

Constantin SALAVASTRU
Université « Al. I. Cuza » Iasi (Roumanie)

Quelques réflexions sur la dialectique des anciens philosophes grecs

Some Reflections on the Dialectics at the Ancient Greek Philosophers

Abstract: The investigation which we propose is concerned with the analysis of the concept of dialectics at sophists, at Socrates in the dialogs of Plato and at Aristotle. As art of controversy (at sophists), as methods of discovering the truth together with the interlocutors (at Socrates), as theory of the commonplaces of the predicables which help us carry out the debates well (at Aristotle), dialectics posed an interest from a theoretical perspective (How it is possible to understand the influencing of others to adhere to our own ideas?), but also from the perspective of discursive practice (How it is possible to succeed in determining others to adhere to our own ideas?). Each of these three important moments of Classical Greek dialectics brings some particularities which reveals the virtues, but also the limits of this art, of which Schopenhauer thought that it can make us “be always right”.

Keywords: dialectics, controversy, predicables, debates, eristics, commonplaces

1. Une dialectique coupable : l'éristique des sophistes

Les opinions sur les sophistes ne sont pas unitaires. Certains exégètes les mettent à l'origine de la pratique discursive polémique, la source de la découverte de la vérité. Dans le sillage de Platon et d'Aristote, leurs adversaires pensent qu'ils sont les maîtres d'un art de la tromperie, dangereux pour l'esprit de la pensée fondatrice libre de toute

contrainte. Christian Plantin a bien souligné la position ambiguë des sophistes dans l'espace de la culture de l'Antiquité grecque :

“Les sophistes [...] étaient d’authentiques savants, qui ont soumis à une critique particulièrement corrosive les conceptions éthiques et sociales qui prévalaient à leur époque. Leur œuvre a pu être comparé à celles des philosophes des Lumières. La mauvaise réputation qui reste attachée à leur nom est entièrement due aux déformations que les critiques de Platon [...] ont imposées à leur pensée et à leur pratique. Toute approche de l’argumentation commune doit tenir compte des *acquis* de la sophistique” (Plantin 1996, 5).

On veut présenter la contribution des sophistes comme une configuration du contour de la dialectique comme l’art de la controverse.

Dans son dialogue *Euthydème* (272 a-b), Platon souligne la différence importante entre le vrai dialecticien (celui qui vise à découvrir la vérité) et le sophiste (celui qui veut gagner une dispute) :

“[...] ils sont de première force pour les soutenir, et enseigner à autrui le secret de parler et de composer des discours appropriés aux tribunaux. Auparavant leur habileté n’aillait pas au-delà ; mais maintenant ils ont mis le couronnement à l’art du pancrace. Le seul genre de lutte qu’ils n’eussent pas encore essayé, ils l’ont aujourd’hui pratiqué à fond, si bien que pas un ne serait en état de lever même le poing sur eux, tant ils sont devenus experts à lutter en paroles, et à réfuter chaque propos, aussi bien le faux que le vrai” (Platon 1992, 56).

Les sophistes sont les bénéficiaires d’une virtuosité dialectique remarquable soutenue par une intelligence brillante, par un encyclopédisme cognitif à la mesure de leurs capacités intellectuelles, par des habiletés excellentes de manœuvrer les preuves, des aptitudes d’exploiter les subtilités de la langue. En valorisant au maximum ces qualités, ils ont étonné leurs interlocuteurs par la vertu de faire en sorte que les choses apparaissent une fois d’une certaine façon, et une autre fois, d’une façon contraire. Leur force de persuasion a fait toujours d’eux les vainqueurs des confrontations discursives avec leurs adversaires.

Pas de problème jusqu’ici. Le mal, qui a été remarqué par tous, commence à partir de ce point. Gagner à tout prix c’est, pour les sophistes, gagner par tout moyen. Par conséquent, même à l’aide de fausses preuves. Comment serait-ce possible ? La réponse est simple : par l’utilisation de l’*apparence de la vérité*. En valorisant une certaine *ressemblance* entre ce qui est vrai et ce qui est faux, le sophiste profite d’une certaine impuissance de son adversaire de faire la distinction entre ce qui est vrai et ce qui est faux. Et, également, de sa possibilité de prendre le

faux pour du vrai et de l'utiliser comme tel dans l'acte d'adhérer à une idée. Évidemment, un manque d'honnêteté surprenant et intolérable !

À ce point nous sommes, comme dit Aristote dans ses *Topiques* (I, 1, 100b-101a), dans le *domaine de l'éristique* où les points de départ du raisonnement ou de l'argumentation "paraissent" seulement être probables, sans vraiment l'être en réalité :

"Est *éristique* le syllogisme qui part d'opinions qui, tout en paraissant probables, en réalité ne le sont pas ; et encore, le syllogisme qui ne conclut qu'en apparence d'opinions probables ou paraissant probables..." (Aristote 2004, 16-17).

Toutes les subtilités argumentatives qui sont présentées comme des habiletés dialectiques des sophistes s'appuient sur ce passage trompeur des preuves réelles aux preuves apparentes ou fausses, des expressions claires aux expressions ambiguës ou vagues, des synonymies réelles à des synonymies trompeuses ou illusives. Les chercheurs ont reconnu que la pratique discursive polémique des sophistes n'est pas seulement une suite de raisonnements apparents ou faux, mais un mélange subtil d'arguments réels et d'arguments faux, d'expressions adéquates et d'autres, qui ne le sont pas. L'appel aux ressources d'argumentation apparentes ou fausses est imposé par l'impossibilité de trouver les bons arguments pour soutenir ou pour réfuter une thèse. Le désir de gagner à tout prix est à l'origine de cette "immoralité argumentative" !

Cette indistinction entre ce qui est *vraisemblable* et ce qui ne l'est pas est incriminé par Platon dans son dialogue *Phèdre* (261d-e ; 262a ; 267a-b):

"Alors la controverse ne limite pas son domaine aux tribunaux et à l'éloquence politique ; à ce qu'il semble, un art unique – s'il existe réellement – doit s'étendre à toutes les formes de la parole ; grâce à lui, on pourra rendre toute chose semblable à toute chose, dans tous les cas possibles et à l'égard de tous ceux pour qui c'est possible..." (Platon 1992a, 211). "Il faut donc, s'il l'on doit susciter l'illusion chez quelqu'un sans en être soi-même la dupe, que l'on connaisse exactement la ressemblance et la dissemblance qui sont dans les choses existantes" (Platon 1992a, 211). "Et Tisias et Gorgias ? Les laisserons-nous dormir ? Ils ont vu que le vraisemblable méritait plus d'honneurs que le vrai ; par la force de leurs paroles ils donnent aux petites choses l'apparence de la grandeur, aux grandes celle de la petitesse ; ils donnent à la nouveauté un air d'antiquité, aux choses antiques un air de nouveauté..." (Platon 1992a, 218).

Suivons de près une argumentation des sophistes pour dévoiler leur modèle de pratique éristique et le fondement trompeur de cette dernière. Recourrons à un passage du dialogue platonicien *Euthydème* (275d ; 276a-c) :

“Quoi qu’il en soit, voici à peu près, si je ne me trompe, comment débuta Euthydème : «Dis-moi, Clinias, quels sont les individus qui apprennent, ceux qui savent ou ceux qui ignorent ?» [...]. Il répondit donc : «Ceux qui savent sont ceux qui apprennent». Alors Euthydème : «Y a-t-il ou non, dit-il, des gens que tu nommes maîtres ?». Il en convint. «Les maîtres sont-ils maîtres de ceux qui apprennent... ?». Il approuva. «N’est-il pas vrai que, quand vous appreniez, vous ne savez pas encore ce que vous appreniez ? – Non. – Etiez-vous donc savants, lorsque vous ne le saviez pas ? – Non certes, dit-il. – Par conséquent, si vous n’étiez pas savants, vous étiez ignorants ? – Parfaitement. – Alors, parce que vous appreniez ce que vous ne saviez pas, vous étiez ignorants quand vous appreniez». Le jeune homme fit un signe d’assentiment. «Ce sont donc les ignorants qui apprennent, Clinias, et non les savants, comme tu le crois». [...]. Et, sans laisser au jeune garçon le temps de reprendre bien et dûment haleine, Dionysodore saisit la balle à son tour : «Et toutes les fois, Clinias, dit-il, que le grammatiste vous récitait, quels sont les enfants qui apprenaient la récitation, les savants ou les ignorants ?» – Les savants, dit Clinias. – Alors ce sont les savants qui apprennent, et non les ignorants, et tout à l’heure tu n’as pas bien répondu à Euthydème »” (Platon 1992, 60-61).

La tromperie est favorisée, dans ce cas, par la présence de l’*homonymie* : le mot “apprendre” est compris en deux sens différents. Une fois le mot signifie “assimiler des connaissances pour savoir” (pour devenir savant !), et une autre fois, le même mot signifie “être capable d’assimiler des connaissances grâce au fait d’être un savant”. En deux reprises Clinias, la victime, est réduit au silence, en étant obligé d’accepter que son affirmation initiale est fautive. Aristote, dans ses *Réfutations sophistiques* (4, 165b), discute même ce sophisme présent au début d’*Enthymème*, en insistant lui-même sur le fait que l’erreur intentionnée d’argumentation a pour fondement cette équivocité du terme “apprendre” : “Car *apprendre* est un terme ambigu qui signifie à la fois *comprendre* par usage de la science, et aussi *acquérir la science*” (Aristote 2007, 19). Un mauvais usage de la langue qui facilite cette incapacité de distinguer le vrai sens et de tomber dans le piège des sophistes. C’est ce qui incrimine Platon dans son dialogue *Phédon* (165^e) : “Sache bien, dit-il, mon bon Criton, que si l’on ne parle pas comme il faut on commet d’abord une erreur contre le langage même et, de plus, on fait du mal aux âmes” (Platon 1992a, 88).

Pendant une longue période de temps, les sophistes n'ont pas eu une image favorable et une bonne renommée dans la conscience publique. Sous l'influence et l'autorité de la critique de Socrate, de Platon et d'Aristote, ils ont été considérés comme des farceurs qui ont élevé l'art de contredire au niveau d'une tromperie parfaite et qui ont gagné beaucoup d'argent à la suite de la pratique de ce métier tout à fait déshonorable ! Les exégèses modernes, plus attentives aux nuances, ont atténué un peu ce blâme et ont consenti que les sophistes, malgré tous leurs péchés, ont eu un rôle important dans le développement de l'éducation des jeunes à Athènes. Ils ont tracé les lignes essentielles d'une méthode qui, utilisée adéquatement, peut aider l'homme à comprendre, à savoir, à évaluer, à faire. Rappelons, tout d'abord, la position de Hegel qui écrit, dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie*, que les sophistes sont "les maîtres de la Grèce" par l'intermédiaire desquels "la philosophie est venue à l'existence" (Cité par: Du Bord 2007, 26). Parfois, les sophistes sont considérés des "professionnels du savoir" et des "penseurs itinérants" qui ont favorisé la "circulation des idées" à Athènes et dans d'autres cités grecques (Romeyer Dherbey 1989, 5). Pour Jacqueline de Romilly, les sophistes sont des "maîtres à penser" et non moins des "maîtres à parler" qui valorisent prioritairement le savoir. Ce qui a déterminé le sophiste Trasymaque à écrire sur son tombeau : "Ma patrie est la Calcédoine et ma profession le savoir" (Romilly 1988, 17). James A. Herrick pense que les sophistes sont des excellents professeurs de rhétorique qui ont pratiqué un fleurissant art de la controverse en perfectionnant une méthode dialectique fondée sur leur habileté d'inventer des arguments pour et contre la même proposition (Herrick 2008, 34-35). Enfin, Claude-Henri du Bord souligne : "Il faut pourtant reconnaître à ces hommes de métier d'avoir excellé dans l'art de manier le langage : ils «créent» l'étymologie, la grammaire, dressent une liste des types d'arguments, analysent la nature des preuves avancées..." (Du Bord 2007, 26).

2. Socrate et la dialectique de Platon

Socrate est considéré, par une tradition ancienne, le représentant de la "bonne dialectique" par rapport aux sophistes qui sont associés à une "mauvaise dialectique", c'est-à-dire à l'éristique. Qu'est-ce que la "bonne dialectique" ? La différence entre les deux ne vise pas le mécanisme argumentatif utilisé par Socrate par rapport aux sophistes mais surtout les procédés qui sont employées et, finalement, l'honnêteté

avec laquelle de telles ressources d'argumentation sont utilisées pour entretenir la controverse.

Chez les sophistes – c'est ce que les textes et les commentaires disent – tous les procédés d'argumentation (arguments, techniques, expressions) sont bonnes, utiles et acceptables si elles ont pour résultat le succès. Peu importe si les arguments sont réels, apparents ou faux, si les techniques sont valides ou non, si les expressions sont claires, précises, vagues, ou ambiguës. Ce qui est important c'est leur efficacité par rapport au but qui doit être accompli : gagner la confrontation et obtenir le succès.

Socrate, par contre, pense que la finalité de la confrontation est la connaissance vraie par la découverte de la vérité. La succession des questions et des réponses – qui est visible dans les dialogues platoniciens – a pour intention première de découvrir avec les interlocuteurs ce qui est vrai. Si nous ne pouvons pas arriver à la vérité par cette confrontation, ce n'est pas grave : nous pouvons laisser ce plaisir à quelqu'un d'autre. Mais, dit Socrate, la vérité doit être découverte malgré tous les obstacles et en déposant tous les efforts¹. Dans le dialogue qui porte le même nom, Parménide reconnaît à Socrate cet engagement permanent de mettre au travail ses interlocuteurs pour la découverte du vrai : “Combien [...] tu mérites d'être admiré, Socrate, dans ton ardeur pour la discussion !” (130a). Et un peu plus loin (135d) : “C'est une belle et divine chose [...] que l'enthousiasme qui te porte aux discussions philosophiques” (Platon 1967, 216 ; 223). Or, la découverte de la vérité – c'est l'option explicite de Socrate qu'il dévoile à ses disciples à toute occasion – ne peut se réaliser qu'à l'aide des procédés d'argumentation qui respectent les normes de la vérité : la vérité des arguments, la validité des techniques, la clarté et la précision des expressions. C'est l'exigence qui tient toujours

¹ Nous voulons mettre à la disposition de notre lecteur quelques exemples. Voilà la fin du dialogue *Cratyle* : “Socrate : [...]. Il se peut, Cratyle, qu'il en soit ainsi ; il se peut aussi que non. Il faut donc procéder courageusement à un examen dans les règles, sans rien admettre à la légère [...] et après enquête me faire part, s'il y a lieu, de tes découvertes. Cratyle : Je n'y manquerai pas. Sache-le pourtant, Socrate : même en ce moment, je ne suis pas sans y réfléchir, et à examiner ce problème qui me tracasse [...]. Socrate : Eh bien, mon camarade, à une autre fois. Tu m'instruiras à ton retour. [...]. Cratyle : C'est entendu, Socrate. Mais, de ton côté, tâche aussi d'y penser encore” (Platon 1992, 177). Et puis l'une des dernières répliques de Socrate à Protagoras après leur longue controverse du dialogue *Protagoras* [361c] : “Pour moi, Protagoras, devant ce bouleversement extraordinaire de toutes nos idées, j'ai le plus ardent désir d'y avoir clair, et il me serait très agréable, après que nous avons ainsi débattu toutes ces questions, d'en venir enfin à la nature de la vertu et d'examiner de nouveau si elle peut s'enseigner, oui ou non. [...]. Si tu y consentais, je serais particulièrement heureux, comme je te le disais en commençant, de les poursuivre avec toi” (Platon 1991, 63).

sous contrôle la conduite discursive de Socrate. La question de l'honnêteté intervient lorsque les interlocuteurs décident d'une façon consciente d'utiliser ces procédures incorrectes pour tromper la bonne foi et la bonne intention de leurs interlocuteurs. C'est le reproche permanent qui est invoqué à l'égard des sophistes.

En quoi consiste la dialectique socratique qui est dévoilée dans les dialogues de Platon ? Appelée par la tradition la *maïeutique*, cet engagement méthodique de Socrate est un jeu intelligent d'administrer les questions à l'interlocuteur et d'utiliser subtilement ses réponses pour que ce dernier soit mis dans la situation de se contredire. La contradiction est un grand bouleversement intellectuel pour l'interlocuteur : ce dernier constate de façon tout à fait surprenante que, sans faire aucune erreur de raisonnement, il est mis dans la situation de soutenir une thèse et, également, la thèse contraire ! En même temps, la contradiction est le signe imbattable que, si le passage d'une acceptation à l'autre est fait à l'aide des raisonnements valides, alors l'erreur ne peut se situer que dans le point de départ de l'argumentation. C'est-à-dire dans sa thèse initiale qu'il a considérée comme vraie. Voilà une description sommaire de la voie proposée par Socrate à ses disciples pour découvrir la vérité. Ce trajet intellectif et le bouleversement qu'il provoque chez l'interlocuteur, le sentiment d'impuissance devant cette contrainte rationnelle qui ne laisse aucun espoir pour une retraite stratégique quelconque sont remarqués par Platon dans son dialogue *La République* (487b-c) par la voix d'Adimante :

“Socrate, dit-il, personne ne saurait rien opposer à tes raisonnements. Mais voici ce qu'on éprouve toutes les fois qu'on t'entend discourir comme tu viens de faire : on s'imagine que par inexpérience dans l'art d'interroger et de répondre on s'est laissé fourvoyer un peu à chaque question, et ces petits écarts s'accumulant, apparaissent, à la fin de l'entretien, sous la forme d'une grosse erreur, tout contraire à ce qu'on avait accordé au début ; et de même qu'au trictrac les joueurs inhabiles finissent par être bloqués par les habiles au point de ne savoir quelle pièce avancer, de même ton interlocuteur est bloqué et ne sait que dire, en cette sorte de trictrac où l'on joue, non avec des pions, mais avec des arguments” (Platon 1966, 244 -245).

La méthode de Socrate doit être utilisée avec toute la précaution possible parce qu'elle a un “talon d'Achille” qui peut la rendre tout à fait inoffensive et même dangereuse pour la connaissance vraie. La méthode est fondée sur une utilisation habile de l'alternative : “A ou B, mais B, donc non A”. L'interlocuteur est questionné sur un sujet quelconque (le bien, le beau, la vertu, la parole, l'être). Il donne une réponse qu'il

considère comme vraie. Socrate met d'autres questions en fonction des réponses reçues. Ces réponses utilisées dans les combinaisons convenables au but visé constituent le fondement pour arriver à la dernière réponse de l'interlocuteur qui se concrétise dans un énoncé contraire à sa thèse de départ. La conclusion est évidente : la thèse initiale est un énoncé faux.

La méthode fonctionne impeccablement bien, à une seule mais très importante condition : l'*alternative qui constitue son fondement doit être exclusive et exhaustive*. C'est-à-dire qu'elle doit diviser l'univers de discours du sujet en deux parties et seulement deux qui ne peuvent être toutes les deux vraies. Il doit exister une alternative de la forme : "ou bien ou bien". Seulement une telle alternative réclame impérativement que si l'un de ses énoncés est vrai, alors l'autre est faux. Autrement, le raisonnement est, toujours et partout, fallacieux². C'est le motif pour lequel Socrate cherche, dans sa démarche argumentative, de s'assurer qu'il y a seulement deux possibilités de répondre à une question et, également, de convaincre ses interlocuteurs de ce fait. Une analyse attentive des dialogues platoniciens où Socrate est l'un des interlocuteurs (les cas les plus nombreux) montre facilement que c'est la méthode d'action argumentative qu'il utilise dans les controverses avec ses disciples. Cette méthode dévoile "la mission de Socrate "qui est celle "de faire prendre conscience aux hommes de leur non-savoir", une vraie "révolution dans la conception du savoir" (Hadot 1995, 51). Nietzsche a saisi ce fécond rôle que Socrate a eu dans la culture de l'Antiquité grecque :

"Pénétrer la raison des choses, distinguer la connaissance vraie de l'apparence et de l'erreur, voilà ce que l'homme socratique tient pour la plus noble des activités et même pour la seule qui soit digne d'un homme, à telle enseigne que, depuis Socrate, on considéra ce mécanisme des concepts, des jugements et des conclusions comme la plus haute occupation et le don le plus admirable de la nature, par-delà toutes les autres facultés" (Nietzsche 1964, 100).

Il y a un passage dans le dialogue *La République* (531c-535a) où Platon discute avec son interlocuteur le problème même de la dialectique

² L'exigence que nous venons de souligner vise l'opposition maximale qui peut s'installer entre deux propositions : la contradiction qui réclame la présence simultanée de l'exclusivité et de l'exhaustivité des propositions. Cette opposition maximale incorpore en elle-même deux relations moins dures : la contrariété (fondée sur l'exclusivité) et la sous-contrariété (fondée sur l'exhaustivité). La première est utilisée pour soutenir le caractère faux, la seconde pour soutenir le caractère vrai d'une proposition.

comme méthode de connaissance des choses par l'intermédiaire de la pensée. Si la rhétorique est considérée un *domaine de l'opinion* (Phèdre, 259e-274b), la dialectique est un instrument de la connaissance scientifique parce que, par l'intermédiaire de la confrontation de leurs preuves, les interlocuteurs visent, tous, la découverte de la vérité.

Chez Platon, la dialectique, dans sa qualité de méthode, est fondée sur une vaste connaissance de tous les domaines. Son mécanisme ne relève pas de cette amplitude maximale de la connaissance mais plutôt de l'habileté de l'individu de mettre des questions et de faire des objections aux questions et aux réponses des autres (Platon 1966, 290). La dialectique est, donc, un *domaine de l'intelligible* qui a pour intention de rechercher, seulement à l'aide de la raison, ce qu'est la chose même, c'est-à-dire "d'atteindre à l'essence de chaque chose". Imaginée d'une telle façon, la dialectique platonicienne peut favoriser, seulement à l'aide du travail de l'intelligence, le passage des ombres (symbole de la connaissance illusoire) à la lumière (symbole de la connaissance vraie) de la caverne, même au soleil du savoir authentique (Platon 1966, 291). C'est lui, le dialecticien, qui peut voir à l'aide des yeux de l'intelligence l'essence de la chose. Voilà la raison première pour laquelle le dialecticien est considéré le porteur de la connaissance scientifique. Écoutons de nouveau Platon sur la connaissance du bien :

“Qu'un homme ne puisse, en le séparant de tous les autres, définir l'idée du bien, et, comme dans un combat, se frayer un passage à travers toutes les objections, ayant à cœur de fonder ses preuves non sur l'apparence, mais sur l'essence ; qu'il ne puisse avancer à travers tous ces obstacles par la force d'une logique infallible : ne diras-tu pas d'un tel homme qu'il ne connaît ni le bien en soi, ni aucun autre bien, mais que, s'il saisit quelque fantôme du bien, c'est par l'opinion et non par la science qu'il le saisit, qu'il passe sa vie présente en état de rêve et de somnolence, et qu'avant de s'éveiller ici-bas il ira chez Hadès dormir de son dernier sommeil ?” (Platon 1966, 293).

Pour arriver à cette contemplation de l'essence des choses, Platon réclame une loi qui pourrait obliger à assumer une éducation des gens “qui doit les rendre capables d'interroger et de répondre de la manière la plus savante possible” (Platon 1966, 293).

Comment a-t-elle été reçue la dialectique platonicienne ? Nous avons analysé la dialectique platonicienne à l'aide d'une grille de lecture de nature problématologique appliquée au cas du dialogue *Théétète* (Salavastru 2001, 131-160 ; 2010a, 111-147). À notre opinion, la méthode, telle qu'elle est envisagée par Socrate, est le lieu où la “coopération positive” entre les interlocuteurs pour découvrir la vérité

prend une incarnation presque parfaite et où le travail de cette découverte retient les traces de l'effort continuellement soutenu pour l'accomplissement du but suprême du dialogue :

“Le dialogue socratique, dans la vision de Platon, constitue le bien-fondé d'un combat jamais perdu, mais jamais gagné pour toujours non plus. Comme dans tout combat, le terrain est parsemé des signes de cette confrontation : des idées abandonnées, les voies ouvertes de la connaissance, des instruments validés ou répudiés. La lutte discursive (...) est le signe d'une controverse, mais aussi l'espoir d'un surcroît de connaissance” (Salavastru 2010, 119).

La méthode, bien appréciée par beaucoup d'exégètes, a eu également des ennemis puissants qui l'ont considérée une sorte de charlatanisme et de tromperie impardonnables qui détournent l'âme innocente des hommes honnêtes. La fin tragique de Socrate, son porteur, n'est pas sans liaison avec cette méthode – surtout avec ses conséquences sur les jeunes – que Socrate a pratiquée à Athènes avec un immense succès.

Gardes-Tamine voit la dialectique de Platon comme une “méthode heuristique (...) qui doit permettre d'accéder à la vérité”. C'est le trait qui fait la différence par rapport à l'éristique ou à la rhétorique (Gardes-Tamine 2002, 66). Charles H. Kahn constate que les dialogues platoniciens “contiennent l'ensemble le plus ancien, et peut-être aussi le plus riche, de raisonnements naturels dans toute la littérature philosophique” (Kahn 1991, 19). Il fait une évaluation froide des résultats de la méthode dialectique et de l'argumentation sur laquelle elle s'appuie en ce qui concerne la possibilité d'extraire les individus de leur ignorance confortable afin de leur montrer que leur savoir est, du moins dans quelques points essentiels, une grande illusion :

“Habituellement Socrate laisse ses interlocuteurs, et Platon laisse ses lecteurs, dans un état de perplexité féconde : comment définir le courage ou la piété ? La vertu peut-elle s'enseigner ou non ? On comprend que cette perplexité même est une sorte de résultat positif : le premier pas dans le chemin de la sagesse est de se rendre compte de sa propre ignorance” (Kahn 1991, 19).

Frédéric Cossutta surprend la liaison indestructible qui existe entre la dialectique comme méthode de la pensée argumentative et le dialogue comme forme d'expression de la doctrine :

“... chez Platon la forme dialoguée est originaire, constitutive de la parole philosophique elle-même. Le rapport entre le dialogue comme forme d'expression de la doctrine, et la dialectique comme forme du procès de pensée, repose sur une liaison intrinsèque et nécessaire. Dans la mesure où ce

rapport est nécessaire, l'activité dialogique ne relève pas d'une pratique empirique de la conversation ni d'une reconstruction comme genre littéraire, mais est informée par la théorie philosophique dont elle médiatise l'explicitation" (Cossuta 1997, 28).

Il faut remarquer que la dialectique platonicienne incarnée dans la méthode socratique dévoilée dans les dialogues dont nous venons de parler constitue le point d'attraction et des suggestions fondatrices pour ce qui est aujourd'hui une direction importante de la réflexion philosophique : la *théorie du questionnement* (Meyer 2000). Une direction qui fait de la relation *question-réponse* la clef de voûte de l'essai de proposer une nouvelle philosophie, la *problématologie* (Meyer 1986). L'idée de l'*interrogation radicale* rend actuelle l'importance que Socrate et sa méthode accordent à l'acte de questionner pour la découverte de la vérité : "Socrate est considéré à juste titre comme le père de la philosophie occidentale en ce qu'il a érigé l'interrogativité comme valeur suprême de la pensée" (Meyer 1986, 81). Une pratique dialectique du questionnement qui privilégie la question parce que seule la question laisse ouvert à la pensée le plus large champ pour continuer à penser.

3. La théorie des lieux communs chez Aristote

Si Socrate est fasciné par une question bien trouvée qui produit cette "perplexité féconde" dans la pensée des interlocuteurs, Aristote valorise d'une façon particulière le second élément d'une controverse : la réponse ! Il est intéressé de trouver les réponses qui ne peuvent être contestées. C'est la position du scientifique qui cherche le fondement sûr pour toute affirmation. Par cela, il est possible d'éliminer les traces de tout doute et de placer les affirmations ainsi fondées dans le domaine des "vérités éternelles" qui constituent la substance de la connaissance scientifique.

Aristote sait que la connaissance de l'homme a des sources très différentes. Pour lui, ainsi que pour toute la tradition des sages grecs, la connaissance scientifique a une importance à part. Elle vise à découvrir l'essence des choses. Le seul instrument d'une telle connaissance est le *sylogisme analytique* dont le contour explicatif est présenté dans les *Premiers Analytiques*. Un syllogisme qui part des prémisses vraies et certes et qui arrive à une conclusion certainement vraie. Un tel raisonnement peut accomplir son but seulement en "coopération" avec d'autres raisonnements du même type. Dans leur action unitaire, ces raisonnements constituent la construction de la démonstration, qui est,

véritablement, l'instrument de travail de la science. Les *Seconds Analytiques* contiennent une analyse détaillée de cet instrument indispensable à une telle connaissance.

Mais, constate Aristote, en dehors du domaine de la science (“épistémè”) qui offre à l'individu la connaissance de l'essence, une large sphère du savoir appartient au domaine de l'opinion (“doxa”). Dans ce cas, la pensée ne s'appuie plus sur le nécessaire mais plutôt sur le *probable*. Ce dernier domaine a lui-même besoin d'un instrument rationnel pour assurer son fondement d'acceptabilité. Ce fondement est, dit Aristote, le *sylogisme dialectique*. Un syllogisme qui part des prémisses probables et arrive à des conclusions probables. Les *Topiques* contiennent la théorie de ce type de syllogisme, l'articulation de la conception d'Aristote sur la dialectique.

Cette conception est une analyse des mécanismes internes de la controverse. La dialectique est l'art de bien mener les débats et, en cette qualité, elle est fondée sur un agencement de procédures rationnelles capables de soutenir ou de réfuter une thèse. Aristote circonscrit le sens de la dialectique même au début de ses *Topiques* (100a) :

“Le but de ce traité est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant des prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire nous-mêmes qui y soit contraire” (Aristote 2004, 15).

La séquence ci-dessus avertit que la dialectique est une méthode d'argumenter et non de raisonner. Elle est présente dans les situations quotidiennes de la vie : dans les discussions colloquiales, dans les manifestations spontanées des confrontations (“argumenter sur tout problème”). C'est une limitation bien justifiée parce que, comme nous venons de souligner ci-dessus, dans les discussions scientifiques, l'instrument de l'action discursive est la démonstration et non pas l'argumentation. Aristote veut extraire les règles de l'action discursive de type argumentatif pour esquisser le contour de sa méthode dialectique qui vise à analyser ces formes naturelles de la confrontation discursive.

Les *Topiques* d'Aristote ne contiennent pas la description d'une méthode qui constitue le support de sa dialectique. Elles contiennent la justification de la possibilité de la dialectique comme méthode d'argumenter dans les conditions où l'interlocuteur est mis en situation de soutenir ou de réfuter une thèse. Par conséquent, dans les *Topiques* il n'est pas possible de trouver un “plan” conformément auquel, en parcourant les étapes et en respectant les normes, on puisse réussir dans

les confrontations argumentatives. Au contraire, l'intéressé va trouver dans les *Topiques* certaines règles selon lesquelles, si elles sont respectées, il est possible d'organiser les argumentations d'une façon performative qui pourrait contribuer à gagner la confrontation.

Aristote répond, dans ses *Topiques*, à la question essentielle dont la réponse assure l'identité de sa dialectique : Comment peut-on produire des argumentations performantes à partir des principes d'efficacité rationnelle ? Le long du contenu des *Topiques*, Aristote cherche à identifier ces principes, à dévoiler leurs mécanismes d'action et à expliquer leur possibilité d'utilisation efficace. Il ne donne pas un morceau de pain à un pauvre, mais il lui montre la voie pour l'obtenir par ses efforts ! Comment l'interlocuteur construit et produit lui-même son argumentation, c'est une question d'habileté individuelle et d'aptitude personnelle qui n'est plus au pouvoir de la dialectique.

Quelques concepts sont fondamentaux pour esquisser l'architecture catégorielle de la dialectique d'Aristote. Le premier : le *raisonnement dialectique*. De ces trois types de raisonnement que Aristote identifie et analyse dans les *Topiques* (analytique, dialectique et éristique), seul le raisonnement dialectique peut constituer une raison solide pour fonder la possibilité d'argumenter. Pourquoi ? Parce que, dit Aristote, *ses prémisses sont probables*. Si les prémisses sont premières et vraies (comme dans le raisonnement analytique), alors les interlocuteurs ont à leur disposition une option exhaustive en ce qui concerne leur attitude par rapport à la thèse : ou bien la soutenance ou bien la réfutation. Dans ces conditions, l'argumentation est impossible : il ne peut y avoir de confrontation si quelque chose est obtenu nécessairement par l'intermédiaire d'une déduction des prémisses vraies et premières. Si les prémisses sont probables (comme dans le raisonnement dialectique), alors la conclusion est elle-même probable. Cette fois, un interlocuteur peut la soutenir tandis qu'un autre peut la réfuter sans ressentir par cela un certain inconfort au niveau de la rationalité. C'est le fondement de la possibilité d'argumenter pour ou contre d'une thèse. Le degré de probabilité est appelé à incliner la balance de l'adhésion à la soutenance ou à la réfutation.

Le deuxième concept : la *prémisse dialectique*. Une prémisse est, en général, une raison qui fonde la conclusion d'un raisonnement. Dans le cas de l'argumentation, la prémisse prend la forme d'une preuve qui est la raison de la soutenance ou de la réfutation d'une thèse. La prémisse dialectique est une preuve qui fonde une thèse avec un certain degré de probabilité. Les prémisses dialectiques se concrétisent dans des énoncés très divers. Une seule condition doit être acceptée pour qu'un énoncé soit

une prémisse dialectique : il ne doit pas être une proposition fautive (qui est réfutée par tous les interlocuteurs) ou une proposition vraie (qui est acceptée par tous) (*Topiques*, 104a). Tous les énoncés ne peuvent pas accomplir le rôle de prémisse dialectique. Quelle que soit l'amplitude d'une argumentation, il est possible de la segmenter dans ses composantes jusqu'à ses unités minimales à sens judicatif : les énoncés élémentaires. Ces énoncés qui peuvent constituer les prémisses d'un raisonnement ou les preuves d'une argumentation peuvent se concrétiser, selon Aristote, dans les quatre prédicables : *définition*, *genre*, *propre* et *accident* (*Topiques*, 101b-102b).

Le troisième concept : le *problème dialectique*. Dans les *Topiques*, le problème dialectique est associé à un "objet de recherche". Une question, une difficulté, une relation constituent un objet de recherche parce que les interlocuteurs ressentent le besoin de les éclairer sous l'aspect de leur essence. Éclairer une chose du point de vue de son essence signifie la découverte de la vérité de cette chose. Le fait qui déclenche un problème dialectique comme objet de recherche est la présence de la question. Si un interlocuteur met une question, cet acte signifie qu'il est intéressé et préoccupé de découvrir avec les autres interlocuteurs l'essence de l'objet qui constitue le sujet de sa question. C'est-à-dire qu'il veut "résoudre" l'objet de sa question du point de vue de la vérité. Les résolutions possibles sont, chez Aristote, diverses : choisir ou éviter quelque chose (pour les questions d'ordre pratique) ou connaître quelque chose (pour les questions d'ordre théorique) (*Topiques*, 104b). Pour ce qui est des questions d'ordre pratique, la résolution de la question a pour critère l'efficacité de l'action, tandis qu'en ce qui concerne les questions d'ordre théorique, cette résolution a pour critère la vérité de la connaissance.

Le quatrième concept : les *lieux communs*. Ce concept donne, en fait, le nom de ce traité d'Aristote. Les lieux communs ("topoi" en grec, "locis communis" en latin) constituent la source où l'interlocuteur peut trouver les arguments pour les utiliser dans les confrontations argumentatives. Aristote identifie quatre classes de lieux communs : la *définition*, le *genre*, le *propre* et l'*accident*. Par conséquent, si un interlocuteur veut argumenter une thèse, il doit chercher ses arguments dans les définitions, les genres, les propres ou les accidents qui désignent le contour problématique de la thèse. La recherche des preuves ne doit pas être un processus qui peut être laissé au gré du hasard, dit Aristote. Elle doit être guidée pour avoir la certitude que l'interlocuteur n'est pas en erreur et que son argumentation aura une certaine finalité. C'est le

motif pour lequel Aristote cherche à identifier, pour chaque prédicable à part, des règles d'une bonne et efficace conduite argumentative. Par conséquent, nous trouvons dans les *Topiques* des règles de soutenance et de réfutation pour la définition, le genre, le propre et l'accident. La plus grande partie du traité est dédié à ce sujet.

Nous avons, ci-dessus, l'esquisse de ce que la tradition a appelé la *théorie des lieux communs des prédicables*. En bref, la conception d'Aristote sur la dialectique. Cette théorie a eu une influence bien reconnue pour l'analyse de la rationalité discursive performative. Même s'il n'est pas parvenu à la gloire d'autres traités d'Aristote considérés fondamentaux pour le développement de la logique (*Catégories, De l'interprétation, Premiers et Seconds Analytiques*), pourtant le traité des *Topiques* est évoqué toujours lorsque les discussions ont en vue des problèmes d'argumentation ou de rhétorique.

La dialectique d'Aristote se trouve, avec sa rhétorique, à l'origine de l'apparition de la "nouvelle rhétorique" qui signifie un revirement en actualité des recherches sur la discursivité performative à la septième décennie du siècle passé. Perelman et Olbrechts-Tyteca reconnaissent que leur démarche est une rupture avec la tradition cartésienne du déductivisme et, en même temps, une récupération des bonnes ressources et suggestions de la dialectique et de la rhétorique aristotéliennes :

"Notre analyse concerne les preuves qu'Aristote appelle dialectiques, qu'il examine dans ses *Topiques* et dont il montre l'utilisation dans sa *Rhétorique*. Ce rappel de la terminologie d'Aristote aurait justifié le rapprochement de la théorie de l'argumentation avec la dialectique, conçue par Aristote lui-même comme l'art de raisonner à partir d'opinions généralement acceptées" (Perelman et Olbrechts-Tyteca 2008, 6).

L'intention des auteurs, qui constitue également leur nouveauté en ce qui concerne la spécificité de leur nouvelle rhétorique, est celle d'unifier les deux théories d'Aristote et de récupérer, dans un tout harmonieux, leurs vertus, en éliminant, le plus possible, leurs aspérités de compréhension.

4. La dialectique ancienne et le monde moderne

On peut constater que quelques sujets de discussion dévoilés par les anciens sont restés des thèmes incitants de la réflexion sur l'art de bien parler et de bien porter les débats. Le premier thème : *la manipulation*. L'utilisation des ressources de l'argumentation d'une façon immorale par

l'appel à des instruments de conviction faux ou apparents a pour conséquence la manipulation des récepteurs. C'est le problème fondamental engendré par l'éristique des sophistes. La critique de Socrate, de Platon, d'Aristote incrimine cet immoralisme des sophistes concrétisé dans une disponibilité visible d'utiliser toutes les ressources argumentatives pour gagner les confrontations avec les opposants et, finalement, pour tromper leurs interlocuteurs³. Or, la manipulation reste encore aujourd'hui un thème de réflexion dans divers domaines, dont nous mentionnons un seul exemple : la politique.

Le deuxième thème : le *problème de la découverte de la vérité*. Les anciens ont constaté facilement qu'il y a au moins quelques domaines de la connaissance où la seule voie qui puisse être utilisée pour découvrir la vérité est la méthode dialectique. C'est-à-dire la controverse entre les individus intéressés par un certain problème sur la base des preuves. Le résultat de ces controverses est l'identification, grâce à une évaluation de la force de conviction des preuves, de la vérité : elle est située à l'intimité des preuves qui soutiennent ce qui est vrai et réfutent ce qui est faux. Socrate a appliqué cet instrument au domaine de la philosophie. Toute une doctrine philosophique (celle de Platon) s'est constituée sur cette voie. La maïeutique est une confrontation soutenue à l'aide des questions et des réponses. Son rôle est celui de "déstructurer" une série de concepts métaphysiques fondamentaux (le bien, le beau, la vertu, la vérité, la parole) qui composent le corpus catégoriel de cette doctrine. De l'Antiquité à nos jours, les constructions des doctrines philosophiques sont la conséquence des confrontations permanentes entre les philosophes, les courants philosophiques ou les écoles de pensée philosophique. L'histoire de la philosophie est vue par certains exégètes comme un *bellum omni contra omnes* ! Certes, la philosophie n'est pas le seul domaine où la dialectique est utilisée d'une façon efficace et avec de bons résultats pour découvrir et pour valoriser la vérité. Mais elle est et reste une illustration symptomatique de ce point de vue.

Le troisième thème : le *problème des prédicables*. Cette théorie d'Aristote est devenue le long du temps une source de suggestions interprétatives pour les exégètes. Par exemple, le problème de la définition est une pièce de base dans tous les traités de logique classique. Le même prédicable constitue un point d'appui pour instituer une distinction importante qui appartient à Gottlob Frege : la délimitation

³ Pour une image plus détaillée sur le problème, voir : Constantin Salavastru, "Comment Schopenhauer nous apprend-il à avoir toujours raison ? " (en roumain), *Revista de filosofie*, LXVII, 3, 2020, 233-247.

entre le *sens* et la *signification* d'une expression. C'est la naissance de la *sémantique logique*. Un domaine d'une grande actualité pour la compréhension de la notion d'*interprétation* dans la sphère de la logique où se sont remarqués quelques noms importants de la philosophie analytique (Russell, Carnap, Tarski, Quine, Kripke).

Références

- ARISTOTE. 2004. *Topiques*. Dans Aristote. 2004. *Organon*. V. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- ARISTOTE. 2007. *Réfutations sophistiques*. Dans Aristote. 2007. *Organon*, VI. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- COSSUTTA, Frédéric. 1997. Dimensions dialogiques du discours philosophique : les dialogues de Platon. Dans : Daniel Luzzati et al. *Le Dialogique*. Bern, Frankfurt/Main, New York, Paris, Wien : Peter Lang.
- DU BORD, Claude-Henri. 2007. *La philosophie*. Paris : Éditions Eyrolles.
- GARDES-TAMINE, Joëlle. 2002. *La rhétorique*. Paris : Armand Colin.
- HERRICK, James A. 2008. *The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*. Allyn & Bacon.
- HADOT, Pierre. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Éditions Gallimard.
- KAHN, Charles. H. 1991. L'argumentation de Platon dans les dialogues socratiques. Dans : Alain Lempereur. *L'argumentation*. Liège : Mardaga.
- MEYER, Michel. 1986. *De la problématologie*. Bruxelles : Pierre Mardaga.
- MEYER, Michel. 2000. *Questionnement et historicité*. Paris : PUF.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1964. *La naissance de la tragédie*. Paris : Denoël / Gonthier.
- PERELMAN, Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. 2008. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- PLANTIN, Christian. 1996. *L'argumentation*. Paris : Éditions du Seuil.
- PLATON. 1966. *La République*. Paris : Garnier-Flammarion.
- PLATON. 1967. *Théétète, Parménide*. Paris : Garnier-Flammarion.
- PLATON. 1992. *Ion, Ménexène, Euthydème, Cratyle*. Paris : Gallimard.
- PLATON. 1992a. *Phédon, Le Banquet, Phèdre*. Paris : Gallimard.
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert. 1989. *Les sophistes*. Paris : PUF.
- ROMILLY, Jacqueline de. 1988. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris : Éditions de Fallois.
- SALAVASTRU, Constantin. 2001. *Critique de la rationalité discursive* (en roumain). Iassy : Éditions Polirom.
- SALAVASTRU, Constantin. 2010. *Essai sur la problématologie philosophique*. Paris : L'Harmattan.

SALAVASTRU, Constantin. 2020. “Comment Schopenhauer nous apprend-il à avoir toujours raison ?” (en roumain). *Revista de filosofie*, LXVII, 3 : 233-247.