LA LOGIQUE DE L'ARGUMENTATION

NYNFA BOSCO

La présence, pour ainsi dire, philosophique de Ch. Perelman s'est révélée à moi en 1954; quant à sa présence physique, quatre ans encore devaient passer avant qu'une rencontre, qui eut lieu à Venise à l'occasion du XII^{ème} Congrès International de philosophie, m'en consentit la première expérience. Ma découverte paraîtra tardive si l'on pense à l'activité et à la solide renommée, qui l'ont rendu très connu, depuis bien plus longtemps, même hors d'Europe.

Ce fut, toutefois, assez précoce pour moi qui n'avais terminé mes études universitaires que depuis peu d'années. Dans tous les cas ce fut le début d'un intérêt qui devint une appréciation sincère, au fur et à mesure que les années passaient et que ma connaissance devenait plus profonde.

Ce qui m'attira dès le début, dans l'œuvre de Perelman, ce fut l'intensité, et plus encore la qualité de l'intérêt qu'il montrait pour toute la partie de notre expérience, qui ne se laisse ni exprimer par les langages formalisés ou formalisables des sciences logico-mathématiques, ni reconduire à des protocoles analogues à ceux dont se servent les sciences physiques.

L'atmosphère philosophique que j'avais trouvée, en y entrant à dix-huit ans, à l'Université de Turin était la plus adaptée à favoriser une tendance naturelle à m'intéresser à la condition humaine, sans restriction. Tandis que Nicola Abbagnano nous enseignait, par l'exemple de ses cours d'histoire de la philosophie, qu'on ne doit pas déraciner les théories des situations et des personnalités où elles naissent, l'enseignement théorétique d'Augusto Guzzo — qui pour moi dure, dans un certain sens, encore aujourd'hui, dans l'habitude du travail en commun — rappelait énergiquement notre attention sur l'homme et sur la variété de ses entreprises spirituelles, en la retenant souvent sur l'effort, bien humain, de justifier par l'argumentation cela encore qui ne saurait être logiquement démontré ⁽¹⁾.

Je commençai, alors, à sentir la menace d'un danger qui, encore de nos jours, semble peser lourdement sur la pensée contemporaine. Je veux dire le danger que, en oscillant parmi les manifestations de

⁽¹⁾ Ce thème revient avec une telle fréquence dans la série de volumes qu'Auguste Guzzo a dédié à *L'homme*, et plus spécialement dans le premier de ceux-là: *Le moi et la raison*, qu'il m'est impossible de renvoyer le lecteur à des passages particuliers.

l'irrationalisme, telles que les existentialismes négatifs et les différentes espèces de pragmatisme, et un nouveau genre exigeant et restreint de rationalisme, tel que l'est la philosophie analytique dans ses différentes formes, on se trouve obligé de déclarer que de larges et importantes zones de l'expérience humaine sont rationnellement incontrôlables. Dans cette situation la tentative que Perelman était en train d'accomplir, de fonder une logique de l'argumentation, ne pouvait que soulever mon plus vif intérêt. Elle me parut en effet, et me paraît encore, comme la tentative de trouver une voie qui nous permette de nous évader de l'alternative, qui voudrait opposer la connaissance rigoureusement formalisable au manque absolu de connaissance, la parfaite démontrabilité à l'irrationalité absolue. Dans la perspective proposée par Perelman, entre la démontrabilité et l'irrationalité se place en effet la possibilité de l'argumentation: entre le discours formalisé et le discours insensé se place le discours rhétorique.

Ce dernier mot pourrait sembler ambigu. Il faut ici un éclaircissement. Perelman lui donne une signification toute particulière, qui se rattache à l'usage aristotélique. Dans le premier livre de la *Rhétorique*, Aristote affirme vouloir traiter les arguments «sur lesquels nous devons délibérer, et desquels nous n'avons aucune technique, devant des auditeurs qui ne sont pas à même d'inférer à travers plusieurs degrés, et de suivre un raisonnement d'un point lointain», et aussi de vouloir traiter des raisonnements qui concernent l'opposable et le vraisemblable, c'est-à-dire, des raisonnements bien différents de ceux dont il s'était occupé dans les «Analytiques», concernant le vrai et surtout le nécessaire.

Les affirmations d'Aristote sont elles-mêmes, à vrai dire, ambiguës; en contenant plusieurs références elles se prêtent à plusieurs interprétations. Elles pourraient, par exemple, suggérer l'idée que la rhétorique trouve sa propre justification dans l'ignorance de celui qui parle, ou dans l'incapacité de celui qui écoute, ou dans les deux. Elles pourraient insinuer la sensation que le discours rhétorique est le discours d'un incompetent, visant au but purement pratique d'obtenir, par toutes sortes de moyens empiriques ou même trompeurs, le consentement d'autres incompetents. Elles pourraient faire paraître la rhétorique comme un mauvais succédané de la philosophie, comme le vraisemblable, qu'elle aurait pour objet, n'est qu'un mauvais succédané du vrai.

Mais les paroles d'Aristote semblent aussi suggérer que la rhétorique a son propre champ, dans lequel elle n'est pas remplaçable: le champ des jugements délibératifs, concernant non pas le nécessaire ou le vrai, mais le possible et le préférable.

C'est précisément à cette suggestion que Perelman se rattache. Il sait bien que ce sont les significations négatives qui ont prévalu. Mais il croit pouvoir en trouver la raison dans une suite de malheureuses circonstances historiques, qui sont en train de s'épuiser de nos jours, et qu'il ne vaut pas la peine en tous les cas de perpétuer.

C'est ainsi qu'un monisme de valeurs aurait été instauré dans la pensée grecque des derniers siècles, au début grâce au platonisme, ensuite grâce au stoïcisme et au néo-platonisme, qui l'aurait rendu peu sensible au problème de fonder logiquement les jugements de valeurs. La force même de ses convictions philosophiques et religieuses aurait plus tard forcé le Moyen Age à conserver, en l'accentuant, la tendance à transformer les problèmes de valeur en problèmes de vérité. Quant à l'humanisme, qui fêla l'unité des certitudes moyenâgeuses, il n'aurait pas su faire renaître l'intérêt pour les discours rhétoriques et argumentatifs à cause d'un principe par lequel il se serait laissé dominer dès le début: le principe de l'évidence, soit de l'évidence intérieure du protestantisme, soit de l'évidence rationnelle du cartésianisme, soit de l'évidence sensible de l'empirisme.

Dans un horizon spirituel dominé par la logique de l'évident et du nécessaire, de ce qui ne peut pas ne pas paraître vrai à tout esprit normal, il n'y avait point de place pour la logique du préférable, de ce qui seulement mérite d'être universellement reconnu. Sous cet aspect l'idéalisme et le positivisme qui dominèrent, par une sorte de «*concordia discors*», la pensée philosophique du XIX^{ème} siècle représentent le terme d'une parabole, commencée plus de trois siècles auparavant.

Il semble, aujourd'hui, que le moment est venu de prendre enfin en sérieuse considération la référence aristotélique aux arguments rhétoriques, comme à ces arguments dont nous nous servons «quand nous devons délibérer», et qui ne concernent pas le vrai ou le nécessaire, mais le possible. Certains motifs qui pouvaient dans le passé justifier, au moins en partie, l'illusion que la logique de l'évidence est la seule possible sont tombés. A côté des sciences physico-mathématiques, qu'on considérait dans le passé comme les seules sciences possibles, d'autres sciences se sont constituées: ce sont les ainsi nommées sciences de l'esprit, où ne joue pas l'appel à l'évidence et à la nécessité.

Ce qui est plus, c'est que les sciences mêmes physico-mathématiques ont cessé de considérer leurs théories comme la vision obligée d'une vérité nécessaire, et ont commencé à s'appuyer non plus sur l'évidence mais sur la cohérence, non plus sur la nécessité mais sur l'opportunité. Donc, si, encore il y a un siècle, celui qui aurait dé-

montré le théorème d'Euclide pouvait être tenu, grâce à ce seul fait, en même temps pour rationnel et pour raisonnable, et même pour raisonnable parce que rationnel, par ce fait même nous pouvons nous considérer de nos jours comme raisonnables seulement. Nous savons en effet que la géométrie euclidienne n'est qu'une parmi les nombreuses géométries qui sont possibles, n'étant pas plus rationnelle ni plus évidente que les autres. Par conséquent nous ne pouvons en justifier l'adoption qu'en montrant que notre choix a été, étant donné les circonstances, justement le plus raisonnable.

Nous sommes donc dans les conditions les plus favorables pour comprendre que toutes les œuvres humaines, les plus spéculatives même, impliquent une option, un jugement de valeur, de telle manière que la logique de la déduction présuppose toujours une logique de l'invention, ou mieux du choix. Or, un argument rhétorique est précisément un jugement de valeur, ainsi qu'une logique de l'argumentation est une logique du choix. Perelman est tout à fait explicite sur ce point. Les arguments rhétoriques ne sont jamais si évidents qu'ils ne laissent à l'auditeur une large marge d'appréciation, une liberté de décision, qui font de son adhésion un acte dont le sujet doit avoir la responsabilité. C'est pourquoi, ainsi qu'il s'exprime lui-même, la logique de l'argumentation est une logique des jugements de valeur concernant non le vrai mais le préférable, où l'adhésion n'est jamais une simple soumission mais toujours une décision et un engagement.

Par conséquent elle introduit dans notre théorie de la connaissance un élément nouveau, qui permet de ne pas borner le débat à l'acceptation ou au refus, sans plus, d'un rationalisme qui considère comme seuls valables les seuls procédés scientifiques. Elle consent, d'après les propres mots de Perelman, de «briser les limites de l'alternative: objectivisme sans sujet ou subjectivisme sans objet» (*Philosophie et Rhétorique*, p. 48). Ce qui rend possible ce remarquable résultat c'est la distinction, exempte de complexes soit de supériorité soit d'infériorité, que le fait de posséder une logique de l'argumentation nous permet d'établir entre le discours scientifique et le discours philosophique. Nous voyons alors qu'ayant une fonction et une nature différentes ils ne sauraient ni s'exclure ni se remplacer. Les traits qui les distinguent, et dans une certaine mesure, les opposent sont nombreux et bien connus. Nous ne nommerons donc que les principaux.

Le discours scientifique est objectif, public, émotivement neutre, et dans un certain sens, collectivement possible à atteindre. Il n'y a pas de découverte, quelque géniale qu'elle soit, qui, une fois faite,

ne puisse être refaite n'importe quand par tous ceux qui possèdent la compétence suffisante. Ses énoncés sont des passages logiques (dans les sciences formelles) ou des faits d'expérience (dans les sciences naturelles). Ils ont un caractère péremptoire; ils prétendent à une reconnaissance universelle, mais, en même temps, il ne souffrent aucune perte lorsque cette reconnaissance leur est refusée par quelques personnes. Ces personnes sont simplement repoussées, à cause de leur refus même, dans le monde négligeable des incompetents.

La science fait alors recours à ce que Perelman appelle, avec Ferdinand Gonseth, le «principe de technicité». Elle fait recours à sa conscience collective et réussit, de cette manière, à passer au-dessus de ses divergences intérieures. Ce que cette conscience considère acceptable, c'est-à-dire intégrable au patrimoine de ses notions précédemment acquises, reste dès lors définitivement prouvé.

Une théorie scientifique pourra néanmoins être sujette à une révision, elle reste même continuellement sujette à une révision à cause des nouvelles expériences qui peuvent toujours se présenter, et qu'elle doit chaque fois intégrer. Mais cela ne signifie pas qu'elle sera abandonnée, elle sera seulement redimensionnée, placée dans une nouvelle perspective, ainsi qu'il est arrivé par exemple à la physique classique, au fur et à mesure que la physique atomique s'est imposée de plus en plus. Nous pourrions appeler ce principe «principe de corrigibilité». Grâce à celui-ci, dans la science beaucoup se crée, rien ne se détruit.

La connaissance philosophique est toute différente. Elle est subjective, privée, émotivement qualifiée. On peut la poursuivre uniquement dans la recherche personnelle. Ses énoncés ne concernent pas des faits d'expérience ni des passages logiques, mais des valeurs; ils n'ont rien de péremptoire, ils méritent un consentement universel mais ils ne sauraient l'imposer. En même temps, et justement parce qu'ils ne peuvent pas s'imposer, ils ont besoin d'être aimés, choisis et défendus, et souffrent de toute reconnaissance qui leur est niée, bien que, même dans ce cas, ils conservent toute leur validité.

Le principe de technicité n'a aucune légitimité dans le champ de la philosophie. Le philosophe ne peut pas, comme le fait l'homme de science, repousser les objections des adversaires en qualifiant ceux-ci d'incompétents, parce que le critérium de la compétence renvoie dans son cas aux fondements mêmes de sa pensée et l'oblige par conséquent à une «pétition de principe». Il n'y a en effet aucune conscience collective à laquelle il puisse faire recours, et il n'a pas la possibilité d'intégrer les résultats de sa recherche au patrimoine philosophique précédemment constitué.

Le «principe de corrigibilité» ne sert pas, en philosophie, pas plus que le principe de technicité. Les querelles sont, dans un certain sens, toujours mortelles. Rien n'y est jamais définitivement prouvé, rien même n'y est prouvé du tout. Là, vraiment, tout ce qui a été créé peut toujours être détruit, ou plutôt foulé aux pieds et méprisé.

Toutefois, la constatation des différences qui rendent la condition de la philosophie bien différente de celle de la science, quoique instructive, n'est pas suffisante. Il est nécessaire en plus d'en trouver les raisons, et dans le cas où cela se révèle possible, de trouver encore la manière d'en éliminer les désavantages évidents. C'est justement cela qui est consenti par le fait de posséder l'idée et la méthode d'une logique de l'argumentation. En nous plaçant sous le point de vue qu'elle nous offre, la raison dernière d'où dérivent toutes les différences et les désavantages apparents du discours philosophique en comparaison du discours scientifique nous paraîtra en pleine lumière. C'est à cause du fait que les énoncés philosophiques sont axiologiques et non ontologiques que la philosophie n'admet pas, ainsi que la science, la possibilité d'un accord certain et d'une preuve irréfutable.

Les hommes de science peuvent concilier leurs différents points de vue, parce que dans leur champ il y a un plus grand avantage à s'accorder sur la définition conceptuelle d'un mot qu'à défendre des définitions différentes; et cela arrive, à son tour, parce que dans l'emploi scientifique des mots la signification émotive s'atténue, et passe au second plan. Les mots fonctionnent en effet en tant qu'instruments pour la description et le contrôle des objets de l'observation. En philosophie ils fonctionnent au contraire comme les armes ou les drapeaux qu'on empoigne dans ce champ de bataille qui est l'univers de nos convictions et de nos évaluations.

A la différence de l'homme de science, le philosophe ne manie pas des symboles formels ou des descriptions de comportements mais des valeurs. C'est pourquoi il ne peut rester indifférent aux nuances qui posent une différence entre les divers points de vue. L'avantage de trouver un accord sur la signification conceptuelle des mots qu'il emploie, quelque grand qu'il puisse être, reste en effet, dans son cas toujours inférieur au risque et même à la faute de ne pas défendre ses particulières définitions. La signification émotive des formulations philosophiques ne peut réellement s'atténuer, à raison du fait qu'elles sont toujours, comme nous l'avons dit, des jugements de valeur. Or exprimer un jugement de valeur ne signifie pas accomplir un acte arbitraire et indifférent; au contraire, cela signifie que nous disons ce que nous estimons et ce que nous méprisons, ce pour quoi, ou ce contre quoi, nous sommes prêts à travailler et à lutter.

Toutefois, d'un point de vue purement logique ou pour mieux dire purement formel c'est un acte arbitraire et indifférent. Ne s'agissant pas d'essayer mais de bien choisir, la logique formelle n'a rien à nous dire. Ou nous nous résignons donc à quitter nos choix de valeur, les fondements même d'une si grande partie de notre pensée et de notre action, parfaitement injustifiés, et, pour cela même, exposés à la suggestion, à la tromperie, à la violence de notre part et de la part d'autrui, en considérant valables seulement les techniques démonstratives du discours scientifique; ou bien nous essayerons de soutenir que la philosophie peut et doit se servir des mêmes techniques dont se sert la science, ou alors nous nous mettrons à la recherche d'une logique différente de la logique de la démonstration formelle. Telle est justement la logique de l'argumentation. Son importance est suffisamment prouvée par la difficulté d'accepter, aujourd'hui, à la lumière de toutes nos expériences théoriques et pratiques, soit la première soit la deuxième des trois alternatives indiquées. Si elle est grande pour tout homme, elle l'est d'une manière toute particulière pour le philosophe, qui y trouve, dans le principe de responsabilité, un critérium capable de substituer les principes scientifiques de technicité et d'auto-correctibilité, sur lesquels, comme nous l'avons vu, il ne peut s'appuyer.

Vouloir renouveler la rhétorique en fondant une logique de l'argumentation, qui tienne compte de tout l'ensemble des expériences logiques et scientifiques qui ont été faites dans les siècles derniers, signifie donc vouloir s'opposer, par une proposition précise, à un certain type de doctrine de la connaissance. Mais cela signifie encore que l'on a une conception particulière de la philosophie. La portée et l'importance philosophique de la tentative resteraient prouvées, si encore il en était besoin, par ce fait même.

Perelman, lui même, parle de la philosophie, que la logique de l'argumentation présuppose, comme d'une philosophie de type «régressif». Or, le trait fondamental qui distingue et oppose une philosophie «régressive» à l'autre grand type de philosophie, que l'histoire de la pensée humaine exhibe, également et peut être plus souvent, c'est-à-dire à la philosophie «première», est, à son avis, le refus que toute philosophie régressive oppose à la tentation de s'accrocher à des principes ontologiques, épistémologiques ou axiologiques, qui soient, ou prétendent être absolument les premiers.

Un principe est absolument «premier» quand il se soustrait aux événements historiques, et constitue la condition nécessaire pour toute problématique philosophique passée, présente et future. Les philosophies régressives, en dernière analyse, refusent le dépassement des

conditions concrètes de vérification qu'on appelle ordinairement métaphysique, dans le pire sens du mot. Elles refusent aussi toute fermeture devant les faits nouveaux, si bouleversants soient-ils, que l'expérience puisse montrer. Elles renoncent, enfin, à l'idée d'une raison en même temps universelle et individuelle qui serait l'instrument transitoire d'une connaissance éternelle, pour faire place à la responsabilité personnelle du chercheur.

Ce dernier doit faire face aux nouvelles expériences qui se présentent à lui et demandent à être intégrées dans le système, en adaptant constamment la théorie aux nouvelles exigences. Il peut le faire seulement en inventant des variations possibles à sa conception, et à chaque fois en choisissant avec adresse celle qui lui semble la plus convenable. Il devra rendre compte de ses inventions et de son choix, s'il veut obtenir le consentement des compétents. Mais il ne pourra le faire qu'en employant des argumentations rhétoriques, qui tout en sollicitant un tel consentement ne le rendront pas du tout nécessaire.

Dans cette œuvre, toutefois, il engagera non seulement son talent dans la démonstration mais sa compétence entière, sa sincérité, sa probité d'homme de science; dans une parole il se rendra responsable de la théorie proposée. La logique formelle, par ses démonstrations qui ne sollicitent pas mais imposent l'assentiment lui fournira, nous l'avons dit, un faible appui. Ou, tout du moins, son aide ne sera pas suffisante. Ne laissant aucune place à la liberté, elle ne peut pas non plus fonder la responsabilité. S'il est vrai, par conséquent, que la logique de l'argumentation suppose une conception régressive de la philosophie, et que toute philosophie emploie, par le fait, une logique de l'argumentation, il faut encore remarquer qu'une philosophie sera régressive ou ouverte dans la mesure où elle prendra conscience de son besoin d'une logique de l'argumentation.

L'apparition dans le discours de termes tels que sincérité, probité, responsabilité nous semble très significative. Ce sont avec toute évidence des qualifications éthiques.

Déjà au cours de sa polémique contre les philosophies «premières» Perelman avait observé que ces philosophies déclarent absolument «premiers» les principes sur lesquels elles s'appuient, dans le sens qu'ils précèdent toute autre notion dans un sens temporel ou logique ou épistémologique, mais tout révèle que, en vérité, de telles philosophies n'insistent pas sur la priorité de leurs propres principes, si ce n'est pour leur assurer une primauté axiologique.

Si nous les considérons dans leur solidarité, les deux affirmations montrent clairement, ce me semble, quelle est «l'âme» de l'entreprise de Perelman. Il s'agit, à mon avis, du souci d'un logicien et

d'un philosophe qui se trouve, d'après son admission même, aux prises avec le «réel social»; il s'agit donc d'un souci moral.

Fonder une logique de l'argumentation signifie, tout compte fait, lutter contre la tendance à privilégier l'une ou l'autre valeur, à en faire le critérium de la nécessité et de l'évidence, en l'imposant ainsi tacitement. C'est donc la lutte de l'intelligence consciente de ses limites humaines, contre la tendance, elle aussi malheureusement bien humaine, au dogmatisme et à l'intolérance.

Mais cela signifie, encore, travailler à éclaircir des notions confuses, et néanmoins indispensables, comme le sont souvent nos notions éthiques, esthétiques, politiques, pédagogiques, juridiques, historiographiques, en les délivrant de conditions émotives capables de les transformer en de dangereux motifs d'isolement ou, pire encore, de conflit. C'est donc aussi la lutte de l'intelligence, consciente de ses ressources humaines, contre la tentation, non moins humaine et dangereuse que la précédente et contraire, de renoncer à contrôler nos opinions, et par conséquent nos comportements de moralistes, d'esthéticiens, de politiciens, d'éducateurs, de juges, d'historiographes.

Perelman, me semble très conscient de l'engagement moral qui est au fond de sa logique de l'argumentation. Cette conscience, qui se révèle clairement dans sa conversation et dans sa conduite, vient fréquemment au jour dans ses écrits, dans les plus techniques même. L'attention qu'il a adressée, en différentes occasions, à la notion indubitablement éthique de la justice, en témoigne. Les œuvres qu'il a plus expressément dédiées à la logique de l'argumentation, par leur mise en train même, en témoignent aussi.

En *Philosophie et rhétorique* il reconnaît lui même que sa recherche se situe aux confins entre la logique et la psychologie. C'est une confession que l'on rencontre rarement, de nos temps, si férus de formalisation. Pour qu'un logicien, tel que Perelman, parfaitement informé des tendances de la logique contemporaine, et des raisons dont elles se réclament, renonce à la «pureté» d'une analyse logique d'un genre rigoureusement formel, sous peine d'être soupçonné d'incompréhension, il faut que de bonnes raisons l'y aient poussé. Ces raisons, vraiment bonnes à mon avis, sont l'intérêt qu'il porte à la personne humaine, plus encore qu'à ses actions de tout genre, notamment à ses actes d'appréciation et de signification, et le refus qu'il oppose à l'habitude très répandue d'isoler les différentes actions, et d'une manière spéciale les actes sémantiques, de l'initiative concrète de la personne qui les accomplit.

Quant aux deux volumes du *Traité de l'argumentation* les jugements éthiques, spontanés ou réfléchis, y occupent une place si impor-

sante, soit par la quantité des formulations analysées, soit par la vivacité, et en même temps par le soin avec lequel l'analyse est conduite, qu'elle est elle-même fort éloquente. Cette fois aussi, il est évident que l'attention de l'auteur se déplace sans cesse des argumentations au sujet argumentant, dans un va-et-vient continu, qui mieux qu'un long discours nous dit qu'il retient également impossible que la signification d'une argumentation soit déracinée de l'acte concret du sujet qui la pose, et que la réalité existentielle du sujet soit réellement saisie en dehors de la multiplicité de ses actes concrets, et particulièrement en dehors de ces actes typiquement humains que sont les argumentations.

Cette attitude trahit certainement en Perelman une appréciable tendance personnelle, mais nous aurions tort de la réduire dans ces limites. La répugnance à partager en morceaux l'unité de l'homme, engagé dans l'effort de construire son expérience totale, qualifie la personnalité philosophique de Perelman, non moins que sa personnalité humaine. En effet il ne pourrait pas en être autrement. Parce que si sa philosophie est une philosophie régressive, si une telle philosophie ne peut, ainsi que nous l'avons vu, se passer de présupposer une logique de l'argumentation, si enfin une logique de l'argumentation dans son essence est une logique du choix responsable, elle ne peut rompre le lien qui attache le chercheur à ses propres choix. Ce lien seul fonde en effet la raison de son choix, en le rendant justifiable, et au-delà, l'objet d'une argumentation possible.

C'est de là, de cette présence constante d'un intérêt soucieux pour la condition humaine, et de sa conscience des limites mais aussi des possibilités qu'elle entraîne, que la logique de l'argumentation tire sa qualité humaniste, ou si l'on veut sa qualité classique. Mais c'est encore de là qu'elle tire ce qu'elle a de plus actuel et de plus poignant. On ne saurait en effet ne pas sentir dans la tentative de Perelman le poids du souvenir douloureux d'un passé récent d'intolérances poussées jusqu'au crime, et du toujours vivant souci pour un présent et un futur qui, pour le fait même d'être humains, restent exposés au danger de répéter les fautes autrefois accomplies et souffertes.

On trouve une preuve indirecte de son actualité, si je ne me trompe, dans les affinités, secrètes ou évidentes, qui lient la logique de l'argumentation, ainsi que la philosophie qu'elle suppose, à des recherches différentes entre elles, mais toutes «militantes», telles que l'analyse des sciences formelles de Gonsseth, l'analyse des sciences naturelles de Bachelard, les différentes recherches de l'existentialisme positif, du néo-illuminisme, du néo-historicisme, et de certains philosophes spiritualistes, plus que les autres soucieux du caractère

concret de cette raison incarnée, qui est la nôtre. Dans un certain sens on pourrait par conséquent dire de celle-ci, comme de tous les courants plus vivants de la pensée contemporaine, que c'est une philosophie de la crise. Mais, différente de tant d'autres philosophies de nos jours, même fameuses, la logique de l'argumentation ne se propose ni d'ignorer ni de perpétuer les conditions de la crise. Au contraire elle vise, sans illusion mais aussi sans méfiance, à trouver la manière d'en sortir. C'est là, je pense, son plus grand titre à notre attention.

On pourra contester, au moins en partie, l'une et l'autre de ses propositions, on pourra désirer, comme dans mon cas, que, à l'avenir, l'attention de Perelman se dirige toujours davantage et toujours plus profondément sur la personne, où toutes les techniques de l'argumentation s'enracinent, plutôt que sur ces mêmes techniques; qu'elle se fixe surtout sur ce qui, de l'intérieur, constitue justement la personne, avec sa capacité d'inventer librement et d'employer avec responsabilité des techniques, qui seulement grâce à cela peuvent, au-dehors, s'avérer des techniques humaines. Une philosophie régressive, d'ailleurs, ne craint pas les critiques: c'est là un de ses mérites, et peut-être le plus grand. Au contraire, non seulement elle admet, mais elle sollicite la discussion, de laquelle, par sa même nature, elle ne peut que tirer profit.

Mais, quelle que soit notre position personnelle, il n'y a aucun d'entre nous qui puisse honnêtement refuser son intérêt et sa sympathie à une tentative si mesurée, et en même temps si énergique de sauver l'exercice de notre liberté humaine soit de l'automatisme d'un choix logiquement et métaphysiquement obligé, soit de l'opacité d'un choix dépourvu de raisons. Car cela exprime la volonté de reconduire l'homme à une mesure qui soit vraiment humaine, et la philosophie à sa tâche originnaire d'éclairer la route de l'homme.

Université de Turin, décembre 1962

NYNFA BOSCO