

TORRIONE Henri, Argumenter et convaincre aujourd'hui selon les enseignements de la rhétorique des Anciens – Sur la question d'un art utile en chaire, in : Schumacher Bernard N. (édit.), *Et si le verbe revenait dans la chaire ?*, Paris 2020, p. 119-173.

HENRI TORRIONE¹

ARGUMENTER ET CONVAINCRE
AUJOURD'HUI SELON
LES ENSEIGNEMENTS
DE LA RHÉTORIQUE DES ANCIENS

SUR LA QUESTION D'UN ART UTILE EN CHAIRE

L'art qu'est la rhétorique est-il utile en chaire ? En soulignant que les sermons ne doivent pas négliger les « moyens humains » de convaincre, le Cardinal Maury donne la bonne réponse². Pour comprendre exactement ce qu'il entend par « moyens humains », laissons la parole au fragment de Blaise Pascal intitulé *De l'art de persuader* : « Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme... Je ne parle donc que des vérités de notre portée³... ». Selon la thèse qui va être présentée dans cette contribution, entrent notamment dans « les vérités de notre portée » un certain gouvernement des actions de la vie, une certaine intelligence dans ce gouvernement, dans les choix des actions qu'il implique, ainsi que les discours ordinaires

1. Henri Torrione est professeur de philosophie du droit, Université de Fribourg (Suisse).

2. Jean Sifrein MAURY, *Essai sur l'éloquence de la chaire*, Paris, Chez Lefèvre, 1845, p. 8.

3. Blaise PASCAL, « L'esprit de géométrie et de l'art de persuader », dans *L'Art de persuader*, Paris, Payot et Rivages, 2001, pp. 131-132.

à ce propos, dont s'occupe l'art qu'est la rhétorique : un art de l'argumentation et de la preuve en lien avec nos délibérations lorsqu'il s'agit d'établir que tel choix et telle décision s'impose ou est préférable à tel autre pour telle raison, sur la base de tel argument. Cet art de l'argumentation est utile pour voir plus clair lors de la délibération grâce à la meilleure qualité des arguments et des discours, peu importe que ce choix soit guidé par des raisons purement humaines, ou que la personne qui choisit tienne compte dans son choix en matière d'actions de la vie, des « vérités divines » dont parle Pascal.

De l'avis de Maury l'éloquence du barreau « a été complètement traitée par [Aristote, Cicéron et] Quintilien », mais rien n'existe encore en matière d'éloquence de la chaire¹. Sur ce point, nous n'allons pas suivre cet auteur. Il exagère : l'Abbé de Bretteville a publié un siècle plus tôt un ouvrage sur l'éloquence de la chaire et du barreau qui met bien en évidence la pertinence de la rhétorique des Anciens pour les deux domaines, et précise que c'est le « genre délibératif » qui « regarde principalement la chaire² », c'est-à-dire tout ce qui relève de discours relatifs à la délibération d'actions à entreprendre dans l'avenir, pas « le genre démonstratif » (sauf en cas d'oraison funèbre, ou d'évocation de la vie de saints), ni « le genre judiciaire » (ce dernier ne porte que sur les discours relatifs au jugement porté sur des actions passées) – peu importe qu'en chaire il s'agisse d'une « explication des Évangiles et des Épîtres ou d'un sermon sur un sujet de moral³ ». Ne rentre toutefois pas dans le champ de la rhétorique la partie des homélies dont la finalité est un enseignement théorique sur, par exemple, la Trinité ou

1. Jean MAURY, *Essai sur l'éloquence*, pp. 4-5.

2. Abbé de BRETTEVILLE, *L'éloquence de la chaire et du barreau selon les principes les plus solides de la Rhétorique Sacrée et Profane*, Paris, Chez Denys Thierry, 1689, p. 202.

3. *Ibid.*, p. 196.

les sacrements : il ne faut pas confondre les discours qui relèvent de la rhétorique, d'une part, et ceux qui ont pour objet un enseignement¹ (quelle que soit la pédagogie avec laquelle cet enseignement est donné), d'autre part.

À la réflexion, la constatation de Maury sur l'absence de traité consacré spécifiquement à l'éloquence de la chaire a quelque chose de juste. Mais c'est pour de toutes autres raisons que celles qui ont amené ce prélat à la faire. Malgré les nombreux ouvrages sur la prédication, il faut en effet admettre que rien d'autre que la rhétorique des Anciens n'est vraiment utile en matière d'éloquence de la chaire pour la partie des homélies qui relève du genre délibératif, c'est-à-dire qui porte sur les actions de la vie, et qui se termine par des exhortations comme « que notre langage ne soit pas celui de l'hypocrisie² » ! Ce paradoxe reflète une vérité de base, celle précisément qui a conduit saint Augustin (parfaitement conscient des exigences de la prédication chrétienne, et en même temps spécialiste de la rhétorique des Anciens) à « donne[r] aux prédicateurs les règles de Cicéron et d'Aristote », et à leur « montre[r] qu'ils ne doivent point chercher d'autres routes dans l'éloquence de la chaire³ ». La vérité de base sur laquelle repose cette position de saint Augustin est la

1. Voir ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1355 a 24-29, traduit par Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, tome 1, p. 74 : le sens de ce passage est que contrairement aux discours ayant pour objet un enseignement, les discours relevant de la rhétorique sont des discours ordinaires, qui ne roulent que sur des choses communes (voir ci-dessous note 2, p. 162).

2. Pape FRANÇOIS, *Omélie del mattino nella cappella della domus Sanctaetae Marthae, 22 marzo – 6 luglio 2013*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2013, pp. 219-225.

3. Balthazar GIBERT, *Jugements des savants sur les auteurs qui ont traité de la rhétorique, avec un précis de la doctrine de ces auteurs. Tome second contenant ce qui s'est dit de plus curieux sur l'éloquence, tant sacrée que profane, depuis Quintilien jusqu'au milieu du dix-septième siècle*, Paris, Étienne Ganeau, 1716, pp. 116-117.

suivante : la rhétorique des Anciens est le seul art relatif aux discours ordinaires à propos du gouvernement des actions de la vie, un art de l'argumentation qui joue un rôle central pour la qualité de nos délibérations, bien qu'il ne s'identifie pas à ces délibérations, desquelles dépend toute l'intelligence mise dans le gouvernement des actions de la vie.

C'est la position que nous allons prendre dans cette contribution, suivant en cela la thèse qu'a défendue Balthazar Gibert, le professeur de rhétorique de d'Alembert au Collège Mazarin, lors d'un débat au xvii^e siècle central pour la compréhension de la rhétorique aujourd'hui.

Il est utile de bien comprendre ce débat ; non seulement il est riche d'enseignements sur les différentes façons de concevoir la rhétorique en général, mais surtout il est à l'origine de bon nombre d'idées fausses sur elle aujourd'hui. Avant d'entrer dans le débat, précisons que l'ouvrage de Maury sur l'éloquence de la chaire est décevant. Si le seul argument à l'appui de la thèse qu'il faut quelque chose de spécifique à l'éloquence de la chaire c'est ce qu'apporte cet ouvrage, peu de gens seraient convaincus par cette thèse. Maury ne traite dans son livre, en effet, que du plan et du style des sermons ; pour le reste, il se limite à faire de la publicité pour, selon lui, « tous les grands génies qui ont fait de la chaire, en France, le plus beau trône de l'art oratoire »¹. Comme si la célébration de ce qui est incontestablement une réussite culturelle et politique extraordinaire, celle du Grand Siècle, du siècle de Louis xiv, pouvait mettre quiconque sur le chemin de la véritable éloquence de la chaire !

En quoi donc consiste ce fameux débat au cours duquel Balthazar Gibert défend la rhétorique des Anciens et en appelle à saint Augustin ? Maury, en considérant en 1845 que la rhétorique des Anciens n'est valable que pour ce qui est profane (le barreau et les affaires de la cité), et qu'il faut

1. Jean MAURY, *Essai sur l'éloquence*, p. 402.

développer un art distinct propre à l'éloquence de la chaire, rejette en fait la position prise un siècle plus tôt par Gibert¹. Maury se range du côté des adversaires cartésiens de Gibert, en particulier le Père Bernard Lamy, oratorien, adversaire de la rhétorique des Anciens, comme Descartes lui-même². En 1675 Bernard Lamy a en effet allumé la dispute en publiant sans nom d'auteur, sous le titre *De l'art de parler*, un ouvrage qui sera remanié plusieurs fois et publié dans des versions successives, et ne s'appellera *La Rhétorique ou l'art de parler* que dans son édition de 1688. L'ouvrage éclate « comme un coup de tonnerre³ » lors de sa première publication. Le texte va inspirer Condillac, Diderot et Rousseau sur la question du langage, sur celle de l'origine des langues ; il annonce Dumarais et Fontanier, et avec lui commence la rhétorique française des figures de style⁴. L'ouvrage de Lamy sur « l'art de parler » se termine par un « Discours sur l'art de persuader » qui liquide sommairement tout ce qui vient avant lui en matière de rhétorique (près de 2000 ans de réflexions sur un art de l'argumentation en matière d'actions de la vie), en posant que :

Les maîtres de la rhétorique ne se sont appliqués qu'à donner quelques préceptes pour persuader des juges en plaidant dans un barreau. Ils ne sont attachés qu'à suivre ce que

1. Balthazar GIBERT, *La Rhétorique ou les règles de l'éloquence*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 549.

2. « Descartes n'aime guère la rhétorique, qu'il rejette, parce qu'à l'inverse du discours de la méthode, elle ne résout rien et se cantonne au problématique, donc au douteux et à l'opposable, comme la scholastique l'a fait au Moyen Âge », Michel MEYER, « Bernard Lamy ou la rhétorique cartésienne », préface à l'ouvrage de Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 3.

3. Michel MEYER (éd.), *Histoire de la rhétorique. Des Grecs à nos jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 186.

4. Michel MEYER, « Bernard Lamy ou la rhétorique cartésienne », dans Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 1.

les anciens païens ont écrit, qui, n'ayant point d'autres orateurs que des avocats, leur rhétorique n'était occupée qu'à leur donner des préceptes. Quoique je ne juge pas ce qu'ils disent là-dessus fort utile aux avocats mêmes, je le rapporte sommairement¹.

Le ton condescendant à l'égard des « anciens païens » n'est que de la gesticulation : le but de Lamy n'est pas d'écarter le paganisme au profit de la religion chrétienne, mais la rhétorique des Anciens au profit de la position cartésienne. Il s'agit en réalité d'un conflit interne à la rhétorique, entre une approche sophistique (en quelque sorte cartésienne, comme on le verra), qui défend une rhétorique du style, de la séduction et de l'émotion, et l'approche pragmatique adoptée par la rhétorique des Anciens, qui considère prosaïquement que les discours ordinaires sur les actions de la vie sont le véritable objet de l'art qu'est la rhétorique, et que ces discours doivent être considérés comme une affaire sérieuse, pas seulement quand il s'agit d'affaires publiques ou de décisions de tribunaux, mais aussi d'actions relevant de la conduite individuelle dans la vie (c'est là qu'interviennent les homélies lorsqu'elles ne se limitent pas à un enseignement théorique, mais, s'agissant d'actions de la vie, rentrent en matière en formulant des conseils aux auditeurs sur ce qu'il faut concrètement faire).

On reviendra plus loin sur ce débat interne à la rhétorique (il permet de comprendre l'esprit de la rhétorique des Anciens). Pour terminer la présente section consacrée à la question d'un art utile en chaire, il faut mentionner une troisième position qui s'exprime à l'époque, différente aussi bien de celle de Gibert que de celle de Bernard Lamy : celle de ceux qui veulent se débarrasser en chaire non seulement de la rhétorique des Anciens, mais de toute rhétorique, y compris celle qui est en train de se développer avec l'ouvrage

1. Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 438.

de Bernard Lamy. En effet, alors que la question de l'éloquence de la chaire n'était jusque-là qu'un prétexte pour se débarrasser de la rhétorique des Anciens et la remplacer par une rhétorique des figures de style, la dispute que l'on va appeler « la querelle de l'éloquence sacrée » prend une autre forme en 1694, vingt ans après la première publication de l'ouvrage de Bernard Lamy¹. Cette date est marquée par la publication d'une traduction des sermons de saint Augustin sur le Nouveau Testament par un certain Goibaud Du Bois, qui, dans un *Avertissement*, parle de l'éloquence qu'il appelle « humaine », et veut « la bannir de la chaire et ne laisser aux prédicateurs que la simple exposition de la vérité sans y mêler aucun art humain² ». Puis, le Père François Lamy, bénédictin, auteur d'un ouvrage intitulé *Traité de la connaissance de soi-même* (1694-1698, en 5 volumes), va prendre violemment position contre l'usage de l'art rhétorique en chaire, en faveur de la « simple exposition de la vérité sans y mêler aucun art humain », en faveur de l'idée que l'éloquence vient naturellement à qui est animé de sentiments authentiques, défendant même l'idée que toute rhétorique est dangereuse pour les religieux, « capable de leur corrompre l'esprit et le cœur³ ».

Il ne s'agit plus d'une simple gesticulation contre les anciens païens, mais de la tentative de spirituels d'écarter ce qui est humain dans l'espoir de laisser ainsi plus de place au

1. L'ouvrage d'histoire de la rhétorique édité par Michel MEYER ne présente pas les événements de cette façon : il parle même en p. 193 de « Bernard Lamy, héritier de Saint Augustin ».

2. C'est ainsi qu'Antoine ARNAULD résume la thèse principale de la préface aux sermons dans son « Discours sur l'éloquence des prédicateurs », publié en 1695 (p. 119 d'un ouvrage intitulé *Réflexions sur l'éloquence*, Paris, Chez Joseph Mongé, 1712). Arnauld, comme Gibert, se réfère à la doctrine de saint Augustin, selon laquelle, explique-t-il, « cette éloquence qu'enseigne la rhétorique convient à un prédicateur de l'Évangile » (p. 139).

3. Voir Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 194.

divin, une tentative analogue à celle de la pauvreté absolue dans l'ordre franciscain, qui niait même le fait évident que la consommation d'un bien consommable est un usage du bien qui implique qu'on en a la possession totale, et même la propriété, au moment de la consommation¹. Selon cette troisième position, il faut écarter en chaire tout usage de la rhétorique, aussi bien celle des Anciens (défendue par Gibert) que celle proposée par Bernard Lamy vingt ans plus tôt.

On a de la sympathie pour une telle tentative si on la comprend comme dirigée contre l'usage de la parole en chaire tel que le propose Bernard Lamy dans son ouvrage de 1675. Pour lui, toute la rhétorique nécessaire pour les chrétiens tient à ces « discours qui se font pour l'instruction des peuples² ». Selon lui, les Anciens ne connaissaient pas l'usage que l'on fait de la parole quand on s'adresse à des gens pas instruits et peu intelligents. En chaire, quand l'auditoire est « le petit peuple », on s'adresse à des gens qui n'ont « que les yeux du corps ouverts³ ». Ni les Grecs, ni les Romains, dit-il, « ne faisaient [...] d'assemblées pour l'instruction du peuple, comme on le fait parmi les chrétiens ». L'exercice à faire « pour l'instruction du peuple » est décrit ainsi par Bernard Lamy : « il n'y a qu'à méditer les premières vérités de notre religion pour les accommoder à l'intelligence du petit peuple⁴ ». Ce que Lamy entend par la seconde partie de cette phrase n'est pas clair. D'une part, il relève, après avoir traité du plan des sermons, qu'il n'a « rien à dire de particulier sur la manière dont un prédicateur doit traiter sa matière », et que « pour persuader, il faut proposer la vérité : établir les principes d'où elle se

1. Voir Giorgio AGAMBEN, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, Paris, Payot et Rivages, 2011.

2. Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 519.

3. *Ibid.*, p. 457.

4. *Ibid.*, p. 520.

tire, et les mettre dans leur jour¹ » ; d'autre part, il avertit que quand on parle au « peuple qui ne raisonne point, est sujet à se tromper », « ce n'est presque jamais la vérité qui le persuade, ce n'est que la vraisemblance qui le détermine² », et il faut donc que le prédicateur utilise d'autres armes que la vérité pour l'emporter. Bernard Lamy va dès lors avancer une conception des moyens à utiliser profondément imprégnées d'un mépris de classe assez effrayant : il pense en effet que « l'homme est fait pour obéir à ceux de qui il dépend, et dont il est soutenu, et pour commander à ses inférieurs qui reconnaissent sa puissance ; il fait l'un et l'autre avec plaisir³ ». Selon lui, il ne faut pas hésiter d'utiliser la menace, la peur et l'agitation de toutes les autres passions : « pour persuader le peuple qu'on dit vrai, il suffit de parler avec plus de hardiesse que son adversaire ; il n'y a qu'à crier plus fort [...], proposer tout ce qu'on avance comme des oracles [...], pleurer s'il en est besoin⁴ ». Les figures de style que Lamy met au centre de la rhétorique ne sont pas quelque chose de très différent des cris et des larmes, dont il préconise l'utilisation par ailleurs. Cette assimilation à des cris et des larmes vaut aussi pour les raisonnements, qu'il traite comme de simples figures de style.

Il convient de suivre Gibert, qui a raison selon nous de s'opposer dans cette situation triangulaire un peu confuse⁵ aussi bien aux positions prises par Bernard Lamy dans son

1. *Ibid.*, pp. 523-524.

2. *Ibid.*, p. 456 ; p. 525, il indique qu'il faut que l'orateur se souvienne « qu'il parle au peuple peu instruit, à qui tout est nouveau, et obscur ».

3. *Ibid.*, p. 223.

4. *Ibid.*, p. 457 ; précisons toutefois que ce passage ne provient pas du chapitre où Lamy traite de l'éloquence sacrée.

5. L'ouvrage édité par Michel MEYER ne dissipe pas cette confusion mais au contraire l'entretient et l'augmente en ne faisant pas état de la position de Balthazar Gibert, dont le nom est à peine mentionné en passant, sans que ses ouvrages ne soient cités : *Histoire de la rhétorique*, p. 194.

ouvrage publié en 1675, qu'à François Lamy et à son intervention en 1694-1698 dans la controverse sur l'éloquence sacrée. Gibert s'attaque à tous les deux en s'en prenant à « ceux qui croient que la prédication demande d'autres règles que celles que nous tenons des Anciens sur l'éloquence en général¹ ». Face à Bernard Lamy, qui déprécie « ce que les anciens païens ont écrit », Gibert souligne que « il ne s'agit point ici de paganisme », et que « le Père Lamy pouvait se dispenser de l'alléguer pour rabaisser et les maîtres respectables de l'Antiquité, et tous ceux qui ne se sont attachés qu'à les suivre² ». Il relève aussi plus généralement, face à François Lamy aussi, que ce ne sont là que de « pieuses finesses³ ». Les deux Lamy les débitent pour défendre en réalité une position cartésienne sur la rhétorique. La position différente de Gibert est claire : « il n'y a point de différence entre l'excellent orateur et l'excellent prédicateur, si ce n'est du côté des matières qu'ils ont à traiter⁴ » ; et il rajoute pertinemment : « les matières de la prédication étant différentes, il faut d'autres discours pour les expliquer, comme il faut différents discours pour différentes matières profanes, mais c'est le même art, qui par les mêmes règles conduit l'orateur également dans toutes les matières profanes et dans les matières saintes⁵ ». C'est en effet l'art relatif à tous les discours ordinaires sur les actions de la vie, comme on l'a déjà dit (cette terminologie heureuse pour décrire la rhétorique des Anciens vient de Gibert lui-même).

1. Balthazar GIBERT, *La Rhétorique*, p. 549. Voir Balthazar GIBERT, *Réflexions sur la rhétorique, où l'on répond aux objections du P. Lamy Bénédictin*, Paris, M. David, 1705.

2. Balthazar GIBERT, *La Rhétorique*, p. 551 (la phrase citée figure dans la note 3 p. 121).

3. Balthazar GIBERT, *Réflexions sur la rhétorique*, p. 118.

4. Balthazar GIBERT, *La Rhétorique*, p. 553.

5. *Ibid.*, p. 552.

Les propos de Gibert supposent une vue profonde de l'objet de la rhétorique, un art qui, dit-il, ayant l'objet bien défini que sont les discours relatifs aux décisions en matière d'actions de la vie, n'a rien à voir avec « cette éloquence frivole, vraie et légitime production de la vanité, [qui] ne paraît... être faite que pour flatter et entretenir cette vanité même¹ ». La rhétorique est en effet pour Gibert un art qui n'est pas du tout orienté vers la production d'une « éloquence d'apparat », une éloquence qui « ne va qu'au faste, qu'à l'ostentation et qu'à une vaine parade de pointes et de pensées tirées de loin, de mots recherchés, et d'images aussi froides et frivoles, que fardées et voluptueuses... pour divertir l'imagination² ».

Par l'affirmation que la rhétorique est un art bien défini qui intervient dans le contexte du gouvernement des actions de la vie, dans les délibérations à ce propos, Gibert écarte implicitement la voie nouvelle que Bernard Lamy ouvre à la rhétorique – une voie vers une rhétorique du style, de la séduction et de l'émotion, que l'ouvrage dirigé par Michel Meyer décrit de la façon suivante : désormais

l'étude du langage permettra d'approcher ce qui touche et émeut tout en résistant à la raison. C'est ici l'origine des réflexions philosophiques sur l'esthétique qu'on appellera « sublime » parce qu'ayant pour objet ce qui dépasse, transcende le rationnel, qu'on définira comme la *sensibilité*. Riche des enseignements de Lamy [...], le XVIII^e siècle considérera pour acquis le fait que le *logos* et le *pathos* se complètent, se fécondent mutuellement³.

Pour terminer cette première partie et annoncer la suite, revenons au vocabulaire utilisé dans le fragment de Pascal

1. Balthazar GIBERT, *Réflexions sur la rhétorique*, pp. 130-131.

2. *Ibid.*, pp. 126-127.

3. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 195.

citée au début. Le titre de la présente contribution est « argumenter et convaincre », et pas « argumenter et persuader », alors que Pascal intitule son fragment *De l'art de persuader*. Pour ce penseur qui s'est passionnément intéressé « à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose¹ », l'art de persuader ne consiste en effet pas seulement à convaincre, c'est-à-dire pas seulement à emporter les hommes (y compris soi-même) « à croire... par la preuve² ». Parce que c'est souvent ce qui a rapport à nos désirs et plaisirs qui est décisif quand il s'agit d'actions de la vie, il consiste aussi à présenter ce qui plaît en matière d'actions, et ainsi à nous porter « à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément ». Pascal note ainsi (a) que « l'art de persuader consiste autant en celui d'agrèer [celui de plaire] qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison », (b) qu'il y a des règles « aussi sûres pour plaire que pour démontrer », mais (c) que ce qui plaît est parfois différent de ce qui est démontré, ou même opposé à lui³.

Dans le titre de notre contribution nous parlons toutefois de *convaincre*, et pas de *persuader* parce que nous allons

1. Blaise PASCAL, *L'art de persuader*, p. 130.

2. *Ibid.*, p. 131.

3. *Ibid.*, p. 135 pour les deux citations entre guillemet, et p. 134 pour le conflit, que Pascal décrit en disant que « c'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté ». Pourquoi en cas de conflit la vérité est-elle du côté de ce qu'on est amené « à croire... par la preuve », et pas du côté de ce qu'on est amené à croire parce que ça plaît ? Pascal précise que « c'est une maladie naturelle de l'homme de croire qu'il possède la vérité directement » (p. 120). L'atteindre indirectement suppose le travail de la raison, de la délibération, de l'esprit critique. Il y a un lien avec la preuve, puisque celle-ci est faite du mouvement de la raison d'un point à un autre : ce mouvement suppose, à propos du cas ou de l'action en discussion, d'« apprécier de façon objective tous les éléments pertinents et rechercher la solution adéquate » (Arrêt du Tribunal fédéral de la Suisse, du 17 septembre 1975, 101 Ia 545, considérant 3.d).

nous intéresser exclusivement à la partie de la rhétorique qui traite des discours et des raisonnements qui conduisent « à croire... par la preuve ». Et en matière de preuves, bien que Pascal ne traite explicitement que des raisonnements dans les sciences, donc que des preuves utilisées dans les matières qui relèvent de la raison spéculative (il examine ces démonstrations « par l'exemple de celles de géométrie¹ »), il ne faut pas oublier que la rhétorique des Anciens, au contraire, observe avec beaucoup d'attention les raisonnements utilisés par la raison pratique dans les matières qui relèvent d'elle, c'est-à-dire à propos des actions de la vie. Elle a en particulier identifié l'enthymème, reconnu que c'est un véritable raisonnement et précisé que c'est la preuve principale dans les matières qui relèvent de la raison pratique. Grâce à lui, on est en effet amené « à croire... par la preuve » des opinions en matière d'actions de la vie, bien que celles-ci ne relèvent que du *singulier* et du *contingent*². Cela permet d'élargir le champ des vérités reçues en nous sur la base non pas « des caprices téméraires de la volonté » mais du « conseil du raisonnement³ ». Dans la section qui suit on examine la place et la nature de ces raisonnements : ce sont des preuves « techniques » au sens de la technique rhétorique⁴, des preuves que celui qui parle « tire lui-

1. *Ibid.*, p. 105.

2. En effet, tout ce qui relève de l'action humaine (*operabilia*) est du singulier et du contingent, non du nécessaire, comme le dit Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 29 a. 1 (« *actiones autem in singularis sunt* »), et I-II, q. 91 a. 3 (« *ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria...* »), en reprenant une analyse qui vient d'Aristote (voir ci-dessous note 1 p. 149) et a influencé les écoles de rhétorique de l'Antiquité.

3. Blaise PASCAL, *L'art de persuader*, p. 132.

4. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1355 b 35, traduit par Dufour, tome 1, p. 76 : « entre les preuves, les unes sont extratechniques, les autres techniques (τῶν δὲ πῖστεων αἱ μὲν ἄτεχνοί εἰσιν αἱ δ' ἔντεχνοί) ». Voir Lucia Calboli MONTEFUSCO, « La force probatoire des πῖστεις ἄτεχνοί

même de la cause, et qu'il engendre en quelque sorte¹ ». Pour établir (prouver) quelle est la décision adéquate, ces raisonnements partent d'éléments « inhérents à la situation dont on débat² » : la première étape est donc d'« apprécier de façon objective tous les éléments pertinents », dans des « *Sachüberlegungen* » relatives à la situation en cause³.

LA RHÉTORIQUE DES ANCIENS :
UN ART DE L'ARGUMENTATION
EN MATIÈRE D' ACTIONS DE LA VIE

Chemin d'accès

Qu'est-ce donc que la rhétorique des Anciens ? Notre but ici n'est pas d'exposer les règles ou les outils proposés par cet art élaboré dans l'Antiquité pour améliorer la prestation de la personne qui argumente à propos d'actions de la vie, que ce soit dans le genre judiciaire, le genre délibératif ou le genre démonstratif. Saint Augustin a d'ailleurs dit que s'appliquer à apprendre les préceptes de cet art « revient aux

d'Aristote aux rhéteurs latins de la République et de l'Empire », dans Gilbert DAHAN et Irène ROSIER-CATACH (éds.), *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1998, pp. 13-35.

1. QUINTILIEN, *De l'institution oratoire*, I, 1, traduit par M. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, 1861, p. 158 : « *ex causa traheret ipse et quodam modo gigneret* ».

2. CICÉRON, *Les Topiques*, II, dans *Œuvres complètes de Cicéron*, traduit par M. Nisard, tome 1, Paris, J. J. Dubochet, 1840, p. 490 : « *in eo ipso, de quo agitur, haerent* ».

3. Sur l'expression en allemand, voir la déclaration de l'ancien juge fédéral Hans Peter WALTER (ZBJV 2007, 725, 728), qui renvoie à Eugen BUCHER (*Recht*, 2006, 186, note 20, 197).

jeunes gens¹ », et que pour les autres il faut faire comme pour la marche : l'ayant acquise en marchant, on la perfectionne ensuite de la même façon². En effet, « on peut pratiquer les règles de l'éloquence sans les avoir apprises, puisque ceux même qui les ont étudiés, les pratiquent souvent sans y penser³ », relève Gibert en commentant saint Augustin. C'est pourquoi l'effort principal de la présente contribution portera sur autre chose que des règles et des préceptes : il s'agit de faire comprendre l'esprit qui a animé les écoles de rhétorique de l'Antiquité en proposant ces règles.

Nous souhaitons indiquer un chemin d'accès à ces riches et précieuses réflexions sur la pratique du discours et des raisonnements sur les actions de la vie, à travers des textes souvent mal compris aujourd'hui (parce qu'approchés de façon livresque, sans être mis en relation ni avec la pratique dont ils parlent, ni avec l'esprit dans lequel ils en parlent). Il faudrait que le lecteur se rende compte que la pratique de cet art touche une dimension fondamentale de l'existence humaine : le gouvernement des actions humaines, aussi bien au niveau personnel que s'agissant des affaires publiques, et le lien entre ce gouvernement et les discours sur les actions de la vie, sur lesquels s'appuient nos délibérations et nos choix⁴.

1. AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne*, livre IV, chapitre III, sect. 4, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduit par M. Rault, tome 4, Bar-Le-Duc, L. Guérin, 1866, p. 63.

2. *Ibid.*, Livre II, Chapitre XXXVII, sect. 55, p. 38. Sur le perfectionnement de la marche par la marche, voir Luca GIANOTTI, *L'arte del camminare*, Venise, Ediciclo, 2013.

3. Balthazar GIBERT, *Jugements des savants*, t. 2, p. 123.

4. L'enjeu est évident au niveau collectif : une certaine coordination est nécessaire partout où l'action est commune, et donc le débat et la délibération sur ce qu'on va faire, avec des discours qui défendent les diverses options, sont inévitables. Pour comprendre l'enjeu au niveau individuel aussi, il faut se souvenir que les actions de la vie à gouverner ne concernent pas seulement les moyens de la vie, mais aussi sa fin. Le

Selon cette conception, la rhétorique est en effet un art qui n'est pas seulement consacrée à l'usage de la parole publique et à la performance théâtrale de l'orateur devant des auditeurs (*actio*), ni seulement à l'expression elle-même, c'est-à-dire à la correction orthographique, grammaticale, ainsi qu'au style et aux figures (*elocutio*), ni enfin seulement à la mise en ordre de la matière et au plan (*dispositio*). C'est un art qui est aussi, et même surtout, consacré à la découverte de ce qu'on va penser (*inventio*), et donc dire, sur le point décisif en discussion dans la délibération, avant la prise de décision et l'action dans la situation en cause. Aristote apporte la précision suivante sur l'identification des discours qui relèvent de cet art : non pas tous les discours, mais seulement ceux qui portent sur des « questions sur lesquelles nous sommes [nécessairement] amenés à délibérer [avant d'agir], des questions pour lesquelles il n'y a pas de technique¹ ».

théâtre tragique grec en témoigne, par la place centrale qu'y occupent les actions des personnages, plus généralement le cours de leur vie, une place beaucoup plus importante, dit Aristote dans la *Poétique* (1450 a 15-28), que celle occupée par le caractère des personnages. Grâce aux pièces d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide on voit mieux que le bonheur ou le malheur « est dans l'action » (ἐν πράξει ἐστίν) et le cours de la vie, c'est-à-dire dans quelque chose de singulier et de contingent (voir ci-dessus note 2 p. 131), et, ajoute Aristote au même endroit, que dans la vie la fin elle-même est une certaine action (τὸ τέλος πράξις τις ἐστίν). Ce n'est donc pas seulement le moyen qui est une certaine action, singulière et contingente, comme on le croit trop souvent quand on pense aux actions de la vie. Dans un passage où il affirme que l'homme « est le principe de ses propres actes » et qu'il en a « la maîtrise » en raison du libre arbitre, Thomas d'Aquin suggère, lui aussi, que les actions humaines n'ont pas toutes seulement le caractère de moyens au service d'une fin qui serait autre chose qu'une action ou que des actions (*Somme théologique*, I-II, Prologue, tome 2, Paris, Cerf, 1997, p. 15).

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1357 a 2, traduit par Pierre Chiron, Paris, Flammarion, 2007, p. 131 : « περί τε τοιούτων περί ὧν βουλευόμεθα καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν » (traduction modifiée).

La focalisation d'Aristote sur les situations dans lesquelles il s'agit de décisions qui ne peuvent pas provenir d'un calcul ou d'une technique clarifie un point essentiel s'agissant du type de question qui donne lieu à l'intervention de cet art : 1) On a déjà dit que ne relèvent pas de la rhétorique les discours ou les parties de discours donnant un enseignement. 2) On a déjà laissé entendre aussi que ne relèvent pas non plus de la rhétorique les raisonnements sur les matières qui sont l'objet de la raison spéculative et des sciences théoriques, et qu'on ne peut pas étudier le raisonnement seulement en géométrie ou dans les autres sciences théoriques, comme Pascal le fait : la rhétorique porte en effet sur les raisonnements à propos des actions concrètes à accomplir ou à juger, c'est-à-dire sur du singulier et du contingent, dans des matières où il n'y a rien de nécessaire, rien non plus d'universel. 3) Et on sait maintenant avec cette citation d'Aristote, que ne relèvent pas non plus de la rhétorique les discours sur des questions susceptibles de solutions techniques et de calcul, par exemple les discussions sur la bonne façon de construire tel pont ou tel barrage à tel endroit. Les actions qui sont l'objet des discours étudiés par la rhétorique ne font donc pas partie de ce vaste champ d'actions humaines qui dépendent non pas d'une délibération, mais d'un calcul ou de l'application d'une technique : lorsqu'un calcul ou une technique permet de déterminer des moyens en relation d'adéquation à l'égard de la fin particulière précise qu'on veut atteindre, il n'y a pas de place dans la formation de la décision pour les discours dont s'occupe la rhétorique¹. Les abeilles avec leur « débat en amont

1. Il y a cependant selon Thomas d'Aquin des techniques comme la navigation ou la médecine qui, en raison de l'indétermination des moyens, ont recours à une forme de délibération, et dans le cadre de cette délibération, les discours et raisonnements qui intéressent la rhétorique jouent un rôle. De plus, comme le relève Marie-Dominique Philippe, même lorsque la médecine a réussi à supprimer l'indétermination des

d'un processus démocratique de prise de décision » sur le choix du bon logis au moment de l'essaimage, suivant les constatations fascinantes du biologiste Thomas D. Seeley¹, ne sont donc pas non plus dans une situation où l'art qu'est la rhétorique peut intervenir, parce que cette question peut être tranchée par des considérations techniques².

Pour toutes les raisons que l'on vient d'énumérer on est ainsi très éloigné, avec la rhétorique des Anciens, d'une rhétorique qui porterait sur toute communication d'informations, et aussi sur toute expression de pensées ou de sentiments !

moyens de la santé sur tel ou tel point, grâce aux progrès scientifiques et techniques, il reste toujours place à une grande indétermination, en raison de la subordination de tous les moyens de la santé à la fin extrinsèque qu'est la vie de l'homme concret à soigner (Marie-Dominique PHILIPPE, *L'activité artistique, philosophie du faire*, tome 2, Paris, Beauchesne, 1970, p. 37). On voit avec cette explication le point précis où naît le besoin de délibération, et donc, indirectement, de rhétorique, c'est-à-dire, comme on le verra, d'enthymèmes, même dans un monde où la technique est omniprésente.

1. Thomas Dyer SEELEY, *La démocratie chez les abeilles. Un modèle de société*, Paris, Quae, 2017, qui indique que « toutes nos recherches confirment que ce dilemme est résolu par les ouvrières, qui conduisent un débat... » sur les possibilités de relogement de la colonie, qui tient compte de six paramètres : volume global du nouveau logement, taille de l'entrée, exposition au soleil, distance du sol, etc., pp. 24-25, 45.

2. À l'opposé de la position que l'on vient d'expliquer, il y a l'affirmation de Thomas Hobbes, suivant laquelle ce qui ne provient pas d'un calcul n'est jamais une décision rationnelle : pour lui « quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que de concevoir une somme totale à partir de l'addition des parties [...] Ces opérations ne s'appliquent pas seulement aux nombres [...] Les auteurs qui traitent de politique additionnent ensemble les pactes pour trouver les devoirs des hommes [...]. En somme, si l'addition et la soustraction ont leur place en quelque domaine quel qu'il soit, la raison y a aussi sa place. Et là où elles n'ont pas leur place, la raison n'a rien à faire » (Thomas HOBBS, *Leviathan*, traduction française par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, I, 5, p. 37). Le conflit frontal avec la rhétorique des Anciens est évident.

Dans cette rhétorique au sens étroit et très précis qu'est la rhétorique des Anciens, l'étape de l'*inventio* est bien sûr centrale : trouver ce que l'on va penser et dire sur le point décisif en discussion implique, comme on va le voir, de découvrir et formuler les positions possibles sur un point pratique qui ne peut pas être traité par un calcul. L'étape de l'*inventio* implique non seulement de découvrir les positions possibles, mais aussi de découvrir et formuler les raisons disponibles pour et contre chacune d'elles – des raisons qui sont autant d'arguments que l'on va utiliser comme preuves en faveur de la position qu'on va défendre, et en défaveur des autres, lorsqu'il s'agira de prendre la parole et de convaincre, juste avant la délibération et le choix. L'homélie, elle aussi, intervient juste avant la délibération et le choix (de chaque auditeur), avant son action ou son inaction.

Pour comprendre le travail intellectuel nécessaire dans l'étape de l'*inventio*, il faut tenir compte de la façon dont on délibère : dans l'étape de l'*inventio* on met en effet au point des discours qui formulent les positions et les arguments qui seront examinés dans la délibération, et qui conduiront à la décision. Aristote a expliqué comment on délibère en indiquant le lien que la rhétorique (et la délibération) entretient avec la dialectique, celle que Socrate pratiquait dans les rues d'Athènes (analysée par Aristote dans les *Topiques*). Selon Aristote, la rhétorique remplit un rôle analogue à la dialectique, elle en est « le pendant¹ ». Le *logos* à ce niveau est un *dia-logos* du même genre que celui que Socrate a pratiqué quand il examinait dans les rues d'Athènes la solidité des opinions que les gens avaient sur toute sorte de sujets abstraits, en passant avec eux d'une position à l'autre sur le sujet en question, et en examinant la solidité des arguments pour et contre ces positions. Délibérer, c'est procéder de la même façon, mais en matière d'actions de la vie dans des situations

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1354 a 1, traduit par Chiron, p. 113.

concrètes (Socrate examinait plutôt les positions des gens sur les sujets généraux et abstraits qui l'intéressaient, par exemple la définition de la vertu).

Quand on délibère sur les actions de la vie dans des situations concrètes, on procède donc par un mouvement discontinu qui consiste à examiner chaque position possible sur ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire dans la situation concrète en cause, l'une après l'autre, et chacune des raisons pour et contre chacune des positions possibles à ce propos, c'est-à-dire chacun des arguments ou raisonnements qui prouvent que telle position est la bonne, ou est simplement meilleure que les autres. Le mouvement de la raison lors de la délibération consiste en réalité à tester les positions les unes après les autres en fonction des raisons disponibles pour et contre chacune d'elles, en fonction des arguments qu'on a trouvés dans l'étape de l'*inventio*, et qui sont ainsi mises à plat pour que tout le monde les voit, et pour qu'on les voit bien soi-même quand on délibère dans son for intérieur. C'est dans ce contexte qu'interviennent utilement les discours qui sont l'objet de l'art qu'est la rhétorique¹ : idéalement, il faudrait au moins deux « plai-

1. On peut même parler de technique, sans être en contradiction avec ce qu'on a dit plus haut : dans le troisième point quatre paragraphes plus haut, on a en effet exclu les cas où l'action dépend d'un calcul et d'une technique, mais ici on ne parle pas de techniques permettant de déterminer l'action à accomplir, mais de techniques relatives aux discours et raisonnements qui interviennent dans le contexte de la formation de la décision, dans le contexte d'une délibération. Pour qu'il y ait un problème, il faudrait considérer la rhétorique comme une technique du discours qui permet de gagner à coup sûr, comme le font les sophistes. Selon Aristote, la fonction (ἔργον) de la rhétorique est cependant de découvrir les positions possibles en matière d'actions de la vie dans chaque cas concret, et de « voir, à propos de chaque cas, ce qu'il recèle de convainquant (τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον) » par rapport à l'une ou l'autre des positions en question (*Rhétorique*, I, 1, 1355 b 10-11, traduit par Dufour, p. 75).

doiries » pour chaque position relative au point pratique qui ne peut pas être traité par un calcul, l'une qui développerait les arguments en faveur de la position, l'autre les arguments en sa défaveur. Mais comme dans le cas de l'homélie ou du conseil, on a très souvent un seul discours qui présente les différents aspects à prendre en considération en vue de la décision et de l'action.

Comme l'a relevé John Rawls en se référant à Aristote, on est loin de l'approche de type cartésien, déductive, de « ceux qui essaient de trouver des principes évidents par eux-mêmes, dont ils dérivent un ensemble de critères et de préceptes suffisants pour rendre compte de nos jugements bien pesés... » sur les choses à faire ou à ne pas faire¹. La méthode consistant à examiner les positions possibles dans la situation concrète en cause, les unes après les autres, en fonction des raisons pour et contre chacune d'elles, est en effet totalement différente de ce que préconise Descartes, et a été présentée par Aristote dans les *Topiques* et la *Rhétorique*, après avoir été pratiquée par Socrate.

Selon Aristote, quand il s'agit de jugements pratiques sur les actions de la vie dans les situations concrètes, on fait appel à la méthode dialectique en raison de sa nature investigatrice², et aussi parce qu'elle constitue un moyen de mettre en question une position³; on fait appel à elle également en raison de sa nature examinatrice⁴. C'est

1. Voir John RAWLS, *Théorie de la justice*, Harvard, Harvard University Press, 1971, Sect. 87, où il parle de la « *socratic method* ».

2. Voir ARISTOTE, *Les Topiques*, I, 2, 101 a 28 à 101 b 4, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1965, p. 6.

3. Dans le même passage, Aristote indique que la dialectique sert aussi de « gymnastique [intellectuelle] : en effet, ayant une méthode, nous serons plus capables d'attaquer avec facilité à propos de [tout] ce qui est proposé ».

4. Sur le passage des *Topiques* où Aristote parle d'une méthode qui permet d'embrasser d'un seul coup d'œil (συνοπῶν) les arguments pour

pourquoi, comme le relève Christian Plantin, « la théorie de l'argumentation [propre à la dialectique, c'est-à-dire à la discussion d'opinions sur des sujets généraux, une théorie élaborée par Aristote, dans les *Topiques*, comme théorie de la démonstration et de l'induction] est la partie fondamentale du système rhétorique¹ ».

La délibération se termine par un jugement qui tranche la controverse en faveur de telle ou telle position sur ce qu'il faut concrètement faire, après avoir pesé les raisons pour et les raisons contre chaque position, en s'appuyant sur les discours développés à ce sujet. Ce jugement s'accompagne de la conviction, acquise peu à peu, au fur et à mesure de l'examen des raisons, que c'est telle position qui est la bonne. Elle va donc être retenue. Il y a manifestement un lien entre la conviction que telle ou telle position est plus justifiée que les autres, s'agissant d'un choix qui ne peut pas être tranché par un calcul et des considérations techniques, et les diverses raisons – les divers arguments – en faveur et en défaveur des diverses positions.

C'est en conséquence une idée fautive de penser que la rhétorique a pour objet d'apprendre une technique permettant de gagner à tout prix, d'apprendre à mettre l'adversaire hors combat, d'apprendre à jouer sur tous les registres pour l'emporter : sur les sentiments, la suggestion, l'instinct, l'intérêt, les moyens de pression, etc. On parle sans doute de rhétorique publicitaire, de rhétorique de propagande². Rien de plus contraire cependant à la tradition des écoles de rhétorique, qui tend plutôt à identifier la technique rhétorique à l'exercice de la pensée argumentative et critique quand il

et contre chaque position, et de décider avec justesse (*ὀρθῶς ἐλέσθαι*) en faveur de l'une d'elles, voir ci-dessous p. 169, en particulier note 2.

1. Christian PLANTIN, *L'argumentation. Histoire, théories et perspectives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 8.

2. Voir Bertrand BUFFON, *La parole persuasive*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 371, 393.

s'agit du gouvernement des actions de la vie. Bien qu'elle inclue aussi dans ce qui peut persuader les sentiments (le *pathos* et l'*ethos*), la rhétorique des Anciens met au premier plan les raisons objectives dans un sens ou dans l'autre, donc l'argumentation conçue comme moyen de preuve à caractère discursif¹. Il s'agit bien pour elle, selon l'expression de Pascal que l'on a déjà citée, d'emporter les hommes « à croire [...] par la preuve ». L'argumentation joue un rôle central en matière de délibération à propos des actions de la vie dans les multiples situations concrètes qui se présentent, parce que, comme on l'a dit, « la raison délibérative s'enracine dans la pensée argumentative² », une pensée argumentative que prend précisément en charge la rhétorique en assurant le bon développement de chaque position, et la meilleure argumentation en faveur et contre chacune d'elles. Suivant Christian Plantin, les théories modernes de l'argumentation, qui reprennent et développent la tradition dialectique et rhétorique des Anciens, « recherchent [ainsi] dans la pensée argumentative un moyen de fonder une rationalité spécifique, à l'œuvre dans les affaires humaines³ ». Ces théories refusent donc de limiter le raisonnement et la raison humaine au raisonnement tel qu'il est exercé dans les sciences théoriques, par la raison spéculative⁴ ; elles refusent aussi de ramener la raison et le rationnel aux calculs et aux

1. Pour cette notion, voir Henri TORRIONE, « Le poids des arguments : Discursivité non déductive dans la pensée juridique, et utilisation des ressources de la rhétorique et de la dialectique », dans *Gauchs Welt : Recht, Vertragsrecht und Baurecht : Festschrift für Peter Gauch zum 65. Geburtstag*, Zürich, Schulthess, 2004, pp. 275-299.

2. Giovanni BISINO, préface à Jean-Blaise GRIZE, *De la logique à l'argumentation*, Genève, Librairie Droz, 1982, p. 12.

3. Christian PLANTIN, *L'argumentation*, p. 10.

4. On a vu que Pascal n'examine le raisonnement que dans les sciences théoriques comme la géométrie, c'est-à-dire que dans les matières qui relèvent de la raison spéculative.

techniques, y compris aux techniques numériques et à ce que peut réaliser l'intelligence artificielle¹.

La question d'une rationalité spécifique dans les affaires humaines est au centre des enseignements des écoles de rhétorique. Comme cette dimension a été déployée dans ces écoles de façon indirecte, sans être explicitée pour ce qu'elle est vraiment (mais c'est devenu indispensable de le faire aujourd'hui en raison de la confrontation avec une autre rhétorique qui prétend occuper toute la place), on va procéder de la façon suivante / ci-dessous (pp. 143 à 170) :

On va tout d'abord indiquer où se situe la dimension de l'*inventio* dans les cinq étapes qui doivent être distinguées, selon les écoles de rhétorique, dans le travail préalable qui conduit à la production d'un discours argumentatif articulé.

On va ensuite souligner que la place accordée par ces écoles aux aspects formels du discours (au style, aux figures de style, au plan, notamment) est beaucoup plus modeste que celle qui est accordée par ces écoles aux contenus, à la substance de ce qui est dit ; on va le faire en montrant le contraste avec cette rhétorique qui s'est développée depuis la fin du XVII^e siècle avec Bernard Lamy et sa nombreuse descendance, et qui s'oppose frontalement à la rhétorique des Anciens, en se voulant, au contraire d'elle, une rhétorique des figures de style et du désir ; elle est en effet centrée sur l'analyse de la communication des passions, sur « l'étude du langage [qui] permettra d'approcher ce qui touche et émeut tout en résistant à la raison² », au point que la maxime de ce qui fait l'objet de ses analyses pourrait être la phrase de Proust contre l'intelligence (« chaque jour, j'attache moins de prix à l'intelligence³ »), une maxime étrangement proche,

1. On a vu que Hobbes ne reconnaît pas d'autre raisonnement que le calcul.

2. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 195.

3. Marcel PROUST, « Projet de préface du Contre Sainte-Beuve », dans *La recherche du temps perdu, I. Du côté de chez Swann*, édition annotée par M. Compagnon, Paris, Gallimard, 1988, p. 586.

s'agissant de ce qui est rejeté, de la remarque d'Hitler contre l'intelligence (« nous devons nous défier de l'intelligence [...] Il nous faut atteindre une nouvelle simplicité¹ »).

On va finalement montrer que si les contenus sont au premier plan dans la rhétorique des Anciens, c'est en raison du rapport immédiat et explicite qu'elle a avec le gouvernement des actions de la vie et les discours à ce propos, avec les jugements pratiques s'agissant de ces actions, avec les raisonnements et arguments pour et contre sur lesquels s'appuient ces jugements, avec l'intelligence mise en œuvre dans la délibération des multiples questions de la vie qui ne peuvent pas être tranchées par des calculs (pp. 158 à 170).

La position unique occupée par la rhétorique des Anciens face à cette rhétorique d'un autre genre nous permet, semble-t-il, de comprendre pourquoi Gibert a eu raison de soutenir qu'il n'y a que la rhétorique des Anciens qui soit utile en chaire.

***L'inventio* au cœur de la rhétorique des Anciens**

Bien qu'après le xvii^e siècle la rhétorique n'a plus été systématiquement fondée sur l'argumentation, c'est un fait avéré que dans les anciennes écoles de rhétorique on a toujours considéré l'argumentation comme la partie fondamentale de la rhétorique. C'est pourquoi les deux premiers livres de la rhétorique d'Aristote « roulent », comme le dit

1. Bertrand BUFFON cite Adolf HITLER (*La parole persuasive*, p. 371) quand il parle des rhétoriques extrémistes qui visent idéalement « une persuasion dépourvue de toute raison [...] Seul compte non plus même les passions, mais l'instinct » (p. 371). Il est vrai que la motivation de ce rejet est très différente chez Proust : « chaque jour, dit Proust, je me rends mieux compte que ce n'est qu'en dehors d'elle que l'écrivain peut [...] atteindre [...] la seule matière de l'art [...] », Marcel PROUST, « Projet de préface du Contre Sainte-Beuve », p. 586.

Balthazar Gibert, « à peu près sur l'invention » (l'invention de ce qu'on va dire, et pas tellement celle des figures de style qu'on va utiliser), et ce n'est que dans le troisième livre que « l'auteur traite de l'élocution et de l'ordre [des parties du discours] ; ce qui fait voir qu'il ne borne point l'art à l'invention seule, comme Quintilien l'en accuse¹ ».

Sans doute cette rhétorique ne s'occupe-t-elle pas seulement de l'*inventio*, mais aussi de toutes les questions qui se posent dans les autres étapes du travail nécessaire pour aboutir à un discours aussi convaincant que possible sur l'action ou la ligne de conduite qui va être adoptée dans l'avenir (genre délibératif), ou sur le jugement qui va être porté sur une action ou ligne de conduite mise en œuvre dans le passé (genre judiciaire). Il y a en effet pour elle cinq étapes dans la préparation d'un discours, toutes importantes : 1) l'*inventio* (εὑρεσις), avec la découverte de ce qu'on va dire s'agissant surtout de la narration, de la proposition, et de la confirmation, c'est-à-dire des arguments ; 2) la *dispositio* (τάξις), avec la théorie des parties du discours, soit l'exorde, la narration, la proposition, la confirmation et la péroraison ; 3) l'*elocutio* (λέξις), soit la mise en mots et phrases, le style, les figures de style ; 4) la *memoratio* en vue d'une prestation verbale devant un auditoire ; 5) l'*actio*, soit la question de la performance d'acteur dans la délivrance verbale du discours.

Mais comme toutes ces étapes conduisent au produit fini (un discours argumenté relatif à une position sur ce qu'on va faire), et sont donc entièrement au service de la position qui est défendue, c'est-à-dire de ce qui pourra être retenu au terme de la délibération comme l'action à accomplir, il est inévitable que ce qui retient particulièrement l'attention c'est l'étape consacrée à la découverte de cette position et

1. Balthazar GIBERT, *Jugements des savants*, t. I, pp. 68-69, cité dans ID., *La Rhétorique*, p. 397, note 1. Pour l'accusation infondée de Quintilien, voir *De l'institution oratoire*, II, 15, 13.

des arguments en sa faveur. En d'autres termes, il y a cinq étapes importantes, sans doute, mais elles ne sont pas toutes d'égale importance.

On ne comprend bien le rôle central de l'*inventio* que si on relie les enseignements de la rhétorique des Anciens à une expérience pratique actuelle de la délibération (et des discours qui la précèdent et l'accompagnent), par exemple une activité de juge, une activité de parlementaire, une activité au sein d'un exécutif. Il en va de même, nous semble-t-il, d'une activité de prédicateur. Dans tous ces domaines c'est ce qui pourra être retenu au terme de la délibération comme l'action à entreprendre qui est au centre de la prise de parole, et rien d'autre. Bien sûr, ce qu'on vient de dire n'est vrai que dans la mesure où l'on n'envisage les discours que du point de vue de la rhétorique au sens étroit, comme nous le faisons ici. C'est une vue partielle de la fonction des discours, qui ne se réduisent bien évidemment pas à la dimension immédiatement pratique, c'est-à-dire à leur relation avec une action à entreprendre ou à ne pas entreprendre, à une décision à prendre : dans la prédication, par exemple, il y a toute une partie des paroles consacrées à l'enseignement, comme on l'a dit ; c'est une partie importante de la prédication, qui ne relève pas du tout de la rhétorique prise au sens étroit.

La controverse sur la nature de la rhétorique

La primauté du fonds sur la forme selon la rhétorique des Anciens

L'enseignement de la rhétorique sur les figures de style, sur le style et sur l'expression et la langue, ainsi que celui relatif au plan (comment disposer ce que l'on a trouvé, notamment quelles sont les parties du discours, est-ce bien l'exorde, la narration, la proposition, la confirmation et la péroraison ?) est donc quelque chose de relativement

secondaire, en ce sens que ces aspects sont entièrement au service du fond (le contenu de la position qu'on défend, le poids des arguments pour et contre elle), et ont donc un caractère seulement instrumental. Cela tient au fait que tout dans les discours auxquels s'intéresse la rhétorique des Anciens est au service de préoccupations pratiques, de la délibération relative aux choses à faire, aux actions de la vie, à la décision qui va être prise à ce propos.

C'est pourquoi d'ailleurs le plus souvent « la meilleure éloquence est celle qui est la plus naturelle et la moins recherchée¹ ». Comme le dit bien Gibert, « la simplicité du style consiste à ne rien mettre dans le discours, que ce dont on ne peut se passer, lorsqu'on veut se faire entendre, ou instruire l'auditeur. C'est pourquoi on n'y met rien que la proposition, la narration dépouillée d'ornement, et la preuve que l'on renferme dans les arguments. Car voilà tout ce qu'il y a de nécessaire² ».

Cicéron en avait parfaitement conscience : « Qu'y aurait-il, en effet, de plus inconvenant qu'un étalage de mots pompeux et de lieux communs au sujet d'une gouttière, et devant un seul juge³ ? ». Comme le relève Gibert, Martial s'est moqué de la fausse éloquence du style :

Il ne s'agit dans ma cause, dit-il à son avocat, ni d'assassinat, ni de poison, mais de trois chèvres qu'on m'a enlevées, et c'est de quoi j'accuse mon voisin ! Vous vous jetez sur Mithridate, sur Annibal et sur la guerre qu'il nous a faite ? Vous vous étendez sur la perfidie et sur la cruauté des carthaginois ! Vous criez à pleine tête avec une déclamation proportionnée à votre voix. Eh ! De grâce, avocat ! Daignez dire un mot de mes trois chèvres⁴ !

1. C'est une phrase de Rollin citée dans Balthazar GIBERT, *La Rhétorique*, p. 278, note 3.

2. *Ibid.*, p. 278.

3. CICÉRON, *L'Orateur*, XXI, dans *Œuvres complètes de Cicéron*, traduit par Nisard, tome 1, p. 444.

4. Balthazar GIBERT, *La Rhétorique*, p. 279.

L'histoire de la rhétorique elle-même témoigne dès ses débuts de cette prééminence des contenus et de leur signification en matière d'actions de la vie, aussi bien la vie individuelle que celle de collectivités entières. La rhétorique comme art remonterait à 2500 ans : un certain Corax en 465 avant J.-C. aurait été le premier à transmettre des réflexions sur la façon de convaincre – il était intervenu comme avocat dans un ensemble de procédures qui avaient pour but de permettre aux citoyens de Syracuse de récupérer les terres dont ils avaient été spoliés par un tyran, et avait une grande expérience pratique de ces procédures, importantes pour le retour de la paix à Syracuse.

Comme on le voit dès le début tout l'objet de cet art (dans le genre judiciaire, avec lequel elle a commencé à exister comme art, en effet) a été de « dire un mot des trois chèvres qu'on m'a enlevées » (comme le fait dire Martial au client de cet avocat). Ce n'est pas une chose facile ! Cela suppose que l'avocat non seulement raconte comment ça s'est passé (la narration), mais indique ce qu'il va établir (j'accuse mon voisin de me les avoir enlevées) et ce qu'il va en conséquence demander (la proposition), et ensuite qu'il prouve tout ce qui est pertinent à cet égard (la confirmation, avec tous les arguments en faveur de la position que l'on défend, et contre les autres positions).

La situation est analogue dans le genre délibératif : il s'agit, là aussi, d'actions de la vie, mais cette fois d'actions à venir. Exprimée dans les mots de Martial, la demande à la personne qui parle est alors la suivante : « Eh ! De grâce, vous qui parlez ! Daignez dire un mot de ce que j'ai à faire ! ». Les homélies du Pape répondent à cette attente, plus précisément les points discutés dans la partie de ces homélies dont la finalité n'est pas un enseignement théorique. Quand le Pape dit par exemple, dans une homélie de 2013, « hier nous avons parlé des corrompus. Aujourd'hui on découvre le langage des corrompus. Quel est leur langage ? Celui-ci :

la langue de l'hypocrisie », et qu'il exhorte : « Que notre langage soit évangélique¹ ! », on est en présence de quelqu'un qui manifestement « daigne dire un mot de ce qu'il y a à faire », quelqu'un qui parle des actions ordinaires de la vie, de façon précise, pour que sa parole puisse être prise en considération par ses auditeurs au moment où ceux-ci déterminent, dans une délibération, ce qu'ils vont faire ou dire dans telle ou telle circonstance, face à telle ou telle personne. Il en va de même quand le Pape affirme dans une homélie de 2017 que cela ne va pas de toujours se lamenter, de se plaindre, d'être plein d'amertume, de rancœur, de ressentiment, à longueur de journée, et qu'il convient de se demander « comment est mon langage ? Est-il fait de louange à Dieu, de beauté, ou toujours de lamentations² ? ». Ou quand il soutient que « penser à notre mort n'est pas l'effet d'une imagination malsaine », et que cela ne va pas de « vivre la normalité de la vie comme si c'était une chose éternelle, une éternité », et de participer à ces « veillées funèbres transformées en événement social : « Où vas-tu aujourd'hui ? – Aujourd'hui je dois aller faire ceci, faire cela puis cela, et puis au cimetière parce qu'il y a la cérémonie³ ».

Comme on peut le voir, cette partie de l'homélie a pour finalité première la discussion d'actions humaines bien précises, s'agissant de telle personne singulière, dans telle situation particulière. Rentre aussi dans cette dernière catégorie les parties de l'homélie qui semblent sans doute relever d'un enseignement portant sur la signification de tel ou tel passage de l'Évangile, mais n'échappent pas toujours au domaine couvert par la rhétorique, en raison des nombreux passages de l'Évangile consacrés à la discussion d'actions

1. Pape FRANÇOIS, *Omélie*, pp. 224 et 225.

2. *Ibid.*, *Meditazioni quotidiane*, 11 décembre 2017, *L'Osservatore Romano*, 157, nr. 284, 12.12.2017.

3. *Ibid.*, 17 novembre 2017, *L'Osservatore Romano*, 157, nr. 265, 18.11.2017.

humaines présentées et discutées de façon critique en tenant compte de la situation particulière visée dans le passage en question. Et même lorsque l'on discute d'une règle morale ou juridique générale et abstraite, d'une nouvelle loi, ou d'un précepte comme « aimer son prochain comme soi-même », on est en réalité dans le domaine du singulier, parce que la règle ou le précepte en question est mis en place pour ne déployer ses effets que dans les cas concrets, dans des situations singulières où tel comportement, de tel individu, à l'égard de tel autre, à tel moment, est en cause.

On a dit plus haut que les actions de la vie sur lesquelles portent les discours et les raisonnements rhétoriques sont du singulier et du contingent. Il faut s'en souvenir dans cette discussion sur la primauté des contenus. Les contenus ont la primauté sur la forme parce qu'ils sont en rapport direct avec l'action concrète à entreprendre ou la situation à juger, donc avec la réalité singulière et contingente en cause¹. C'est ce qu'affirme avec force le personnage de Martial dans le passage qui vient d'être cité. En priant un avocat égaré dans les

1. La position de Thomas d'Aquin que les « *operabilia [...] sunt singularia et contingentia* » vient en réalité d'Aristote. Celui-ci note que les idées et les opinions que l'on se fait en matière d'actions de la vie, lorsqu'on considère ces actions universellement, ne nous font pas agir, mais seulement l'opinion que l'on a sur telle action singulière, dans telle situation concrète, impliquant soi-même et telle(s) ou telle(s) autre(s) personne(s). Ce qui meut c'est donc le jugement exprimé dans des propositions comme « cette action-ci est bien telle, et je suis telle personne », et non pas le jugement qu'il faut faire tel type d'action si on est tel type de personne (*De l'âme*, III, 11, 434 a 16-20, traduit par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 93). Aristote ajoute que la raison pratique a alors affaire non seulement à quelque chose de singulier (« τὸ καθ' ἑκάστων »), mais aussi à quelque chose de contingent (« τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως εἶναι ») : tout dans cette action, qui m'attire ou non (la délibération est en cours, et je ne sais pas encore), peut être autrement qu'il n'est, rien en elle, ni dans la situation concrète dans laquelle elle va s'inscrire, n'est nécessaire (*ibid.*, III, 10, 433 a 25-30, p. 91).

généralités, les figures de style et les effets de voix (« daignez dire un mot de mes trois chèvres ! »), il contraint celui-ci à regarder la réalité du cas en face, et à en parler au juge.

La position différente des rhétoriques sophistiques et cartésiennes

Il y a cependant un autre courant, très fort, dominant même depuis la fin du xvii^e siècle, qui considère tout autrement la place du langage, des figures, du style, de l'expression et de l'usage de la parole, par rapport à celle du contenu. Nous allons rapprocher ce courant né au xvii^e siècle de la position prise par Gorgias dans la défense d'Hélène 2000 ans plus tôt. Si ce rapprochement permettait d'expliquer ce qu'il y a de plus important dans la rhétorique, il justifierait l'affirmation de Meyer, que « la rhétorique est bien une invention des sophistes¹ ». Mais il ne le permet pas si ce sont les contenus qui sont décisifs, c'est-à-dire la décision à prendre dans la situation concrète en cause, l'action singulière et contingente à entreprendre. Même au niveau simplement historique l'affirmation de l'ouvrage dirigé par M. Meyer est fautive : Corax n'était en effet pas un sophiste, il lui fallait contribuer comme avocat à la détermination, autant que possible, des personnes et familles propriétaires de chaque maison ou domaine confisqué par le tyran, afin que ces propriétés retournent aux bonnes personnes et que la paix revienne dans le pays.

Pour comprendre cet autre courant, il faut revenir à Descartes et aux cartésiens, en particulier au cartésien convaincu qu'est ce fameux Père Bernard Lamy. C'est là qu'est le tournant décisif, la rupture avec la rhétorique des Anciens². Gibert a bien perçu cette rupture, et s'y est opposé. Outre l'accusation de « pieuses finesses » qu'il

1. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 25.

2. En revanche Meyer a raison de dire que « l'importance de Lamy tient à son rôle de charnière dans ce mouvement d'évolution de la

adresse à Bernard Lamy (et aussi à François Lamy – tous deux brandissent effectivement la religion pour se débarrasser de « la rhétorique des païens »), Gibert va reprocher à *La rhétorique ou l'art de parler* de Bernard Lamy l'oratorien, de n'être « ni une rhétorique ni une grammaire et néanmoins [de] porte[r] le nom des deux¹ ».

En quoi consiste donc cet autre courant ? Selon Michel Meyer, l'ouvrage de Bernard Lamy « va faire "éclater" la rhétorique vers la grammaire aussi bien que vers la théorie des passions, faisant correspondre aux multiples figures de style autant de formes passionnelles² ».

Avec lui la rhétorique devient l'étude de *L'art de parler*, non pas tant la grammaire que « l'étude du langage en général, considéré dans sa fonction d'expression ou de communication³ ». Et cette rhétorique va s'attacher tout particulièrement à ce qui lie le langage (*logos*) à la sensibilité (*pathos*), deux réalités qui, pense-t-on, « se complètent, se fécondent mutuellement⁴ ». Elles seront désormais au cœur aussi bien de la réflexion sur l'expression littéraire que de celle sur un aspect central du langage dans sa fonction de *communication*, la *persuasion*. Et c'est à la persuasion qu'on va réduire l'œuvre de la rhétorique – une persuasion dépourvue de toute raison, une persuasion qui transcende la raison. Dans cette union entre le *logos* et le *pathos*, il n'y a plus de place pour la raison pratique (pour les jugements sur les actions de la vie, les arguments sur lesquels ils s'appuient, la façon dialectique de procéder de position en position qu'on a exposée plus

rhétorique » (Michel MEYER, « Bernard Lamy ou la rhétorique cartésienne », dans Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 4).

1. Balthazar GIBERT, *Jugements des Savants*, t. III, pp. 378-379.

2. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 1.

3. Note de Timmermans dans Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, pp. 529-530, note 2.

4. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 195.

haut, les raisonnements propres à ce domaine), *logos* signifiant désormais exclusivement le *langage* au service de la *sensibilité*. Ces développements dans la conception de la rhétorique et du *logos* entraînent avec eux, même s'ils sont le fait de religieux, une conception de l'homme qui va petit à petit s'introduire dans tous les domaines de la vie. Ils projettent en effet l'image d'un être qui ne peut prêter foi, au mieux, qu'à ce qui lui plaît, qu'à ses ressentis subjectifs agréables : un être pour lequel le plaisir, le bien-être, les émotions et la sensibilité (il y a en effet différents degrés de raffinement possibles) constituent nécessairement « les seules choses désirables comme fins¹ ».

Lamy entreprend l'étude de la persuasion au Livre v de son ouvrage, livre qu'il faut combiner avec la seconde partie du Livre II, consacrée aux figures de style. Selon Lamy, il s'agit de « représentations qui en réalité viennent du corps² », que la conscience reçoit comme « des contenus qui n'émanent pas d'elle » – « la passion [*pathos*] est le concept de cette intrusion », selon la bonne expression de Michel Meyer –, et qui s'expriment par « des tours ou manières de parler que la passion fait prendre » aux personnes qui sont sous l'empire de leurs émotions³. Par exemple, l'exclamation « Hélas ! ah ! mon Dieu ! ô ciel ! ô terre ! » lorsque l'âme vient à être agitée de quelque violent mouvement. En même temps, les figures de style sont dans la bouche de l'orateur « les instruments dont on se sert pour ébranler l'âme de ceux à qui on parle », pour les persuader⁴. Ce qui sert à exprimer la passion (quand la personne qui parle est sous l'emprise de la passion) peut être utilisé par un orateur pour la communiquer en vue de persuader. Le lien entre

1. John Stuart MILL, *L'utilitarisme*, traduction de Georges Tanesse, Paris, Flammarion, 1988, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 3.

3. Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 190.

4. *Ibid.*, p. 221.

pathos et *logos*, s'agissant du langage aussi bien dans sa fonction d'expression que dans sa fonction de communication en vue de persuasion, permettra de percevoir le point d'unification entre une rhétorique littéraire concentrée sur le langage dans sa fonction d'expression (des passions), et une rhétorique de la persuasion concentrée sur le langage dans sa fonction de communication et de séduction. Au centre, il y a les figures de style, l'outil qui permet à l'orateur de « se saisir de ce ressort [de l'âme] » que sont les passions¹, et de manipuler ainsi à volonté.

On en vient au rapprochement de la rhétorique cartésienne et de Gorgias. Meyer a raison d'affirmer que la rhétorique de Bernard Lamy est une rhétorique cartésienne au sens strict. « Lamy rejoint Descartes, ou plutôt rejoint un autre aspect du cartésianisme que celui sur lequel on a coutume d'insister : non pas le Descartes rationaliste [...] privilégiant le modèle de la représentation et de la découverte par des idées claires et distinctes [...] »². Il y a sans doute ce Descartes-là dans l'ouvrage de Lamy. Mais l'ouvrage dirigé par Michel Meyer souligne justement que

dès le départ, il y a dans le socle épistémologique cartésien un en deçà de la représentation. Descartes a toujours répété que l'âme n'est pas comme un pilote logé en son navire regardant avec les yeux de l'esprit ce qui arrive au corps. Elle est au contraire véritablement affectée par une force qu'elle est, d'un côté, incapable de concevoir, mais qui, de l'autre, est l'origine et la condition de toutes nos représentations. La *Rhétorique* de Lamy ajoute, et c'est en cela qu'elle est l'une des grandes étapes de la rhétorique, que cette force unifiant l'âme au corps... s'exprime, se traduit et se trahit, dans notre langage³.

1. *Ibid.*, p. 489.

2. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 192.

3. *Ibid.*, p. 193.

Au fil du temps, le *pathos* deviendra *sensibilité*, les passions intégreront la psychologie¹, et « l'étude du langage permettra d'approcher ce qui touche et émeut *tout en résistant à la raison*² ».

C'est en se focalisant aussi sur le lien entre *logos* et tout « ce qui touche et émeut *tout en résistant à la raison* », que Gorgias, dans l'*Éloge d'Hélène*³, va défendre cette femme célèbre qui a été séduite par les paroles de Pâris (son « enlèvement » est la source de la guerre de Troie, qui a vu les Grecs combattre pour reprendre aux Troyens celle qui était la femme de Ménélas, roi de Sparte). Selon Gorgias, qu'Hélène ait été influencée par son désir (*pathos*) ou par les paroles (*logos*) de Pâris, elle n'était pas libre, et elle n'est donc responsable de rien de ce qui est arrivé. En défendant ainsi Hélène, Gorgias fait en réalité l'éloge de ce *logos* de Pâris, plus généralement de tout *logos* compris sur le modèle des paroles séductrices de Pâris. Gorgias joue donc sur la fonction d'expression du langage (Pâris était peut-être amoureux d'Hélène, et c'est son désir qu'il exprimait en lui parlant) et sur sa fonction de communication persuasive (Pâris n'était peut-être pas amoureux d'elle mais exerçait sur elle toute l'influence que ses paroles séductrices et habiles permettaient d'exercer dans cette occasion). De toute façon, selon Gorgias, « le *logos* est un tyran très puissant⁴ » : dans le cas du discours de Pâris à Hélène, « le *logos*, en effet, celui qui est persuasif, a contraint l'âme – l'âme de celle qu'il a persuadée – à la fois à croire à ce qui était dit, et à consentir à ce qui était

1. Michel MEYER, « Bernard Lamy ou la rhétorique cartésienne », dans Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 4.

2. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 195.

3. Gorgias DE LÉONTIUM, « Éloge d'Hélène », dans Jean-Paul DUMONT, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 1031-1035.

4. *Ibid.*, p. 1032, paragraphe 8 de l'« Éloge d'Hélène » : « λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν ».

[ensuite] fait¹ ». Plus loin Gorgias compare « l'effet du *logos* sur la disposition de l'âme (ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν) » à celui des médicaments s'agissant du corps (ἢ τε τῶν φαρμάκων), et il précise que « par la persuasion (πειθοῖ) » certains types de *logos* droguent et ensorcellent².

C'est dans cet esprit que Lamy va tout ramener aux figures, et donc à la passion, même les « syllogismes, [...] enthymèmes, [...] dilemmes, et [...] autres espèces de raisonnement que l'on traite dans la logique », puisque, selon lui, « ce sont de véritables figures, [...] des manières de raisonner extraordinaires, qu'on n'emploie jamais que dans la passion ou dans l'ardeur que l'on a de persuader [...] ceux à qui on parle³ ». Même le mouvement de la raison, qui progresse vers de nouvelles connaissances à travers le raisonnement, devient une figure de style, et donc une expression de la passion !

Bien sûr Bernard Lamy n'est pas Gorgias : contrairement à ce dernier, il n'a pas écrit de traité sur le non-être (*De la nature ou Traité sur le non-être*), dans lequel il aurait affirmé que rien n'existe, que de toute façon l'homme ne pourrait pas appréhender ce qui existe, dans l'hypothèse où ça existe, et que même s'il pouvait l'appréhender, il ne pourrait ni le formuler ni l'expliquer aux autres. Au contraire de Gorgias, Lamy pense que la vérité est accessible. Il y a en effet pour lui comme pour Descartes « des connaissances claires, auxquelles nous nous sentons comme forcés de consentir⁴ ». Il part en effet du *cogito* cartésien, et affirme que « toutes les fois que je sentirai que ma nature m'oblige de consentir à ce qui m'est proposé avec une

1. *Ibid.*, p. 1033, paragraphe 12 : « λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἐπίσειεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις ». Traduction modifiée.

2. *Ibid.*, p. 1034, paragraphe 14. Traduction modifiée.

3. Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 225.

4. *Ibid.*, p. 455.

pareille clarté, [...] je puis croire que je ne me trompe pas. Car si je me trompais, ce serait la nature qui me tromperait [...] ¹ ». Or « tout ce qu'elle fait est bien fait : elle a Dieu pour auteur, qui ne peut ni tromper, ni être trompé ² ». Et « pour connaître une vérité inconnue, ou pour la faire connaître, il faut la déduire de ses principes. Comme dans la nature tout se fait par des lois simples, et en petit nombre, aussi dans les sciences tout se peut déduire d'un petit nombre de vérités ³ ». Et s'il y a des preuves à apporter sur quelque sujet que ce soit, « pour persuader il n'est besoin que d'une seule preuve qui soit forte et solide, et [...] l'éloquence consiste à étendre cette preuve, à la mettre en son jour, afin qu'elle soit aperçue ⁴ ».

Comment le même homme peut-il affirmer qu'« il n'y a que la vérité [...] qui persuade ⁵ », et en même temps soutenir que l'éloquence doit s'attaquer aux cœurs « par d'autres armes que celle de la vérité ⁶ » en utilisant les passions qui « sont le ressort de l'âme ⁷ » humaine, et donner pour objectif à la rhétorique une prise de pouvoir sur les ressorts de la machine humaine ? La réponse est simple, comme on l'a suggéré plus haut : un dogmatisme s'agissant de la vérité, combiné avec un mépris de classe ! Qu'on en juge : « le peuple qui ne raisonne point, est sujet à se tromper. Ce n'est presque jamais la vérité qui le persuade, ce n'est que la vraisemblance qui le détermine [...] ⁸ ». En effet, « il n'a que les yeux du corps ouverts ⁹ ». Pour persuader le peuple qu'on dit vrai, outre le rôle central des passions qu'il convient de

1. *Ibid.*, pp. 455-456.

2. *Ibid.*, p. 459.

3. *Ibid.*, pp. 461-462.

4. *Ibid.*, p. 452.

5. *Ibid.*, p. 454.

6. *Ibid.*, p. 229.

7. *Ibid.*, p. 489.

8. *Ibid.*, p. 456.

9. *Ibid.*, p. 457.

déchaîner à bon escient afin de manipuler les esprits pour la bonne cause, « il suffit de parler avec plus de hardiesse que son adversaire : il n'y a qu'à crier plus fort, et lui dire plus d'injures qu'il n'en dit, se plaindre de lui plus [...] Ce sont là les apparences de la vérité. Le peuple ne voit guère que ces apparences, et ce sont elles qui le persuadent¹ ».

On doit à notre avis parler de l'insuffisance radicale de rhétoriques comme celle de Gorgias ou celle de Lamy, c'est-à-dire de rhétoriques centrées sur le lien entre *logos* et *pathos* comme deux dimensions qui « se complètent, se fécondent mutuellement² ». Comme le relève Jean-Paul Dumont, cette insuffisance tient à ce que dans ces rhétoriques on envisage uniquement des « plaidoyers qui restent enfermés dans les limites du discours », et qu'en particulier « la matérialité des faits est explicitement congédiée au profit d'une batterie d'*a priori* purement discursifs³ ». La correspondance entre formes passionnelles et figures de style que Lamy met au cœur de la rhétorique permet seulement de faire correspondre une parole enfermée dans les limites de ses *a priori*, et un auditoire emprisonné dans les mouvements de sa propre sensibilité. La dimension du *cogito* avec son évidence, que Lamy vise quand il affirme qu'« il n'y a que la vérité [...] qui persuade », n'apporte, elle non plus, aucune ouverture : en imaginant pouvoir amener toute vérité à se présenter comme déduite du solipsisme du *cogito*⁴, le bouclement maximum semble au contraire atteint, et le fait que le *cogito* ait besoin d'être garanti par une idée de Dieu ne permet pas de sortir de l'enfermement : on ne sort pas de l'enfermement « par une idée de⁵... ».

1. *Ibid.*

2. Michel MEYER, *Histoire de la rhétorique*, p. 195.

3. Voir Jean-Paul DUMONT, *Les présocratiques*, p. 1539.

4. Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, p. 454.

5. Pour le sujet qui découvre la certitude de son existence à travers le *cogito*, cette certitude d'existence ne s'étend pas à ce qui est hors de lui sans l'idée de Dieu.

La Nouvelle Rhétorique de Chaïm Perelman reproche à ces approches, à juste titre, l'absence d'ouverture sur l'auditoire¹ : il n'y a en effet ouverture ni sur l'auditoire, qui n'est que le passif objet de la contrainte ou du plaisir qu'on provoque par le biais du discours, ni sur rien d'autre (pas de controverse, pas de débat, pas de dialectique, pas de délibération, pas d'action singulière ni de situation concrète qui pourrait ne pas être, ou être autrement, et qu'on aborde dans sa facticité).

On va voir comment ces critiques contemporaines correspondent réellement, si surprenant que ce soit, à la critique fondamentale de la rhétorique des Anciens contre les sophistes, qui est la suivante : Vous les sophistes, vous êtes hors sujet ! Vous êtes en effet incapable de « dire un mot de mes trois chèvres, que j'accuse mon voisin d'avoir enlevées » ! Tout, hors ce mot, est pourtant hors sujet !

La dimension pratique des discours ordinaires sur les actions de la vie et la question de la preuve dans ce domaine

Un conseil de base : attention à la pertinence du discours

Au début de la *Rhétorique*, Aristote reproche aux auteurs de traités techniques sur le sujet (ce reproche vise en particulier des positions analogues à celles de Lamy et de Gorgias) de s'être concentrés sur « la pitié, la colère et autres semblables passions de l'âme », c'est-à-dire, dit Aristote, « non

1. Guillaume VANNIER *Argumentation et droit. Introduction à la Nouvelle Rhétorique de Perelman*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 57-100. Voir en particulier la note 15, où Vannier souligne que « la Nouvelle rhétorique [...] en visant [...] l'ouverture à la liberté de l'auditoire [...] » contredit directement « la prétention à la toute-puissance du verbe rhétorique » qui semble exister chez Gorgias.

sur l'affaire elle-même [à propos de laquelle il y a pourtant prise de parole] (ὄν περὶ τοῦ πράγματος), mais en visant le juge (ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν)¹ ».

Aussi, dit Aristote, « ils se donnent du mal, pour l'essentiel, sur des éléments extérieurs à l'affaire² », et si la loi de procédure applicable « empêche de parler "hors sujet" (κωλύουσιν ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν) », comme c'est le cas dans certaines cités, ou devant certains tribunaux de la cité, comme l'Aéropage à Athènes, ces auteurs de traités techniques « n'auraient rien à dire [sur les discours faits devant ces tribunaux] (οὐδὲν ἂν εἶχον ὃ τι λέγωσιν)³ ». Rien à dire sur l'élaboration de discours dans lesquels, c'est évident, ce qui revient d'abord à chaque partie, « c'est rien, hors démontrer que le fait [en question dans l'affaire en cause, par exemple, mes trois chèvres m'ont été enlevées par mon voisin] existe ou n'existe pas, s'est produit ou ne s'est pas produit⁴ ». C'est manifeste que par ces mots Aristote vise ce que le discours doit avant tout faire – « rien, hors démontrer (οὐδὲν [...] ἔξω τοῦ δεῖξαι) » –, et le faire s'agissant de ce qui est pertinent dans l'affaire en cause, c'est-à-dire à propos de ce « dont dépend la solution du litige⁵ ».

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1354 a 17-18 : « περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται » (pour l'expression « non l'affaire elle-même », voir traduit par C.-E. Ruelle, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 76).

2. *Ibid.*, 1354 a 15-16.

3. *Ibid.*, 1354 a 20-21.

4. *Ibid.*, 1354 a 27-28 : « οὐδὲν ἐστὶν ἔξω τοῦ δεῖξαι τὸ πρᾶγμα ὅτι ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν, ἢ γέγονεν ἢ οὐ γέγονεν ».

5. Le Code de procédure civile français (art. 143) définit ainsi la pertinence s'agissant des faits dont les parties souhaitent établir la réalité : « Les faits dont dépend la solution du litige peuvent, à la demande des parties ou d'office, être l'objet de toute mesure d'instruction légalement admissible ».

Par rapport à cette exigence de pertinence toujours présente dans les droits contemporains¹, traiter en spécialiste du discours tout sauf ce que le discours doit avant tout faire, comme le font les sophistes, c'est être le spécialiste des éléments non pertinents ! Aristote le dit brutalement : « c'est se spécialiser dans l'analyse de ce qui est extérieur à l'affaire² » ! C'est être spécialiste de techniques dont ne dépend pas la solution du litige !

Il ne s'agit en effet par ces techniques que de « mettre le juge dans telle ou telle disposition³ ». Relève aussi de ces éléments dont ne dépend pas objectivement la solution du litige, dit Aristote, le plan de ce qu'on va dire : traiter de ce « que doit contenir l'exorde, ou la narration, ou chacune des autres parties d'un discours », c'est donc traiter d'acôtés⁴. De la part de ces spécialistes, « aucune indication, en revanche, sur les preuves [...]⁵ » *que constitue le discours du fait qu'il argumente* à propos de ce « dont dépend la solution du litige » : ils devraient cependant comprendre qu'il y a des positions relatives aux faits (« c'est mon voisin qui m'a pris mes trois chèvres » !) qu'il faut prouver (état de cause de la conjecture), et une appréciation portée sur ces faits (« c'est injuste » !) qu'il faut aussi prouver (état de cause du *ποίον*, de l'évaluation) ; il en va de même qu'on soit dans le genre judiciaire, délibératif ou démonstratif.

Ce sont là des preuves dont un spécialiste des techniques du discours devrait pourtant traiter en priorité, des preuves

1. Les droits contemporains la définissent comme l'exigence d'un lien dont le juge doit constater l'existence entre ce que dit l'avocat dans sa plaidoirie, ou les moyens de preuve qu'il propose, ou les questions qu'il veut poser à un témoin, et la prétention qui est l'objet du litige.

2. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1354 b 16-17 : « τὰ ἔξω τοῦ πράγματος τεχνολογοῦσιν ».

3. *Ibid.*, 1354 b 20.

4. *Ibid.*, 1354 b 17.

5. *Ibid.*, 1354 b 21 : *περὶ δὲ τῶν... πιστεῶν οὐδὲν δεικνύουσιν*.

qu'Aristote appelle « techniques ». Aristote reproche aux auteurs qui n'en parlent pas et se contentent d'à-côtés de ne pas parler de ce qui relève par excellence de la technique rhétorique¹ alors qu'ils prétendent être les spécialistes de cette technique.

Cette différence entre ce que fait un discours qui porte sur les éléments dont dépend la solution de l'affaire, et ce que fait un discours qui s'en tient à des à-côtés, on la voit bien dans le genre délibératif, dont relèvent les homélies. Dans ce genre, la prise de parole a pour objet un conseil à des auditeurs qui doivent prendre une décision s'agissant, par exemple, de leur vie, de leurs biens, de leurs enfants, c'est-à-dire dans une affaire les concernant. Parce que la décision des auditeurs au terme de la prise de parole va porter sur un choix qui les affecte personnellement, « il est moins rentable [pour la personne qui s'adresse à eux], remarque Aristote, de parler de ce qui est extérieur à l'affaire² ». Les auditeurs sont préoccupés par la décision à prendre, et la personne qui parle, si elle veut être écoutée, se concentrera naturellement sur le conseil à donner (il s'agit de la proposition), et sur la preuve que c'est bien ce qu'il faut faire (il s'agit de la confirmation). Sur ce dernier point, la personne qui parle va selon les mots d'Aristote ne « rien faire d'autre que démontrer que les choses sont comme elle dit³ » ; elle évitera soigneusement tout argument non pertinent au regard de la décision à prendre⁴.

1. « À propos des preuves techniques, ils n'expliquent rien (περι δὲ τῶν ἐντέχνων πίστεων οὐδὲν δεικνύουσιν) » (*ibid.*, 1354 b 21).

2. *Ibid.*, 1354 b 27-28 : « ἥττον ἐστὶ πρὸς ἔργου τὰ ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν ».

3. *Ibid.*, 1354 b 30-31 : « οὐδὲν ἄλλο δεῖ πλὴν ἀποδείξει ὅτι οὕτως ἔχει ὡς φησιν ».

4. Un argument doit être évalué du point de vue de sa pertinence (et aussi du point de vue de sa structure logique, et de l'acceptabilité de ses prémisses). Voir Douglas WALTON, *Fundamentals of Critical*

Dans le genre judiciaire, la perspective est différente, selon Aristote, parce que dans ce genre ceux qui jugent s'occupent de l'affaire d'autrui. Comme ils n'y ont aucun intérêt (sinon, ils devraient se récuser), c'est chose ennuyeuse pour eux, et ils sont donc plus demandeurs de distractions, d'à-côtés.

La notion de preuve en rhétorique

Il faut maintenant expliquer en quoi consiste la preuve en matière d'actions de la vie. C'est sur elle que la rhétorique, comme technique ayant pour but d'améliorer la prestation d'un orateur qui parle en vue d'une délibération, travaille avant tout. Il s'agit d'un mouvement de la pensée qui montre que les choses concernant l'action en discussion sont comme on le dit, en mettant en évidence diverses raisons pour lesquelles c'est ainsi. Tout tient donc à un discours qui argumente en donnant des raisons que l'orateur « tire lui-même de la cause, qu'il engendre en quelque sorte¹ » – encore faut-il pour qu'on reste au niveau rhétorique et que le discours ne devienne pas un enseignement, que ce qu'on dit, y compris s'agissant des connaissances qu'on présente comme des raisons, reste un discours ordinaire, c'est-à-dire un discours qui ne « roule... [que] sur des choses communes, tant aux savants qu'aux ignorants² ».

Argumentation, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. xii et pp. 266-298. L'auteur précise que « the problem with irrelevant arguments is that they are useless at a given juncture in the context of an argument » (p. 266). Cette question de la pertinence, au centre de la prise de position d'Aristote contre les sophistes, a fait l'objet d'une théorie relative à la communication humaine, la « Relevancy Theory » (Dan SPERBER et Deirdre WILSON, *La pertinence. Communication et cognition*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989).

1. QUINTILIEN, *De l'institution oratoire*, I, 1, p. 150.

2. Balthazar GIBERT, *La rhétorique*, p. 77. « Pour produire des preuves et des raisons, il faut s'en tenir à des notions communes comme nous l'avons déjà dit dans les *Topiques* pour les discussions avec la moyenne des

La distinction suivante met en évidence les genres de preuve sur lesquelles la rhétorique se concentre : s'agissant des preuves qui préexistent au mouvement de la pensée et au discours, par exemple un témoignage ou une pièce à conviction (dans l'état de cause de la conjecture), l'avis d'une autorité, celui de la plupart des gens ou un texte sacré (dans l'état de cause du *ποίον*, de l'évaluation), elle se limite à proposer une simple liste d'éléments qui vont pouvoir être *utilisés* par le discours ; elle se concentre en revanche sur les preuves qu'il faut inventer, celles donc que l'orateur engendre en quelque sorte et qui sont constituées par ce qui est dit. Il les invente, dans l'étape de l'*inventio*, en recherchant et trouvant ce qui permet de voir ce qu'il veut prouver comme la conséquence de connaissances antérieures, mises ensemble¹.

Avant d'expliquer cette distinction essentielle entre deux types de preuve, reprenons ce que nous avons dit de la différence faite par Pascal entre *persuader* et *convaincre*, et considérons-le à la lumière de la position de la rhétorique des Anciens sur la pertinence, soit la nécessité d'un discours qui porte sur les éléments dont dépend la solution de l'affaire et ne se contente pas d'à-côtés. L'art qu'est la rhétorique doit s'occuper d'autre chose que des « moyens accessoires de persuasion discutés dans les manuels » : il doit s'occuper avant tout des « ἐντέχνων πίστειων² ». Selon Burnyeat, en adoptant cette approche Aristote « distingue la *pistis* des moyens accessoires de persuasion ». Cet auteur ajoute : « ainsi Aristote admet que *pistis* signifie réellement

gens » (ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1355 a 27, traduit par C.-E. Ruelle, p. 80 ; traduction modifiée).

1. Pour cette description du raisonnement, voir Yvan PELLETIER, *La dialectique aristotélicienne*, Montréal, Bellarmin, 1991, p. 35.

2. Myles BURNYEAT, « Enthymeme : Aristotle on the Rationality of Rhetoric », dans Amélie OKSENBERG RORTY, *Essay on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 88-115, p. 94.

preuve, et pas la (simple) persuasion discutée dans les manuels [des anciens technographes]¹ » ; et Burnyeat réagit de la façon suivante à la traduction de *pistis* par « mode of persuasion » dans les traductions modernes en anglais : « le mot grec peut certes vouloir dire cela, mais pas Aristote² ».

Dans le même sens que Burnyeat mais sous un angle différent, et en partie faux, Gibert, reprenant la distinction de Pascal, recommande de bien distinguer « la conviction d'avec la persuasion : car si on ne veut pas confondre l'une avec l'autre, la conviction est l'assujettissement de l'esprit à une vérité, sur la claire connaissance du rapport qu'elle a avec les raisons qui la prouvent³ » ; et la seconde consiste surtout à plaire et attirer indépendamment de toute *raison*, comme si, dit Pascal, « l'agrément devait régler la créance », comme si nous ne devons croire, dit-il, « que ce qui nous plaît⁴ ». Relevons

1. *Ibid.*, p. 94: « So he is taking it that *pistis* really does mean proof, not (mere) persuasion as discussed in the handbooks ».

2. *Ibid.*, p. 110, note 6 : « the Greek word could mean that, but Aristotle doesn't ». D'ailleurs Aristote soutient que « les preuves doivent être, nécessairement, démonstratives (τὰς δὲ πίστεις δεῖ ἀποδεικτικὰς εἶναι) » (*Rhétorique*, III, 17, 1417 b 22, traduit par C.-E. Ruelle, p. 366). Constatons l'embarras de la traduction de Chiron (ARISTOTE, *Rhétorique*), qui va devoir traduire « les moyens de persuasion doivent avoir un caractère démonstratif » (513), parce qu'il tient à l'expression « moyen de persuasion » pour traduire πίστις (il tente de s'en expliquer page 115, en particulier dans la note 8).

3. Balthazar GIBERT, *La rhétorique*, p. 252. Les mots « du » et « rapport » manquent dans l'édition critique de 2004 de Ben Messaoud, à la p. 252 : comparer cette version fautive avec la p. 254 de l'édition de 1730 (chez C. L. Thiboust, imprimeur à Paris), disponible sur Google.

4. Blaise PASCAL, *L'art de persuader*, p. 132. Nous définissons la persuasion en utilisant directement Pascal, sans reprendre la formule de Gibert. Selon ce dernier, la persuasion tiendrait à « l'assujettissement efficace de la volonté à l'amour, ou à la haine d'une action », alors que selon nous un tel assujettissement n'est pas caractéristique de la persuasion mais peut au contraire, selon les cas, relever de la conviction. Pascal vise en effet par « persuader » ce qui repose sur « les caprices

incidemment que ni Gibert, ni Burnyeat ne partagent le point de vue de Bernard Lamy, selon lequel les raisons et les raisonnements en rhétorique ne seraient, comme les figures de style, que de simples expressions de la passion (une thèse qui équivaut au constat de décès de la raison pratique).

Selon Burnyeat, la distinction entre preuves et moyens de persuasion est faite par Aristote sur la base de l'observation de ce qui se passe encore aujourd'hui devant les tribunaux (genre judiciaire) et dans les assemblées (genre délibératif), et plus généralement quand les êtres humains se préoccupent du gouvernement des actions de leur vie, au niveau collectif mais aussi au niveau individuel. Sur la base de cette observation, Aristote « pense que ce que les orateurs font [quand ils démontrent que les choses sont comme ils disent] mérite effectivement d'être appelé preuve ». Revient ensuite aux logiciens, selon Burnyeat, la tâche d'expliquer en quoi exactement consiste cette preuve dans les matières qui relèvent de la raison pratique, c'est-à-dire quand il s'agit d'actions humaines à entreprendre ou pas, et aussi à juger après-coup¹.

téméraires de la volonté », et non pas toute chose qui entre « du cœur dans l'esprit », puisque ce qui vient du cœur peut être, suivant Pascal, une chose « tout opposée à nos plaisirs » (p. 132). Pour comprendre ce qu'explique Burnyeat sur le sens véritable du texte d'Aristote, il faut selon nous bien voir que la volonté humaine ne se réduit pas à ses caprices téméraires (Pascal le dit clairement) : elle est en effet l'une des « deux principales puissances » « par où les opinions sont reçues dans l'âme » (pp. 130 et 131), et elle a comme « principes et premiers moteurs », s'agissant des actions qui dépendent d'elle, « certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut ne pas avoir » (pp. 132 et 133). Or de ces principes on peut tirer certaines choses, grâce au « conseil du raisonnement » (p. 132), s'agissant notamment de ce que Gibert appelle « l'amour ou la haine d'une action ». Il s'agit donc de conviction : ce n'est pas le recours à ce qui plaît qui est au premier plan.

1. Myles BURNYEAT, « Enthymeme », p. 94, où l'auteur affirme « hence a logician ought to be able to account for what they call *pistis* as some kind of demonstration : *apodeixis tis* », citant *Rhétorique*, I, 1, 1355 a 5.

Or que se passe-t-il en réalité quand on prouve ? « Que l'on conseille Achille, qu'on le loue ou qu'on le blâme, qu'on l'accuse ou qu'on le défende, il faut prendre en compte *les données qui le concernent* (τὰ ὑπάρχοντα), réelles ou supposées, *pour à partir d'elles* (ἴν' ἐκ τούτων) *exposer* (λέγωμεν) – selon qu'on le loue ou qu'on le blâme – ce qu'il y a de beau ou de laid le concernant, – selon qu'on l'accuse ou qu'on le défend – ce qu'il y a de juste ou d'injuste, – si on le conseille – ce qu'il y a d'utile ou de nuisible. Il en va de même pour n'importe quelle question à traiter. [...] ¹ ».

Pour bien voir que Burnyeat (et Aristote) parle de preuves qu'il faut inventer (de ce mouvement de la raison qui se base sur des connaissances existantes pour aller vers de nouvelles connaissances, en les appuyant sur les anciennes), et pas de preuves qui préexistent au discours (des témoignages, des textes reconnus comme faisant autorité, etc.) et qu'il faut seulement utiliser², il nous faut donner maintenant le tableau de la distinction très précieuse faite par la rhétorique des Anciens en matière de moyens de preuve.

Il y a selon elle deux sortes de moyen : 1) des moyens *extrinsèques* (Cicéron), qu'Aristote appelle *extratechniques* ; a) dans l'état de cause du *ποίον*, s'agissant donc de jugements de valeur, il s'agit de la preuve par référence à des autorités (un texte de loi, un arrêt de cour suprême, un passage de l'Évangile, l'avis d'un sage, etc.) ; b) dans l'état de cause de la conjecture, s'agissant donc de jugements de fait, il s'agit de la preuve par le témoignage de quelqu'un, par une pièce à conviction, par une expertise d'ADN, etc. ; 2) des moyens *intrinsèques* (Cicéron), qu'Aristote appelle *techniques*, c'est-à-dire un mouvement de la raison, qui consiste

1. ARISTOTE, *Rhétorique* II, 22, 1396 a 25-32 traduit par Chiron, pp. 373-374 (traduction modifiée).

2. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1355 b 39, traduit par Dufour, tome 1, p. 76 : « il faut [...] utiliser les premières, mais inventer les secondes (δεῖ τούτων τοῖς μὲν χρῆσασθαι, τὰ δὲ εὐρεῖν) ».

à s'appuyer sur des choses que l'on sait (des caractéristiques de la situation, de la personne, de ses actes, ou des particularités du cas), pour aller, à partir de ces données concernant ce dont on parle (« ἐκ τῶν ὑπαρχόντων », dit Aristote¹), à partir donc de « *Sachüberlegungen* », vers ce qu'on veut établir. Ce mouvement de la raison se faisant au moyen de deux instruments qui permettent de « *in der Sache argumentieren*² » ; a) soit l'exemple ; b) soit le raisonnement déductif propre à la rhétorique, qu'Aristote appelle « enthymème³ » ou « démonstration rhétorique⁴ », qui permet d'argumenter aussi bien dans l'état de cause du *ποίνον*, de l'évaluation, avec notamment l'argument de conséquence, que dans celui de la conjecture, avec la preuve par indices⁵.

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 22, 1396 a 14-15 et 21-23, traduit par Pierre Chiron, p. 373.

2. Sur les deux expressions en allemand, voir la déclaration de l'ancien juge fédéral Hans Peter WALTER (ZBJV 2007, 725, 728), qui renvoie à Eugen BUCHER (*Recht*, 2006, 186, note 20, 197). Ces « *Sachüberlegungen* » consistent à « apprécier de manière objectives tous les éléments » du cas, selon l'expression utilisée par un arrêt du Tribunal fédéral (ATF 101 Ia 545, considérant 3d). Le mouvement de la raison à partir de ces éléments, qui constitue la preuve « technique » au sens de la technique rhétorique, consiste à « rechercher la solution adéquate aux circonstances spéciales du cas particulier ». L'ensemble de la démarche est bien décrit par l'expression « *in der Sache argumentieren* ». La « solution adéquate » qu'on recherche (et trouve, peut-être) dans l'étape de l'*inventio* est à la fois ce qui est recherché et ce qui est établi (prouvé) par la démarche de la pensée.

3. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1355 a 6, traduit par Dufour, tome 1, p. 74.

4. *Ibid.*, I, 1, 1355 a 6, traduit par Dufour, tome 1, p. 74.

5. Le « aussi bien » implique l'idée révoltante pour la pensée moderne que les méthodes d'argumentation sont semblables, qu'il s'agisse de jugements de fait ou de jugements de valeur. C'est la conclusion surprenante à laquelle sont arrivées les écoles de rhétorique et de dialectique des Anciens, sur la base d'une accumulation d'observations et de réflexions de plusieurs siècles, essentiellement à propos de la pratique juridique de l'argumentation. Chaïm Perelman formule ce résultat de la façon

Avec les moyens intrinsèques, on a atteint ce qui est au centre des enseignements de la rhétorique des Anciens : les preuves « ἐκ τῶν ὑπαρχόντων » (les « *Sachüberlegungen* ») permettent, même en matière d'actions humaines, c'est-à-dire à propos de réalités singulières et contingentes, « l'assujettissement de l'esprit à une vérité, sur la claire connaissance du rapport qu'elle a avec les raisons [certaines sont de simples vraisemblances] qui la prouvent » ! Cette vérité à laquelle il y a assujettissement de l'esprit, c'est la vérité d'une opinion sur telle action concrète (par exemple, à propos des trois chèvres dont parle Martial, « c'est effectivement son voisin qui les a volées ! »), une vérité qui n'est pas possédée « directement », mais seulement à travers les raisons qui la prouvent (si le fait est prouvé par faisceau d'indices).

Ayant atteint ce point central de toute la rhétorique, Aristote s'exclame : « seules les preuves [les preuves « ἐκ τῶν ὑπαρχόντων », les « *Sachüberlegungen* »] sont techniques, tout le reste n'est qu'accessoires¹ ». Pour comprendre cette exclamation, il ne faut pas perdre de vue que ces preuves s'insèrent dans un cadre plus large qu'elles, « puisque la rhétorique est en vue d'un discernement² ». Aristote explique cette affirmation ainsi : « les délibérations [dans une assemblée, un parlement, et dans le for intérieur de la

suivante : « [Notre recherche] nous a conduit après deux ans d'efforts à la conclusion inattendue qu'il n'y avait pas de logique spécifique des jugements de valeurs, mais que dans le domaine examiné comme dans tous ceux où il s'agit d'opinions controversées, quand on discute et on délibère, on recourt à des techniques d'argumentation. Celles-ci avaient été analysées, depuis l'antiquité par tous ceux qui s'intéressaient au discours visant à persuader et à convaincre, et qui avaient publié des ouvrages intitulés *Rhétorique*, *Dialectique* et *Topiques* » (Chaim PERELMAN, *Logique juridique – Nouvelle rhétorique*, Paris, Dalloz, 1976, p. 101).

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1354 a 13, traduit par Dufour, tome 1, p. 71.

2. *Ibid.*, II, 1, 1377 b 20 : « ἐπεὶ δὲ ἕνεκα κρίσεως ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ ».

personne en train de prendre une décision] ont pour objet un discernement, et les jugements des tribunaux sont un discernement ». La rhétorique n'est donc pas la délibération elle-même, ni le discernement auquel la délibération se termine (dans les cas où tout se passe bien), mais un art ou une faculté « de fournir des raisons¹ ». Elle explore jusqu'au bout certaines options possibles dans la situation concrète en jeu, éventuellement toutes les options d'action possible, en fonction des raisons qui militent pour et contre chacune d'elles, et permet ainsi de délibérer en pleine connaissance de cause, et d'améliorer le discernement en matière d'actions de la vie, de choix. Comme le dit Aristote, « pour la connaissance (πρός τε γνῶσιν) et le jugement [...] (καὶ τὴν [...] φρόνησιν), ce n'est pas qu'un petit instrument (οὐ μικρὸν ὄργανον) que de pouvoir et même d'avoir déjà embrassé d'un coup d'œil (συνορᾶν) ce qui s'ensuit de l'une et l'autre supposition ; car il ne reste plus qu'à choisir correctement (ὀρθῶς ἐλέσθαι) l'une d'elles [...] »².

Comme le relève Pellegrin, pour d'autres raisons toutefois que celles de fonds qui nous conduisent à trouver son hypothèse très intéressante, il est très possible que « la codification, historiquement issue d'une pratique socratique, de l'affrontement dialectique que l'on trouve dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, mais aussi dans la *Rhétorique*, serait [...] à la base de la logique aristotélicienne, la théorie du syllogisme scientifique [...] n'en étant qu'une version à laquelle Aristote aurait ajouté des contraintes supplémentaires. Le fait que, jusque très tard et au moins jusqu'aux commentateurs néoplatoniciens, certains aient continué d'inclure la *Rhétorique* [...] dans l'*Organon* témoignerait

1. *Ibid.*, I, 2, 1356 a 33 : « τοῦ πορίσαι λόγους ».

2. ARISTOTE, *Les Topiques*, VIII, 14, 163 b 9-12 (traduit par Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne*, Montréal, Bellarmin, 1991, p. 41, sauf que l'auteur utilise « intuition » là où nous avons mis « jugement », et « adopter » là où nous avons mis « choisir »).

aussi en faveur de cette conception ancienne. La logique aristotélicienne serait alors une pratique de l'examen, avant d'être une mise en forme de la démonstration¹ ».

CONCLUSION

Nous devons nous arrêter ici. Des développements seraient nécessaires sur la signification exacte de « *in der Sache argumentieren* ». Ils devraient montrer pourquoi dans les questions pratiques difficiles, quand elles doivent être tranchées parce que la vie l'impose, il n'y a souvent pas d'alternative aux « *Sachüberlegungen* ». Ces développements devraient aussi montrer l'insertion de ces modes de raisonnements dans des pratiques argumentatives actuelles bien établies socialement, comme les débats parlementaires, les débats publics lors d'un vote, la délibération personnelle avec assistance d'un conseil, la prédication, ainsi que tout le domaine du droit et de la justice².

Ces développements devraient aussi rappeler à quoi tient la force d'un raisonnement, aussi bien dans les sciences spéculatives, en physique théorique par exemple, que lorsqu'il s'agit de débat d'idées générales, par exemple sur la question de savoir si la vertu est importante dans la vie humaine (ces débats relevaient selon la division dans les écoles de rhétoriques, de la dialectique et pas de la rhétorique). Finalement ils devraient bien sûr approfondir la question de l'argumentation dans le domaine pratique, donc en présence de situations et de personnes concrètes, qui relève de la rhétorique. Il faudrait examiner la structure logique responsable de la force du raisonnement quand la matière est

1. ARISTOTE, *Œuvres complètes*, édité par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, Introduction à l'Organon, p. 28.

2. Voir Henri TORRIONE, « Le poids des arguments ».

du singulier et du contingent. Dans ces cas sont seulement disponibles des vraisemblances tirées de l'expérience générale de la vie, des propositions qui disent que les choses se passent ainsi *la plupart du temps*¹, et pas l'universalité exigée par le principe *dici de omni / dici de nullo*². Faisant une place à l'enthymème, la rhétorique des Anciens met à juste titre en évidence qu'il y a alors malgré tout un élément rationnel³, et, en outre, qu'il s'agit alors pour la raison de saisir au plus près des choses contingentes ce qui est exigé par la situation en cause, en termes de comportements, d'actions de la vie, de choix. L'idée centrale d'Aristote à propos « des actions de la vie (τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων) » est que « c'est d'elles que partent les raisonnements (οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων), et c'est elles que [ces raisonnements] ont pour objet (καὶ περὶ τούτων)⁴ ».

1. ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, II, 27, 70 a 4-5, « ce dont on sait que la plupart du temps cela arrive ou n'arrive pas ou est ou n'est pas, c'est cela une vraisemblance ». Il s'agit de la traduction de Yvan PELLETIER, « L'enthymème, argument du quotidien », *Philosophia Perennis*, automne 1996 (3), pp. 1-27, p. 9.

2. Voir Yvan PELLETIER, *La dialectique aristotélicienne*, p. 264.

3. Dans *Rhétorique* (I, 2, 1356 b 12-18), Aristote va l'indiquer en mettant en parallèle la démarche de la pensée en matière scientifique (il fait référence aux *Analytiques*), en matière dialectique (il fait référence aux *Topiques*) et en matière de choix concrets et d'actions de la vie (il affirme dans la *Rhétorique* : « certaines choses étant, d'autres en-dehors d'elles s'ensuivent à cause d'elles, du simple fait qu'elles soient ou universellement ou dans la majorité des cas », traduit par Yvan PELLETIER, « L'enthymème », p. 15). C'est nous qui mettons en italique.

4. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1095 a 3-4. Aristote souligne en *Rhétorique*, II, 22, 1396 a 4-6 que le point de départ du raisonnement dans tel ou tel cas ne peut être que « les données qui le concernent » (« κατὰ τούτου... τὰ ὑπάρχοντα ») ; Pierre Chiron traduit « les données afférentes » (p. 372), que j'ai remplacé par « qui le concernent » proposé par Yvan Pelletier (« L'enthymème », p. 9). Il s'agit donc de « voir, à propos de chaque cas, les données afférentes qui sont convaincantes [par rapport à la position qu'on veut prouver] (τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ

Ces développements devraient également permettre de détecter les enthymèmes qu'on fait à longueur de journée, comme Monsieur Jourdain faisait de la prose. En ne disant rien ici des enthymèmes, de leur structure interne, on n'a pas pu expliquer qu'ils se présentent le plus souvent dans les discours de façon discrète, presque invisible. Le plus souvent, en effet, ces enthymèmes apparaissent comme de simples « raisons de retenir telle ou telle option », suivant l'expression d'Amartya Sen. Cet auteur précise que la rationalité en matière d'actions pratiques, c'est de « fonder nos choix – explicitement ou implicitement – sur des raisons que nous pouvons maintenir de façon réfléchie si nous les soumettons à un examen critique¹ » (c'est là une excellente synthèse des longs développements qui précèdent). Pour percevoir l'aspect déductif de ces « raisons », il faut comprendre le rôle qu'y joue en sourdine ce qui peut être conçu comme la proposition majeure implicite de tels raisonnements. Ce sont toujours des « vérités » qui résultent de l'expérience générale de la vie ou d'aspects semblables, qu'Aristote appelle des « vraisemblances », qui permettent la déduction de jugements de valeur et celle de jugements de fait. Ce sont elles qui font comprendre l'aspect déductif des enthymèmes, leur différence d'avec le raisonnement du semblable au semblable (l'exemple).

Quoiqu'il en soit de ces développements, on peut déjà reconnaître que le vocabulaire utilisé par Gibert pour parler des discours ordinaires sur les actions de la vie est remarquable. Gibert trouve l'expression « actions de la vie » dans Aristote, qui dit en effet qu'une personne jeune n'a pas l'expérience « des actions de la vie (τῶν κατὰ τὸν

περὶ ἑκαστοῦ) » (*Rhétorique*, I, 1, 1355 b 10-11), et de les utiliser dans cette preuve, en utilisant comme majeure une vraisemblance.

1. Amartya SEN, *L'idée de justice*, traduit par Paul Chemla, Paris, Flammarion 2009, p. 226.

βίον πράξεων)¹ ». Gibert fait référence au rôle de la raison pratique dans ce domaine en expliquant qu'un bon traité à propos des discours sur les actions de la vie « est à proprement parler un traité du sens commun² », et qu'un tel traité porte tout entier sur « la raison même dans les choses de la vie, lorsqu'il y a du doute³ ». Il ne s'agit de rien d'autre que de « gouverner [...] par la parole dans les actions de la vie⁴ ». C'est là une des formules de Gibert les plus intéressantes. Il ne lui manque que la précision suivante : les discours qui font l'objet de la rhétorique n'assure pas directement ce gouvernement, mais y participent, en préparant le terrain pour une délibération aussi informée que possible. La formule de Gibert sur l'importance de la preuve en rhétorique est aussi très intéressante. Selon lui, la rhétorique demande « les charmes du discours, et les passions, OUTRE LA PREUVE⁵ ». Cet auteur n'a cependant envisagé en rhétorique que la preuve par le raisonnement dialectique (qui n'examine, comme Socrate le faisait, que des sujets généraux et abstraits, comme la définition de la vertu, son importance dans la vie humaine, etc.), et n'a pas compris la doctrine sur les preuves « ἐκ τῶν ὑπαρχόντων », sur les « *Sachüberlegungen* ». Il a manqué l'enthymème, c'est-à-dire la démonstration rhétorique.

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1095 a 4.

2. Balthazar GIBERT, *Réflexions sur la rhétorique*, p. 27.

3. *Ibid.*

4. Balthazar GIBERT, *La rhétorique*, p. 72.

5. Balthazar GIBERT, *Réflexions sur la rhétorique*, p. 54. La mise en évidence est de Gibert.