

SUR LA THÉORIE DE L'ARGUMENTATION ET LE CONCEPT DE «PURETÉ»

EDUARD NICOL

1. *Toute logique est logique formelle.* Par cette proposition universelle on affirme, en premier lieu, la pluralité des systèmes logiques; en second lieu on affirme que le caractère «formel» est commun à tous les systèmes réels ou possibles. L'évidence apparente de cette proposition cache néanmoins une difficulté philosophique. Traditionnellement, on a considéré qu'un seul système logique était possible ou légitime: celui fondé sur le principe de non-contradiction. La diversité des systèmes logiques annulerait la validité de chacun d'eux. Si le principe rationnel n'était pas unique, la rationalité n'aurait pas de fondement: il ne peut y avoir plusieurs rationalités. Toute modalité du «logos» qui se départirait de ce fondement serait, en conséquence, une simple «informalité» logique.

L'expérience philosophique suffit pour prouver qu'il existe au moins un autre système logique: le système dialectique. Pourtant la pluralité de systèmes n'est pas une question de fait, mais une question de principe, et c'est l'examen du caractère formel du logos qui doit nous permettre d'aboutir à une compréhension adéquate de cette question de principe.

Le logos est essentiellement formel. Les modalités de l'expression verbale sont multiples, mais aucune d'elles n'est dépourvue de forme ou de structure. En vérité, le logos est ce qui permet d'articuler et de coordonner le continu de la pensée, quel que soit son objet. Le logos est la cohérence même de la pensée. L'expérience immédiate, empirique, des objets constitue déjà un principe d'organisation. Pour des raisons qui sont à la fois psychologiques et ontologiques, la réalité n'apparaît jamais comme un chaos devant la conscience. Mais cette organisation primaire n'est pas suffisante. Avant que la pensée n'élabore une théorie pour représenter l'ordre réel à un niveau supérieur à celui de l'expérience empirique, il a été nécessaire d'achever le processus d'objectivation. Ce processus ne s'achève pas dans la perception, mais avec la parole. La parole détient une fonction objectivante: elle n'est pas la simple désignation qui s'applique à la chose préalablement objectivée. Ainsi on comprend qu'il n'y ait pas de pensée sans parole. La pensée discourt sur des objets, c'est à dire sur des entités réelles, de quelque type qu'elles soient, objectivées verbalement.

De sorte que le facteur expressif ou communicatif n'est pas sur-ajouté, mais est intrinsèque à l'acte de penser et antérieur à l'acte contingent de la communication effective. Le contenu significatif et l'intentionnalité communicative sont inséparables dans le *logos*. Comme disait Platon, la noësis est une dianoia, et la dianoia n'est pas plus qu'un dialogue silencieux: *διαλογος ἄνευ φωνῆς*.

La grammaire est en droit antérieure à la logique, mais elle est, elle même, une logique. En se constituant historiquement comme une discipline du langage, la grammaire ne crée pas les formes de l'expression verbale. Celle-ci comporte déjà par nature ses propres formes vivantes. Ce que fait la grammaire, c'est les codifier et les convertir en normes formelles. Par conséquent, la formalisation grammaticale du langage n'introduit en lui aucun élément nouveau de caractère essentiel et la stabilité et l'uniformité que procurent les normes sont relatives et ont un caractère historique.

La même chose se produit avec la formalisation du *logos* en quoi consiste la logique. Celle-ci ne crée pas les formes du système pensée-expression. Elle les trouve déjà là, les analyse et les légalise, c'est à dire, instaure une légalité normative qui permet de discerner dans chaque cas les formes qui seront efficaces pour poursuivre une finalité qui n'est pas logique, mais épistémologique. La logique n'est pas une fin en soi, comme la grammaire n'est pas une fin, mais un moyen. La correction grammaticale est nécessaire pour l'expression, mais ce qui importe c'est la création littéraire. La correction logique est nécessaire, de manière semblable, mais la fin qu'on poursuit est l'adéquation de la pensée à la réalité. Dans un cas comme dans l'autre, l'élément formel est présent avant qu'il ne se *formalise* en une codification systématique.

Au niveau scientifique (ou extra-scientifique), formalité signifie simplement intelligibilité. L'expression amorphe ne remplirait pas sa fonction essentielle apophantique: l'être ne peut se rendre verbalement manifeste qu'au moyen de la cohérence interne de l'expression. Un *logos* amorphe est un *logos* qui n'accomplit pas sa mission: il est une anomalie, il n'est pas une modalité particulière qui puisse se mettre à côté de la modalité logique ou scientifique. Le *logos* est toujours logique, bien qu'en fait des infractions à l'ordre formel essentiel puissent être commises. Ce qui revient à dire que chaque forme spécifique du *logos*, et chaque système logique, comporte également un répertoire de fautes spécifiques, qui correspondent à ses lois particulières. Mais la légalité est universelle, ou encore, intrinsèque à l'expression verbale dans toutes ses formes possibles.

Par exemple: la contradiction est une faute à l'intérieur d'un

formalisme logique déterminé; mais la logique dialectique pose justement comme base la contradiction, la congruence des contraires. Avant qu'on ne formalise cette logique dialectique, l'idée de l'harmonie ou «congruence» des contraires ne peut être jugée comme étant une faute logique que si on part de la supposition, qui est un simple préjugé, selon laquelle la non-contradiction est l'axiome unique de la rationalité. Il existe, donc, une forme de pensée logico-dialectique antérieure à sa formalisation et indépendante de la formalisation axiomatique de la non contradiction.

La formalisation de ce complexe pensée-expression que nous désignons par le nom de *logos* s'effectue en logique par le procédé de l'axiomatisation. La légalité du système se fonde sur un principe que l'on considère comme une évidence universelle et primaire. Celui-ci est l'axiome de la non-contradiction.

L'évidence est intuitive, elle n'est pas logique ou discursive; mais, étant axiomatique, elle exclut de manière implicite la possibilité de tout autre système logique. Un système différent ne représenterait pas une modalité formelle distincte, possible en principe, mais impliquerait une infraction au principe, une négation de l'évidence. A la différence des axiomes de la géométrie euclidienne, il semble que ce principe ne peut opérer axiomatiquement si on ne le pose pas universellement; c'est dire qu'il est valide seulement s'il est exclusif. C'est pourquoi depuis Parménide, Platon et Aristote, la philosophie n'a pas reconnu la possibilité de formes multiples du *logos*, ayant chacune son propre système formel. La logique de la non-contradiction était le système unique de la pensée scientifique, et le système s'est appelé et s'appelle toujours «logique formelle», par une expression qui indique deux choses: premièrement, que le *logos* ne possède pas par nature une forme propre et qu'il est nécessaire de lui appliquer une *orthologie* pour qu'il fonctionne avec rectitude, c'est-à-dire correctement (ὀρθῶς) et deuxièmement, que l'orthologie du système de la non-contradiction est axiomatique, de sorte que la légalité de son formalisme se fonde sur le fait que son principe serait le seul possible.

La conséquence de cela c'est que toutes les modalités du *logos* qui n'auraient pas de place à l'intérieur de ce formalisme logique seraient amorphes, seraient de simples incorrections. Ce formalisme logique serait réservé pour le travail de l'*épistèmè*. Les autres modalités du *logos* requièrent une modalité spécifique d'orthologie, à savoir, la grammaire et la rhétorique. Celles-ci codifient et légalisent les formes droites ou correctes du *logos* expressif, mais leur formalisation n'est pas axiomatique: elle ne repose pas sur une évidence

originaires. Par conséquent l'expression a dû être éliminée de l'authentique formalisme logique. La symbolisation mathématique de ce formalisme, effectuée par la logique moderne, ne fait que renforcer la position que prit la logique antique.

Avec cette dualité des orthologies se dissocièrent en Grèce les deux composantes du système pensée-expression qui sont les constitutifs essentiels du *logos*. Le *logos* logique était le vrai, il était l'organe de la science, et pour autant était inexpressif; le *logos* expressif n'avait pas d'engagements immédiats et directs avec la vérité, et c'est le *logos* rhétorique. Les formes expressives sont multiples; la forme logique ne pourrait être légitime si elle n'était pas unique.

Il convient d'observer que cette dissociation des composantes du *logos* ne se produit pas pour des raisons strictement logiques, mais pour des raisons ontologiques connectées avec celles-là. L'aspect formel, qui semble le principal, est en réalité secondaire. C'est que l'axiome logique de la non-contradiction est originellement une thèse relative à l'être; ce n'est qu'à raison de l'interdépendance nécessaire entre l'être et la pensée qu'on peut aussi le considérer comme une thèse logique.

Les logiciens contemporains oublient parfois cette filiation de leur système formel, laquelle le connecte à un système ontologique que la métaphysique actuelle traite à juste titre de dépassé. Quand la science logique devient autonome, la filiation s'oublie mais ne s'évanouit pas. Cette logique formelle est valide pour une forme d'être qui se comporte en accord avec l'évidence ontologique qu'exprime originellement l'axiome de la non-contradiction. L'apparition d'autres systèmes logiques fut déterminée à son tour par la conviction que la réalité ne concorde pas dans tous les cas avec cette supposition. Dès lors un autre formalisme est nécessaire, qui corresponde à l'autre forme de l'être. C'est-à-dire, qu'il n'existe pas une forme unique de la pensée, valide pour toutes les formes possibles de réalité.

Dès lors, la validité du système formel de la non-contradiction n'est pas intrinsèque ou universellement *a priori*, mais dépend pour son origine de certaines conditions ontologiques, d'une correspondance avec la structure de l'être auquel s'applique ce formalisme. En somme: il n'y a pas d'absolu formel universel.

Chez Parménide, l'être est «non-contradictoire» parce qu'il est intemporel. La pensée ne peut penser la contradiction; mais le changement est contradictoire. Si l'être est constitutivement rationnel, et la raison et l'être sont une même chose (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), de là il s'infère que l'être exclut le temps, pour la même

cause, que la pensée exclut la contradiction. Le changement, qui est une évidence primaire, se transforme chez les Eléates en une impossibilité littéralement onto-logique, à la fois rationnelle et réelle. Et pour les philosophes ultérieurs qui aspirent à «sauver les apparences», le changement est un problème, et ce problème, par conséquent, est aussi à la fois logique et ontologique. Les solutions qui se proposent ne peuvent couvrir les deux aspects, elles ne peuvent être intégrales et définitives, tant que subsiste l'idée, réaffirmée par Platon et Aristote, que le changement entraîne une contradiction, et dès lors une irrationalité. Autrement dit: le problème ne peut se résoudre tant que le fait de la compatibilité réelle des contraires ne promeut pas l'adoption d'un nouveau système logique qui permette de penser la réalité en accord avec son dynamisme essentiel.

Ces solutions traditionnelles sont des formules de transaction. D'une part, on reconnaît la réalité du changement, et la nécessité de le constituer en objet d'une pensée scientifique; mais on maintient à la fois son irrationalité radicale, sa contradiction intrinsèque, puisque le changement est quelque-chose qui «en même temps est et n'est pas» (εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Mais la formule de solution est claire, et consiste à ne pas identifier la rationalité avec la non-contradiction. Ceci, sans conteste, oblige aussi à prendre des positions ontologiques, et non seulement logico-formelles.

La dissociation entre pensée et expression, nous devons donc la connecter avec l'autre dissociation, que produit la philosophie, entre les différents niveaux de l'être: le niveau de l'être en soi et le niveau de l'apparence. La rationalité authentique se trouverait dans l'être intemporel ou identique, dans l'être qui, étant immuable, a par cela la propriété de la non-contradiction. La rationalité de l'être mobile ou changeant, c'est à dire temporel, serait réduite dans la mesure même dans laquelle serait abaissé le niveau ontologique de cette forme d'être apparent. Cette dernière dissociation ontologique et logique est celle qui permet à Platon, on pourrait dire qui oblige Platon à introduire un nouveau concept philosophique, lequel est le concept de «pureté».

2. Le concept de «pureté» a dans Platon deux significations différentes, pour chacune desquelles le grec emploie un terme particulier. La première signification est existentielle (de vocation), la seconde est métaphysique (ontologique et épistémologique). Le pur selon le sens de vocation c'est καθαρός: c'est l'état auquel *peut arriver* quelque chose, après avoir souffert une opération de nettoyage (la κάθαρσις) qui élimine toutes les impuretés. Ici, l'état originel ou naturel est celui de l'impureté, et partant celui de la complexité ou com-

position. Il est nécessaire que l'être dont il s'agit ne soit pas simple, puisque du simple rien ne peut s'éliminer. Le pur selon le sens métaphysique est justement cette simplicité.

Le terme εἰλικρινής par lequel on le désigne signifie «sans mélange» mais le terme est déjà neutre ou disqualifié: le contraire du pur n'est pas ici l'impur, mais le composé, le complexe, le *concretum*. La notion de l'être «sans mélange» ne comporte donc aucune signification de valeur. Cette pureté représente l'absolu que la philosophie moderne désigne par le nom de simplicité. Ainsi Leibniz dit dans la *Monadologie* que la «monade n'est pas autre chose qu'une substance simple, laquelle entre dans les composés: simple, c'est à dire sans parties». En fait, Platon emploie déjà dans la *République* (livre V) la forme adverbiale εἰλικρινῶς ὄν, l'être qui est *purement* être, comme équivalente de la formule παντελῶς ὄν, qui signifie être *absolument*. La simplicité ontologique est un absolu, et cette simplicité s'associe à l'intemporalité (non-contradiction), puisque ce qui change est le composé.

Les philosophes, quand ils ont examiné le concept de pureté, s'en sont tenus exclusivement à la signification théorique du mot, peut-être sous l'influence du formalisme kantien; c'est-à-dire qu'ils n'ont pas aperçu que l'aspect existentiel de la pureté a lui aussi une importance théorique. Cette importance est bien signalée dans la philosophie platonicienne, mais pas seulement dans celle-là. Dans cette philosophie, la pureté ou simplicité de l'être en soi, qui est l'objet final de la connaissance, est indissolublement liée à la pureté de vocation du sujet qui tend, avec sa connaissance, vers cet objet. Sans la purification existentielle, l'être pur ne peut être atteint. Évidemment, il n'est pas indispensable d'attribuer à l'être la propriété ontologique de la pureté ou simplicité pour que la discipline de vocation du philosophe maintienne aujourd'hui son importance théorique et soit quelque chose de plus qu'un thème de méthodologie ou de «morale professionnelle». Mais ce qui importe, c'est de signaler le fait de cette interdépendance des deux formes de pureté dans l'œuvre platonicienne à cause de l'influence qu'il a eue dans la constitution d'un système axiomatique de logique formelle. Celui-ci a été, depuis ses origines, le système de la «raison pure», du *logos* pur. «Formel» signifie en logique la même chose que «pur», dans le sens de «ce qui est purifié de composants perturbateurs». La logique formelle serait la *Catharsis* de la pensée, et ce qui est éliminé par cette purification serait justement l'expressif.

La pureté ontologique est la simplicité (identité, intemporalité, non-contradiction); la pureté logique est la «formalité». Pour at-

teindre la première, il est nécessaire de transcender l'apparence; pour atteindre la seconde il est nécessaire de transcender l'expressivité. Pour ces deux transcendances coordonnées le philosophe doit engager quelque chose de plus que son intelligence: il doit engager son existence entière. La purification du *logos*, c'est à dire l'orthologie, ne peut être une opération technique, de simple méthodologie. Le «discours de la méthode» implique, selon Platon, quelques décisions préalables, dans lesquelles il y va de la vie du sujet.

Mais, quelle est précisément la connexion systématique entre la purification formelle de la pensée et un exercice déterminé de purification existentielle? Il faut reconnaître que cette connexion ne saute pas aux yeux à première vue. Il semblerait plutôt, au contraire, que la constitution de la logique formelle s'effectue avec l'intention précise de rompre toutes les connexions que la pensée peut avoir avec la subjectivité au niveau prélogique. Pour cela on élimine tout l'expressif, ou tout ce qui dans le *logos* dépend de la situation concrète et d'une intention communicative particulière. En logique on considère exclusivement les significations pures, hors du sujet déterminé qui les pense, et les relations formelles pures. L'universalité et la nécessité de ces relations sont garanties par l'axiome sur lequel repose le système entier; mais ce système dépend à son tour, implicitement, de la possibilité d'une purification formelle du *logos*. Cela veut dire que le *logos*, par sa nature, ne procède pas toujours correctement. Il faut le rectifier moyennant un système d'orthologie qui est formel et normatif à la fois. La raison pure de la logique n'est pas la raison vitale ou «naturelle». Elle a été délivrée, méthodiquement dévitalisée ou neutralisée, afin que les relations logiques ne dépendent pas de la contingence des relations dialogiques, intersubjectives.

Nous avons montré dans notre ouvrage sur la *Métaphysique de l'expression* que la relation dialogique n'était pas contingente, mais essentielle au *logos*, et que tout contenu significatif impliquait une intention communicative. La tradition philosophique a perdu petit à petit le sens dialogique du *logos*. Ce dernier persiste encore chez Platon, qui cependant contribua si décisivement à la purification formelle. C'est pourquoi, sa position à cet égard est ambiguë, indécise. Par contre, chez Aristote, le formalisme est consacré d'une manière qui paraît définitive. Il faut entendre que, dans ce contexte, le formalisme n'équivaut pas à ce que dans le langage scientifique contemporain on appelle «symbolisme»: il ne dépend pas de l'autonomie logique des relations formelles par rapport aux relations réelles, mais de l'autonomie de ces relations formelles par

rapport aux relations expressives entre sujets. C'est pourquoi, la connexion entre le logique et l'ontologique, qui apparaît même dans la formulation du principe de non-contradiction (surtout dans les termes du livre XI de la *Métaphysique*) ne change rien à ce que nous signalons en ce moment. Formalisation signifie ici dévitalisation ou neutralisation: la raison pure de la logique est universelle parce qu'elle n'est déjà plus personnelle, mais anonyme. C'est l'homme lui-même, dans sa réalité concrète, qui s'est trouvé éliminé par la purification de son propre *logos*. L'inexpressivité de la raison ne se présente plus, dès lors, comme une idée de théorie, mais comme une condition nécessaire pour le travail scientifique en général. En somme la justification fondamentale de la logique se trouverait selon les grecs dans cette opposition supposée entre l'objectivité d'une part et la subjectivité et l'expressivité de l'autre. En tout cas, chez Aristote, le *logos* a cessé d'être dialogique. Le syllogisme remplace la dialectique, sous n'importe laquelle de ses formes possibles: que ce soit la dialectique fermée d'Héraclite, que ce soit la platonicienne, que ce soit la dialectique ouverte qui surgira plus tard avec Hegel et avec Marx.

Cependant dans la pensée de Platon, la constitution d'un système axiomatique comme moyen de s'approcher de l'être pur ne dépend pas de cette seule purification formelle. Il y a encore une autre condition nécessaire de possibilité. Le sujet qui se propose de purifier le *logos*, doit d'abord se purifier lui-même: cette exigence n'est pas «morale», ce n'est pas une obligation établie par la déontologie, mais c'est un réquisit à la fois méthodologique et existentiel. L'élimination de sa propre subjectivité, dans les usages purs de la raison, ne peut pas se réduire à une opération purement intellectuelle. Si elle n'était pas intégrale on ne pourrait jamais empêcher que la subjectivité ne s'infilte dans la connaissance scientifique. Ceci signifie que ce n'est pas tout le monde qui peut employer le *logos* logiquement. Ce formalisme logique est une technique, mais il requiert une vocation particulière. De sorte que la vérité des relations logiques est universelle par sa valeur intrinsèque, mais non par sa portée humaine. Humainement, la science est d'autant plus restreinte ou ésotérique que ses vérités sont plus solides et plus épurées. Mais l'ésotérisme ne dépend pas d'une simple difficulté relative à la compréhension des termes; il est préalable et plus radical: il dépend d'une certaine attitude face à l'être et face au *logos* que doit adopter, par vocation, le philosophe, et qui le distingue de tous les autres hommes (dont les vocations requièrent face à l'être, une disposition différente).

Cette idée de l'interdépendance entre la pureté de vocation et la

pureté formelle peut paraître étrange à une époque comme la nôtre, dans laquelle l'accentuation du formalisme logique va de pair avec la diminution du sens de vocation de la science. Si beaucoup d'activités intellectuelles qui, en Grèce, n'auraient pas mérité le titre de scientifiques sont aujourd'hui considérées comme telles, ce n'est pas parce que la science en général se serait dévaluée socialement, mais parce que la division, que Platon établit, entre la vocation ou forme de vie du φιλόσοφος et la forme de vie de celui qui ambitionne l'utilité (le φιλοχρήματος), ou le pouvoir (le φίλαρχος), ou la gloire (le φιλότιμος), s'est évanouie. On croyait alors, et assurément on devrait toujours croire, que pour faire de la science, ce qui importe primordialement ce n'est pas ce que l'on fait, mais ce que l'on est. Puisque les manières de faire, que sont les méthodes et les techniques, changent avec l'évolution de la pensée et avec l'acquisition de connaissances positives nouvelles. Mais ce qui ne change pas, ou ne devrait pas changer, c'est la finalité de la science, ce sont les requisits de vocation qu'elle impose à ceux qui règlent leur existence sur la poursuite de cette fin. Et cela, c'est le paradoxe apparent de la science, car sa finalité est *purement théorique*, mais son exercice implique, pour cela même, certaines *conditions pratiques*, une «pureté» de conduite et une position vitale dans le monde fort définie et distincte. Quand on considère, au contraire, comme cela est commun de nos jours, que la science se justifie pragmatiquement par l'utilité pratique qu'elle apporte, et non par sa valeur théorique, la perturbation de cette pureté originale diminue la pureté de vocation.

La situation s'est inversée: les exigences vitales (c'est à dire éthiques) de la vocation diminuent dans la mesure où les intentions pratiques ou utilitaires du travail scientifique augmentent. Quiconque dispose d'une habileté intellectuelle pour manier un formalisme déterminé peut-être appelé homme de science, même si pour lui la finalité de la science n'était pas théorique et si son exercice ne requerrait pas une sévère discipline existentielle ou de vocation. Et cela est ainsi parce que le formalisme lui-même est considéré comme une simple technique, et non comme une purification. Par conséquent la discipline est uniquement intellectuelle, quasi mécanique; jusqu'au point où la machine calculatrice en vient à être, non pas un auxiliaire, mais un paradigme de ce genre de pensée formalisée. Au terme d'une longue évolution historique, la pureté primitive du *logos* conçue par les Grecs comme une *catharsis*, à la fois rationnelle et existentielle, finit en pure mécanisation. Le facteur existentiel de la vocation scientifique était donc ce qui maintenait encore humanisé ce *logos* que la logique formelle se proposait de neutraliser. Au-

jourd'hui, le pragmatisme de la science, qui semblait conserver dans la raison le sens d'une finalité humaine, quand ce ne serait qu'utilitaire, en produit cependant l'effet contraire: il la déshumanise définitivement dans la technique d'un formalisme qui ne requiert aucune *ἀσκησις* de vocation.

L'ascétisme de la vocation du philosophe, Platon le justifiait par cette phrase de Socrate dans le *Phédon*: «N'être pas pur et se saisir de ce qui est pur voilà ce qui n'est point permis.» Il ne s'agit pas d'une interdiction mais d'un obstacle réel: l'impur ne doit pas saisir le pur, mais en outre il ne *peut* pas l'atteindre, la profanation est impossible. Ceux qui philosophent avec rectitude (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες) aspirent à la vérité; pour guider droitement ou correctement leur pensée, ils doivent employer une logique, une *orthologie*. Mais ils doivent d'abord rectifier ou purifier leur intention. Parce que la vérité n'est pas autre chose que cette appropriation du pur par le purifié, et la purification de l'aspirant ou du philosophe est un ascétisme vital. Dans son existence mondaine, l'homme n'a pas de pureté ou de simplicité ontologique: il est un composé d'âme et de corps. La composition est troublante, dans l'ordre existentiel au même titre que dans l'ordre épistémologique (et pour Platon ces deux ordres ne sont pas indépendants). Le corps connaît l'être apparent et changeant, s'attache à lui, et freine l'aspiration de l'âme vers l'être pur et véritable. Pour se rapprocher de cet être, l'âme doit tuer le corps en vie, dans l'espoir que la mort délie la composition et restitue à l'âme sa simplicité. En ce sens, la vocation philosophique est la vocation de la mort, et c'est pourquoi le mot ascétisme doit garder dans ce contexte à la fois la signification platonicienne d'un exercice, qui est un moyen ou procédé, et la signification de la fin qu'on aspire à atteindre par l'exercice, laquelle est la pureté d'une privation, d'une abstention, d'une négation vitale.

Ici se réunissent donc, de manière congruente, les aspects ontologique, épistémologique et existentiel de la pureté. Quand Platon dit que seul le pur peut se rendre maître du pur, ce qu'il affirme, c'est un principe de conformité ou d'adéquation: la phrase équivaut à dire que seul le simple est congruent avec le simple. Mais la congruence ne s'achève pas par une *catharsis* de la connaissance; lorsque celle-ci dépend du corps, il n'y a aucune technique qui puisse la rectifier ou l'épurer. Si l'exercice doit transcender le corporel il est manifeste que l'opération ne peut s'effectuer au niveau intellectuel ou noétique. En elle est engagée l'existence entière du connaissant. C'est pourquoi, cela dont Platon se déclare amoureux (φάμεν ἐρασταὶ εἶναι) reçoit dans son discours le nom de φρόνησις, par lequel on désigne une

pensée pure qui n'est pas pure pensée, puisqu'elle implique une qualité ou dignité de sagesse vitale.

La *République* confirme ce schéma du *Phédon* mais sans allusions directes à l'aspect existentiel ou de vocation. Ce que fait le livre V, c'est de remarquer la dualité de l'être et la dualité correspondante du connaître. La science a pour objet l'être et le connaît tel qu'il est. L'opinion connaît l'apparence. Une même chose ne peut être objet de science et d'opinion. Mais la différence entre *l'épistèmè* et la *doxa* n'est pas non plus, ici, uniquement méthodologique. La science, telle que Platon l'entend, n'est pas un système de connaissances bien réglées, mais c'est la faculté ou puissance dont dispose l'homme pour les acquérir, c'est une propriété constitutive. Il est certain, dirions nous, nous autres, que tous les hommes n'exercent pas effectivement cette faculté, bien qu'elle soit une partie essentielle de la vocation humaine. Mais il n'est pas contraire à l'esprit et à la lettre de la pensée platonicienne de distinguer entre la science comme faculté, qui est une vocation humaine comme l'art en est une, et l'actualisation de cette faculté, laquelle requiert une vocation professionnelle. Celui qui ne possède pas cette dernière vocation, et ne se soumet pas à la discipline ascétique correspondante, maintient sa puissance en état potentiel.

De manière semblable, l'opinion n'est pas pour Platon une forme accidentellement défectueuse de la connaissance. La *doxa* est aussi une faculté, et reste définie comme telle dans sa nature et son étendue, de sorte qu'elle est inaltérable, comme l'est son objet propre, à savoir l'apparence. L'aspect de vocation de la science ou philosophie reste implicite dans ce contexte, mais on y trouve exprimés les facteurs ontologiques et existentiels. La puissance active (*δύναμις*) est donnée par nature chez tous les hommes, bien que tous ne l'exercent pas. Cela signifie que la science n'est pas un appel (*vocatio*) qui vient de dehors, parce qu'elle n'est pas un simple métier, mais qu'elle surgit de l'intérieur.

A côté de la puissance de *l'épistèmè* il y a l'autre puissance qu'est la *doxa*. La supériorité de la première, qui est manifeste, qualifie dès lors le choix que l'homme peut faire entre l'une et l'autre. La qualification, sans doute n'est pas purement ontologique. Qui choisit la science n'a pas seulement l'avantage de savoir plus, mais il acquiert une plus grande plénitude d'être. La décision de vocation établit ainsi une aristocratie authentique entre les hommes. Ceux qui n'exercent pas une capacité qui est suprême se trouvent diminués dans leur propre être, et sont pour cela empêchés d'atteindre à l'être pur par la médiation de la connaissance pure.

Ceci crée une grave difficulté pour la philosophie, puisque l'être dans son authenticité, est seulement accessible aux philosophes: les autres οἱ πολλοί, existeraient privés de l'être, toujours enfermés dans les simples apparences, sans accès possible à la vérité.

Cette difficulté réapparaît typiquement dans d'autres systèmes de philosophie, qui, comme le platonisme, établissent dans leur discours de la méthode un itinéraire particulier vers l'être qui n'est pas accessible à tout le monde parce qu'ils déniaient d'avance l'authenticité ontologique aux objets de l'expérience commune. Mais la science ne consiste pas à découvrir un être qui n'est pas à la portée de tous, mais à connaître mieux l'être que tout le monde connaît, l'être qui est face à la vue, quand bien même tout le monde ne le regarde pas, ni ne réussit à bien le voir. La méthode scientifique est une éducation de la vue. Ce sont là des difficultés qui ne correspondent pas à la présente étude. L'ascétisme de la vocation philosophique peut être maintenu sans qu'il soit nécessaire d'admettre ce dédoublement platonicien de l'être: ni l'être du connaissant, ni l'être du connaissable.

3. La pensée contemporaine a retrouvé le thème des implications existentielles de la vocation philosophique, et a restauré entr'autres aspects, le caractère de «situation limite» qu'a l'acte de penser l'être en tant qu'être. «L'attitude face à l'être» que requiert la philosophie (et la science en général, si celle-ci se maintient «pure» de contaminations pragmatiques) est un attribut existentiel distinctif de la vocation d'*Ἐπιστήμη*. Mais, après la Grèce, la tradition fit abstraction durant de longs siècles de l'aspect de vocation de la philosophie, ou le considéra comme donné sans s'occuper de lui thématiquement. Ainsi le concept de pureté, quand il réapparaît après la Renaissance, est employé dans sa signification exclusivement technique. «Pure» est le terme que Descartes emploie dans les *Méditations* pour qualifier l'intellection et pour la distinguer de l'imagination. De Descartes à Kant inclusivement, le terme a une signification équivalente à celle de τῆς εἰλικρινῆς platonicien (bien qu'on le réserve pour la connaissance; quand il s'agit de l'être, le mot qu'on emploie est «simple».)

Nous avons, donc, dans la philosophie moderne, une pureté ontologique et une pureté épistémologique. L'une et l'autre seraient des données avec lesquelles il faut compter; c'est à dire, la pureté de la simplicité est un état de l'être, l'autre est une faculté «naturelle» de l'être connaissant, ou un caractère distinctif de sa nature essentielle. Mais nous rencontrons aussi dans la philosophie moderne un concept de la pureté entendue comme un acte, comme une opération purifi-

catoire que *peut* accomplir le sujet d'une connaissance. La distinction classique entre la faculté intellectuelle pure et la faculté de connaissance sensorielle, entre la raison et l'imagination, persiste. Mais la clarté de cette distinction essentielle entre deux facultés ne signifie pas qu'elles opèrent séparément. La raison est essentiellement pure, mais en fait elle est contaminée. Elle ne peut opérer par elle seule, spontanément, opérer avec une indépendance totale à l'égard de la sensibilité et de l'imagination. Il est nécessaire de la délivrer des erreurs et des confusions inhérentes à la connaissance empirique.

Il faut la purifier afin que, ainsi débarrassée, elle produise ou révèle des vérités à priori, universelles et nécessaires, qui possèdent cette évidence apodictique requise pour la science. (*La critique de la raison pure* est une nouvelle épuration du déjà épuré: elle est une critique de la critique commencée par Descartes).

Bien qu'il soit commun de s'en tenir aux seuls aspects techniques ou méthodologiques de l'opération cartésienne, il convient de remarquer aussi ses aspects existentiels. L'acte, ou pour mieux dire, le processus du doute méthodique est comme un rite de la vocation. Descartes indique expressément que cette opération suspensive, celui qui se dédie à la recherche de la vérité doit l'effectuer au moins une fois dans sa vie. Cet ascétisme n'est pas un simple exercice de critique intellectuelle des «idées reçues», mais une authentique purification existentielle. La raison doit être purifiée, parce que les sens nous induisent à faire des jugements précipités et nous empêchent d'arriver à la vérité. Nous devons, par conséquent, repousser, ou tenir en suspens, tout ce qui peut nous paraître incertain, ce sur quoi peut tomber le moindre doute. Pourtant Descartes dit aussi dans les *Principes* que cet exercice ou discipline n'est pas universellement recommandé, mais seulement à ceux qui «s'appliquent à la contemplation de la vérité». Cette application n'est pas un simple métier professionnel: c'est une modalité existentielle distinctive, inhérente à la vocation théorique. Comme dans Platon, l'ascétisme de purification est à la fois intellectuel et existentiel; c'est ce qui permet de distinguer entre la vocation d'*epistèmè* et les vocations pratiques, et ce qui permet de saisir la vérité indubitable à celui qui exerce cette vocation. Il est manifeste, observe Descartes, que pour la conduite de nos vies nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables. A ce niveau de l'existence nous sommes soumis à l'influence de l'opinion d'autrui et des données partielles, confuses et incertaines des sens. La purification du doute méthodique, par contre, nous procure la liberté, ou rétablit dans l'esprit une liberté dont on ne jouit précisément pas dans l'action pratique.

Ainsi Descartes dit, au début de ses *Méditations*: «Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions». La liberté il faut la gagner (et il faut la gagner dans une situation vitale de paix et de solitude). Elle ne se trouve pas dans l'esprit comme une donnée. Liberté veut dire libération, et celle-ci s'obtient par la médiation d'un exercice cathartique qui est essentiel et distinctif de la vocation philosophique (scientifique en général). Il faut «se libérer de soins», de préoccupations pragmatiques, il faut transcender le niveau existentiel de l'erreur et de l'incertitude. L'esprit n'est pas libre de soi, mais produit lui-même sa liberté par son propre exercice; et une partie de cet exercice consiste à purifier la raison.

La raison est pure en soi, mais reste ternie par l'imagination tant que l'on n'a pas accompli l'opération purifiante du doute méthodique. Le plan d'une *mathesis universalis*, d'une science pure universelle, pourra dès lors se dérouler comme une structure déductive, ce qui, dans ce cas, veut dire pure (et c'est cette forme de pureté que va critiquer Kant), puisqu'elle repose dans la pureté existentielle et méthodologique à la fois que procure la première évidence apodictique.

La philosophie contemporaine pourra apporter des aménagements à ce plan d'une science pure universelle, que ce soit dans sa forme cartésienne ou dans sa forme husserlienne. Elle devra même critiquer la neutralisation ou déshumanisation du *sujet pur* de la connaissance qu'elle implique. Il faut en effet remarquer que l'alternative de ce sujet pur (qui réapparaît chez Kant comme «moi transcendantal») n'est pas nécessairement le sujet pragmatique, le φιλοχρήματος. Il est possible de maintenir le sens du concret vital ou réel du sujet en même temps que le sens d'une épuration existentielle dans la vocation philosophique, sans tomber dans le relativisme empirique et dans le vitalisme pragmatiste. Mais ce que nous devons retenir à présent, c'est le fait que, chez Descartes, est remis en vigueur ce concept de vocation ou existentiel de la pureté que nous avons rencontré chez Platon. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que tous ces aspects, ignorés en général par la philosophie moderne, réapparaissent typiquement dans celle de Husserl, puisque celle-ci reproduit de manière expresse le schéma de base de la philosophie cartésienne: elle a les mêmes objectifs, et pour cela impose les mêmes réquisits. L'époché ou la parenthèse phénoménologique, a la même signification méthodologique et existentielle d'un exercice de purification qu'avait l'opération suspensive, cartésienne. Chez Hus-

serl aussi, le doute préalable est un réquisit de vocation du philosophe; comme, pour Platon, la purification du moi est condition nécessaire pour la contemplation des essences pures, Husserl aussi exige, pour l'attitude philosophique, un dépassement de l'attitude «naturelle», et c'est à ce niveau épuré de l'existence que le sujet peut établir les fondements d'une science universelle ou phénoménologique.

Il ne correspond pas non plus à notre dessein actuel d'examiner les fondements de cette idée moderne de la raison pure, aussi bien dans sa forme ontologique que dans sa forme transcendante. Après un siècle d'historicisme, il est devenu difficile de maintenir une idée de la pureté du *logos* qui exclut son expressivité. Justement, ce furent Descartes et Husserl qui créèrent le faux problème de la relation intersubjective. Leur opération purificatoire laissa le sujet isolé, et convertit paradoxalement en problème le fait primaire de la communication. Ceci est un résultat congruent avec l'élimination du facteur dialogique du *logos*.

Nous avons montré ailleurs (*Métaphysique de l'expression*, 1957) que le moi perd contact avec le toi quand le *logos* perd son expressivité. Mais cela est une situation artificielle. Le *logos* s'est purifié afin que la science fût possible, afin qu'elle se distinguât de la simple expression d'opinions subjectives et relatives. C'était une garantie formelle de l'objectivité et de l'universalité. Mais ce fut une erreur de fait, vérifiable par l'analyse positive, de croire que l'épuration impliquait nécessairement l'élimination de l'expressif. La science ne serait pas possible si le *logos* était pur dans le sens de non-dialogique: si la raison était non-communicante. Les premières évidences s'obtiennent dans une relation dialogique. En somme: purification méthodologique ne signifie pas non-communication existentielle.

Mais il est nécessaire aussi, dans un courant de travail parallèle, de montrer que la logique nommée formelle n'est pas la seule possible. Par exemple, on connaît certaines formes *sui-generis* du *logos*, lesquelles ne sont ni pures ni purement expressives comme la littérature, et qui pourtant possèdent sans conteste un formalisme défini dont la science logique formelle a traditionnellement fait abstraction. Dans cette conjoncture on doit situer historiquement et systématiquement, le *Traité de l'Argumentation* (1958) de Perelman-Olbrechts.

Cette œuvre est aussi une logique formelle. Historiquement elle coopère au processus que l'on pourrait appeler de revitalisation du *logos*, commencée au XIX^e s. avec les philosophies de Marx et de Dilthey, pour ne citer que deux penseurs éminents. Thématiquement ou systématiquement, l'œuvre de Perelman-Olbrechts accomplit

un travail que ces penseurs laissèrent de manière implicite à l'état de projet, à savoir: la formalisation des opérations logiques non axiomatiques, irréductibles au schématisme de la non-contradiction, et au schématisme de la dialectique de type hégélien. Ce n'est pas une ampliation de la rhétorique, ni une forme de cette «analyse logique du langage» qui est aujourd'hui en faveur chez beaucoup de logiciens. Elle est plutôt en relation avec la dialectique selon l'une des acceptions que ce mot a chez Platon, c'est à dire: une méthode rationnelle destinée non seulement à persuader l'interlocuteur de la vérité d'une thèse, mais destinée encore à chercher cette vérité dialogiquement. Cette logique de l'argumentation vient ainsi remplir l'espace, qui restait vacant, entre la rhétorique classique, telle que la concevait Aristote, et la logique formelle pure. Il ne s'agit pas d'un art ni de préceptes littéraires, mais de logique; mais ce n'est pas une logique axiomatique, c'est une logique vitale, et par conséquent une logique de la communication, dont on n'a pas éliminé le facteur expressif essentiel du *logos*. Les usages non schématiques ou mathématiques du *logos* ne sont pas par nature «informels». Ils ont certaines formes propres, particulières, et celles-ci constituent un système. Le *Traité de l'Argumentation* est l'analyse systématique de formes sui generis du *logos*.

Du point de vue logique, l'idée capitale de cette œuvre, qui est comme un *novum organum* (ses auteurs l'appellent «nouvelle rhétorique»), est l'idée que l'argumentation, en toutes ses modalités, a une structure. Du point de vue philosophique l'idée capitale est celle qui met en relief le caractère dialogique du *logos*. En tant qu'il s'agit d'un traité de logique spéciale, il ne correspondait pas à cette œuvre d'analyser l'essence et les fonctions du *logos* en général, au niveau ontologique et épistémologique, et de dériver de là une théorie de la science en montrant où se rencontrent ou comment se produisent les premières évidences apodictiques communes. Par contre elle a fait ce qu'il lui revenait de faire: partir du fait de la communauté dans le phénomène humain et logique de l'argumentation. Parce que celle-ci, en effet, n'est pas un phénomène *purement* logique. Toute argumentation, disent les auteurs, se propose l'adhésion des esprits, et par cela même présuppose l'existence d'un contact intellectuel: Il est nécessaire qu'il y ait deux *inter-locuteurs*.

En vérité, la présence des deux interlocuteurs est vérifiée dans toute forme possible du *logos*, même dans la forme scientifique; à ce point que la relation constitutive de la connaissance n'est déjà plus réductible aux deux termes traditionnels, qu'étaient le sujet et l'objet. La relation de la connaissance est une relation triangulaire

ou dialogique et elle est formée par les deux sujets qui se rapportent l'un et l'autre, moyennant un système symbolique, à un objet qui est, pour chacun d'eux, authentiquement réel, car c'est une réalité commune, partagée. Le *logos* est toujours apophantique; ce qui signifie qu'il rend un être patent ou manifeste. Mais la relation ne se réduit pas au sujet qui utilise le *logos* et à l'objet manifesté; elle contient primordialement et nécessairement le destinataire de cette manifestation. L'omission de ce troisième terme réel a été un artifice d'abstraction, qui paraissait consacré par la tradition philosophique, et qui a obscurci la compréhension adéquate des opérations du *logos*.

Le *Traité* de Perelman et de Olbrechts-Tyteca confirme le fait de la relation dialogique dans le cas particulier de cette forme logique qu'est l'argumentation: «pour qu'il y ait argumentation il est nécessaire que, à un moment donné, s'effectue une communauté des esprits». Ceci requiert à son tour l'emploi d'un «langage commun», c'est à dire, une forme symbolique commune sans laquelle, pour le dire à notre manière, il ne peut se produire d'apophansis effective; sans laquelle l'intention communicative ne peut transmettre ou manifester un contenu significatif. Nous ajouterons que la situation dialogique, avec ces requisits, n'est contingente qu'en tant qu'elle est déterminée particulièrement, en un hic et nunc, pour des interlocuteurs concrets; mais que le caractère dialogique du *logos* est nécessaire de sorte que dans son essence même est impliqué «un interlocuteur en général».

L'œuvre est conçue et construite, non comme une spéculation doctrinale, mais comme une analyse positive de formes réelles. Cette méthode renforce la valeur philosophique des conséquences et des implications de l'analyse elle-même. L'une des plus décisives est l'élimination de la «pureté» dans le sujet logique. Pour ce qui concerne au moins les relations logiques de l'argumentation, il est prouvé que les sujets qui y participent sont des sujets réels, et que la concrétion complexe de leur existence personnelle n'empêche pas la «formalité» de leur communication. L'objectif que se propose l'argument est la persuasion. Par conséquent, le sujet qui argumente, de même que l'autre qu'il s'agit de persuader, sont engagés dans cette relation vitale, créée par l'argument, d'une manière intégrale et non pas purement intellectuelle. Cette «impureté» du sujet n'aurait pas de répercussions philosophiques si la relation était mystique, émotionnelle ou d'un autre type «alogique». Mais c'est justement une relation typiquement logique, avec ses structures propres, avec diverses modalités définies et avec une technique spécifique.

C'est l'existence de ce formalisme logique propre de l'argumentation, qui démontre philosophiquement, primo, que le sujet d'une relation logique ne doit pas nécessairement être conçu comme «sujet pur»; secundo, que le formalisme de la logique axiomatique n'est pas le seul possible et tertio, que la rigueur formelle inhérente à une argumentation en général ne diminue pas par le fait que celle-ci se présente d'abord, sans aucune espèce de doute, comme une modalité expressive du *logos*. Le *logos* possède une richesse de formes qui ne s'épuise pas dans le schématisme de la logique dite formelle.

Université Nationale de Mexico

Eduard NICOL
(traduit de l'espagnol par
J. MIEDZIANAGORA)