le vainqueur reçoit une couronne ; tout le monde le sait » (*Rhét.* I, 2, 1357 a 20-21). Ce « tout le monde » renvoie à ceux de la Cité avec qui l'orateur forme une communauté — et non pas à l'auditeur à la fois unique et pourtant universel de la dialectique. Ce n'est pas le « tout homme » fantasmatique de la dialectique, mais c'est le concitoyen ; comme le note à juste titre P. Ricœur (1986, p. 145), dans la rhétorique, « l'orateur part d'idées admises qu'il partage avec [l'auditoire] » et « l'argumentation transfère sur les conclusions l'adhésion accordée aux prémisses ».

50. Voir *Rhét.* I, 2, 1357 a 10-12, II, 21, 1395 b 1-2 et III, 18, 1418 a 16-18.

51. Ce sont sans doute les mêmes raisons qui rendent l'induction plus claire que la déduction qui rendent aussi l'enthymème plus clair que la déduction complète ; l'induction est plus modeste en *ratio essendi* et plus prolixe en *ratio credendi* ; inversement les infériorités sont sans doute aussi les mêmes : la déduction est plus contraignante et plus efficace contre des débatteurs professionnels que l'induction (*Top.* I, 12, 105 a 19-20) et, ajouterions-nous, que l'enthymème rhétorique.

52. Voir Descartes, la régle III dans les *Règles pour la direction de l'esprit.*

53. *Rhét.* I, 2, 1357 a 10-21 ; II, 22, 1395 b 25-27, et III, 19, 1419 a 18-19. (Voir aussi II, 24, 1401 a 4-5).

54. Voir la *Rhétorique à Alexandre* X, 1430 a 35-39 (à propos de l'enthymème), XI, 1430 b 4-6 (à propos de la maxime).

55. Cette thèse est ici montrée à propos de la seule déduction. Mais il serait évidemment (plus) facile de montrer qu'il en va de même sur le versant inductif de l'argumentation. Si une induction doit être complète pour être valide et donc « scientifique » (*Pr. Anal.* II, 23), l'argumentation par l'exemple utilisée en rhétorique (étudiée par Aristote en *Pr. Anal.* II, 24 et *Rhét.* II, 20) se distingue justement de l'induction en ce qu'elle n'est pas complète (voir *Pr. Anal.* II, 24, 69 a 15-19) et n'est pas donc formalisable.

56. Voir aussi *Rhét.* I, 3, 1359 a 7-8 : « Les *tekmeria*, les vraisemblances et les signes sont les prémisses rhétoriques. D'une manière générale, en effet, une déduction se mène à partir de prémisses, et l'enthymème est la déduction menée à partir des prémisses susdites ». On verra cependant que le *tekmerion* est une espèce du signe pris au sens large. En *Rhét.* II, 25, 1402 a 13-24, Aristote énumère quatre sources aux enthymèmes : le vraisemblable (*eikos*), l'exemple, le *tekmerion* et le signe. Ailleurs (*Rhét.* I, 2, 1356 b 2-25 et *Problèmes* XVIII, 919 b 26-36), l'exemple (παράδειγμα) est opposé à l'enthymème comme l'induction à la déduction, mais peut aussi devenir, notamment dans la réfutation, la source d'enthymèmes (c'est ce qu'on appelle le contre-exemple), comme le note Kennedy (1991) n. 259 *ad. loc.* p. 212.

57. Voir Navarre (1900, p. 9 sq.) et Kennedy (1980, p. 20 sq.).

58. Platon, *Phèdre* 273 b-c ; Aristote, *Rhétorique* II, 24, 1402 a 13-23.

59. Le *Phèdre*, se faisant l'écho de la rhétorique des anciens *Traités*, notamment celui de Théodore de Byzance, fait des *eikota* la quatrième partie du discours judiciaire (266 e). Sur la pratique oratoire et la théorie de l'*eikos* à l'époque de Platon et le jugement qu'elles lui inspirent voir le texte très significatif de *Phédon* 92 c sq. ; voir aussi *Timée* 40 e 2, *Théét.* 162 e et 163 a.

60. Sur cette distinction et « l'enthymème apparent » auquel elle donne lieu, voir *Rhét.* II, 24, 1402 a 3-24. Selon ce texte, le recensement de ce mode d'argumention remonte à la *Technè* de Corax.

61. On trouverait aujourd'hui d'autres exemples de ce « vraisemblable au deuxième degré » dans les histoires policières, dont les Tétralogies d'Antiphon sont, d'une certaine façon, l'ancêtre : si X est si vraisemblablement coupable, il est vraisemblablement innocent, car il savait bien que les vraisemblances seraient contre lui. Notons que certains romans policiers ont même une structure qui s'apparenterait à un « vraisemblable au troisième degré » : X savait qu'il apparaîtrait innocent de trop apparaître coupable, mais précisément il est coupable (voir *L'heure zéro* de A. Christie).

62. La *Rhétorique à Alexandre* retient les *eikota* comme une des cinq « preuves logiques » (autrement dit cinq types d'argumentations) : les « vraisemblances », les « exemples », les *tekmeria*, les enthymèmes, les « maximes », les signes et les réfutations (ἔλεγχοι).

63. Voir *Phys.* II, 5, 196 b 6 ; *Métaph.* E, 30, 1025 a 15 ; E, 2, 1026 b 24 — 1027 a 27 etc.

64. Ce dernier exemple est emprunté à *Métaph.* E, 2, 1026 b 32-34. Les deux autres sont ceux du texte des *Pr. Anal.* déjà cité (II, 27, 70 a 6) ; mais la *Rhétorique* fait un usage constant de semblables régularités psychologiques ou anthropologiques : on en a des exemples à toutes les lignes, ou presque, de ce petit « Traité des passions » que constitue *Rhét.* II, 1-11. L'*Ethique à Nicomaque* elle-même assortit souvent telles remarques de l'expression « la plupart du temps », *e.g.* III, 1, 1110 a 32, VIII, 13, 1161 a 27, IX, 2, 1164 b 31, etc.

65. Voir le texte déjà cité de *Pr. Anal*. II, 27, 70 a 2-3 : « *ce qu'on sait* arriver, etc. » Voir aussi cet autre texte de *Rhét.* II, 25, 1402 b 14-16, qui définit les enthymèmes menés à partir des vraisemblances « comme étant ceux qui procèdent à partir de ce qui arrive en réalité ou *paraît* arriver la plupart du temps » (ἐκ ἐπι τὸ πολὺ ἢ ὄντων ἢ δοκούντων).

66. Sur cette opposition dans la *Poétique*, voir 7, 1455 a 12, 8, 1451 a 28, 9, 1451 a 38, b 9, 35, 10, 1452 a 20, 24, 15, 1454 a 34, 36. Relevé établi à l'aide de « l'Index des notions » de R. Dupont-Roc et J. Lallot (1980).

67. Voir par exemple la discussion et les références de E. Ryan (1984), p. 59-66.

68. Sur la manière de réfuter un enthymème fondé sur un *eikos*, voir *Rhét.* II, 25, 1402 b 24-1403 a 1. Notons aussi que l'orateur peut se servir du fait qu'il a la vraisemblance contre lui ; voir le topos 11 de *Rhét.* II, 23, 1400 a 6 — 15 : « invraisemblable mais vrai, je ne l'aurais pas cru si je ne l'avais pas vu de mes propres yeux », etc.

69. Voir Platon, *Phèdre* 266 e.

70. Rappelons que, comme l'a montré J. Brunschwig (1967, note 3 p. 113), une proposition ἔνδοξος énonce une « idée admise » (par l'opinion commune ou éclairée) plutôt que « probable ».

71. La théorie des *tekmeria* devait avoir été faite par les premiers auteurs de *Traités* rhétoriques, qui leur attribuaient la troisième partie des discours judiciaires, comme en témoigne un passage de Platon, *Phèdre* 266 e.

72. « *Puisque une argumentation peut être une vraie déduction ou ne pas l'être mais simplement le sembler, elle peut être un vrai enthymème ou ne pas l'être mais simplement le sembler : c'est nécessaire puisque l'enthymème est une sorte de déduction* » (Aristote, *Rhétorique* II, 24, 1400 b 37-40).

73. Sur la manière de réfuter (λύσις) un enthymème fondé sur un signe voir *Rhét.* II, 25, 1403 a 2-4. Aristote note que les enthymèmes fondés sur des signes se réfutent même s'ils sont réels (ὑπάρχοντα) ; et il renvoie à sa démonstration des *Pr. Anal.* qui prouve qu'ils ne s'intègrent pas à la théorie syllogistique. En d'autres termes, un *vrai* signe, sur lequel est fondé un *vrai* enthymème, est réfutable en utilisant la faille du pseudo-syllogisme auquel il s'apparente.

74. Aristote note comme exemples typiques de signes ces relations entre états du corps et de l'âme : *« Il est possible de juger d'après les apparences corporelles, si l'on admet que les affections naturelles provoquent un changement simultané dans le corps et dans l'âme »* (*Pr. Anal.* II, 27, 70 b 6-8).

75. Il y a en outre ici un enthymème implicite fondé sur un *eikos* : « on s'accorde à faire du plaisir la réalisation d'une tendance naturelle ; or les hommes éprouvent du plaisir à sentir », etc.

76. On a pu dire (voir MacBurney, 1936, p. 56) que dans un « syllogisme scientifique », la mineure explique pourquoi un fait (celui de la conclusion) est vrai (*ratio essendi*), alors que dans un enthymème, la mineure explique pourquoi une opinion (celle de la conclusion) est crue (*ratio cognoscendi*). Cette formule est vraie en tout cas de l'enthymème fondé sur un signe.

77. Voir *Rhét.* II, 24, 1401 b 9 sq., 4e *topos*, celui du signe.

78. C'est ce que note Ryan (1984, p. 74), après une analyse comparative des chapitres II, 23 et 24 de la *Rhétorique* : il n'y a pas de règle d'inférence qui puisse être tirée de la distinction entre vrais enthymèmes (II, 23) et apparents (II,24).

79. Par une contre-déduction, ou tout simplement par une objection (ἔνστασις) : voir *Rhét.* II, 25, 1402 a 31.

80. La rhétorique étant fondée sur la possibilité de l'opposition de deux *logoi* antithétiques : voir *Rhét.* I, 1, 1355 a 29-36 et 2, 1357 a 4-7.

81. Sur l'irréfutablité des enthymèmes fondés sur les *tekmeria*, voir *Rhét.* II, 25, 1403 a 9-14, en particulier : *« S'il est évident que le fait est réel et que c'est un tekmerion, alors la thèse adverse devient irréfutable »*.

82. Observons en effet que, pour Aristote, comme l'*eikos*, le signe énonce moins une liaison naturelle considérée en elle-même qu'une liaison naturelle admise par ceux à qui on s'adresse : voir *Pr. Anal.* II, 27, 70 a 22-23 : *« les hommes pensent* qu'il a été montré que cette femme a accouché ».

83. C'est cette communauté universelle idéale supposée par l'argumentation que K.O. Apel et J. Habermas invoquent pour fonder l'éthique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

N.B. SAUF POUR LES PREMIERS LIVRES DES *TOPIQUES*, QUE NOUS CITONS DANS LA TRADUCTION DE J. BRUNSCHWIG (1967), NOUS AVONS TRADUIT TOUTES LES CITATIONS D'ARISTOTE.

BARNES, Jonathan, « Aristotle's Theory of Demonstration », paru originellement in *Phronesis* 14 (1969), p. 123-152, cité ici dans *Articles on Aristotle, 1, Science*, ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London, Duckworth, 1975.
— « Proof and the Syllogism » in *Aristotle on Science : The Posterior Analytics.* Ed. E. Berti, Padua, Antenore, 1981.

BONITZ, H., *Index aristotelicus.* Graz, Akademische Druck U. Verlangsanstalt, 1955, 2e éd.

BONNER, R.J., et Smith, G., *The Administration of Justice from Homer to Aristotle.* Chicago, 1930.

BRUNSCHWIG, Jacques, *Aristote : Topiques*, Tome I, livres I-IV (texte établi et traduit par Jacques Bunschwig). Paris, Les Belles Lettres, 1967.

BURNYEAT, Myles F., « Enthymeme : Aristotle on the Logic of Persuasion » in *Aristotle's Rhetoric, Philosophical Essays* ed. by David J. Furley and Alexander Nehamas. Princeton University, 1994.

DÉTIENNE, Marcel, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, François Maspéro, 1967.

DUPONT-ROC, Roselyne, et Lallot, Jean, *Aristote : La Poétique* (texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot). Paris, Seuil, 1980.

FOUCAULT, Michel, *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.

GERNET, Louis, *Antiphon : Discours, suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste* (texte établi et traduit par L. Gernet). Paris, Les Belles Lettres, 1923.
— « Introduction » aux *Lois* de Platon. Paris, Les Belles Lettres, 1951.

HARRISON, A.R.W., *The Law of Athens*, vol. II Procedure. Oxford University Press, 1971.

KAPP, E., « Syllogistik » *in* Pauly-Wissowa's *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV A (1931), cité ici dans sa version anglaise : « Syllogistic » in *Articles on Aristotle, 1, Science*, ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji. London, Duckworth, 1975.

KENNEDY, George A., *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
— *Aristotle : On Rhetoric, A Theory of Civic Discourse*, Introduction, traduction, notes et appendices de George A. Kennedy. Oxford University Press, 1991.

MACBURNEY, James H., « The place of the Enthymeme in Rhetorical Theory », *Speech Monographs* 3 (1936) repris dans *Aristotle : The Classical Heritage of Rhetoric*, ed by Keith V. Erikson. Metuchen, The Scarecrow Press, 1974.

MORAUX, Paul, « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », *Aristotle on Dialectic, The Topics*, ed. G.E.L. Owen. Oxford, 1968.

NAVARRE, Octave, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*. Paris, Hachette, 1900.

RICŒUR, Paul, « Rhétorique, Poètique, Herméneutique », in *De la métaphysique à la rhétorique*, éd. par M. Meyer, aux éditions de l'Université libre de Bruxelles, 1986.

ROBINSON, Richard, *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford University Press, 1953, 2e éd.

RYAN, Eugene E., *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*. Montréal, Bellarmin, 1984.