LA THÉORIE DE L'ARGUMENTATION ET LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE (1)

PAUL GOCHET

Logic is rhetoric, proof persuasion, and philosophy
logic played with especially elastic equations.

John WISDOM (2)

Dans un travail consacré au *Traité de l'Argumentation*, le professeur F. Duyckaerts s'interroge sur la manière de distinguer une analyse *psychologique*, d'une analyse *logique* des techniques argumentatives. Cette question pose le problème du *statut* de la rhétorique. Ou bien la rhétorique *décrit* comment les hommes agissent par le discours les uns sur les autres, elle relève alors de la *psychologie sociale* ou de la *sociologie*, ou bien elle ne relève ni de l'une ni de l'autre, mais alors elle doit contenir, *en plus d'une description des techniques argumentatives*, «une étude de ces techniques argumentatives au point de vue des *valeurs rationnelles*» (3), elle doit comporter une conception élargie de la rationalité «qui puisse envelopper certaines techniques argumentatives et en rejeter d'autres» (4). Les auteurs du *Traité* ont choisi la seconde branche de l'alternative. Ils nous proposent comme *critère* de l'argumentation philosophique — cette argumentation est érigée en modèle de l'argumentation rationnelle — le rejet (5) des arguments qui ne sont pas censés valables pour l'auditoire universel. Dans son étude sur *l'Idéal de Rationalité et la règle de justice* (6), M. Perelman nous offre un *exemple* de ce

(1) Cet article doit beaucoup aux «tutorial interviews» que MM. les Professeurs A. J. Ayer et G. Ryle ont bien voulu nous accorder. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude. La responsabilité d'éventuelles interprétations déformantes de la philosophie analytique nous incombe entièrement.

(2) John WISDOM, *Other Minds*, p. 86.

(3) Fr. DUYCKAERTS, *Analyse logique et analyse psychologique de l'argumentation* (à propos du rapport de M. Perelman). Ex. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, vol. 4, p. 94.

(4) *Ibid.*, p. 95.

(5) Ce rejet de certains arguments dans la discussion philosophique n'entraîne pas leur rejet dans d'autres discussions. Le chapitre du *Traité* relatif à l'éducation et à la propagande réhabilite les arguments valables pour les auditoires particuliers.

(6) CH. PERELMAN, *L'Idéal de Rationalité et la Règle de justice*, Bulletin de la Société française de Philosophie, 55^{ème} année, n° 1, Janvier-Mars 1961.

qu'il entend par «argument rationnel». Ce critère et cet exemple soulèvent des difficultés qui ne sont qu'apparentes et qu'un examen attentif de la théorie de l'argumentation permet de résoudre. Leur solution fera apparaître des liens profonds entre la philosophie qui prolonge la théorie de l'Argumentation et la philosophie analytique anglo-saxonne contemporaine, prise dans son acception la plus large.

La *formulation* de la plus grave de ces apparentes difficultés est assez complexe et nous engage déjà quelque peu dans la discussion. Elle concerne le fait de proposer comme critère de l'argumentation idéalement rationnelle, le recours exclusif à des arguments censés valables pour l'auditoire universel. On peut se demander, en effet, si ce critère ne prête pas le flanc au reproche de *psychologisme* ou de *sociologisme*, s'il ne sanctionne pas le passage illégitime du *fait* au *droit*, dans la mesure où il érige en norme de l'argumentation idéale, ce que l'auditoire universel *admettrait en fait*, et non ce que cet auditoire *devrait admettre*. La première riposte à laquelle on pense, invoque le fait que l'auditoire dont l'avis sert de norme, est *l'auditoire universel de droit* et non *l'auditoire réalisant l'unanimité de fait*. Pour cette raison l'auditoire dont il s'agit est considéré comme un *auditoire modèle*, un *auditoire idéal*. Cette réponse, à *ce stade-ci*, est insuffisante, car l'auditoire idéal suscite les mêmes difficultés que l'observateur normal utilisé comme critère d'objectivité. Pour éviter tout malentendu, notons ici qu'on invoque aussi l'auditoire universel *de droit* dans d'autres circonstances, à savoir lorsque l'on veut échapper à l'objection de ceux qui affirment que *l'accord universel* ne se produit jamais *en pratique*, et que dès lors le critère de *l'unanimité de fait* est inutilisable parce que *vide* et *inopérant*. On répond à cela en disant qu'il suffit de réunir l'accord de l'auditoire formé par les philosophes, lequel constitue l'auditoire universel de droit. Ce n'est pas cette utilisation du concept d'auditoire universel que nous critiquons ici, mais une autre: celle qui recourt à l'auditoire universel de droit pour échapper à l'hypothèque d'*illégitimité* et non pas à celle de *vacuité* qui semble grever l'unanimité de fait.

Montrons maintenant que le recours à la notion d'auditoire universel de droit comme antidote au sociologisme échoue parce qu'il soulève les mêmes difficultés que l'utilisation de la notion d'observateur normal comme critère d'objectivité.

Est-ce le fait d'être perçu par l'observateur normal qui est le critère de l'objectivité? N'a-t-il pas fallu, *au préalable*, définir l'observateur normal (le terme est pris ici dans son sens prestigieux et non pas dans son sens statistique) comme étant celui qui perçoit les cho-

ses objectivement, c'est-à-dire telles qu'elles sont ? (⁷). La raison qui nous induit à penser que l'*observation normale est logiquement antérieure* à l'*observateur normal*, c'est que dans l'interaction acte-personne, la priorité semble revenir à l'acte. S'il est vrai, comme l'ont montré les auteurs du *Traité* et de *Rhétorique et Philosophie*, que dans l'interaction acte-personne, la personne peut réagir et même rétroagir sur les actes, il n'en demeure pas moins que cette construction théorique qu'est la personne, a dû *préalablement* être élaborée à partir des actes. Sinon sa structure générale, au moins son profil particulier est *dérivé* par rapport aux actes. D'une manière analogue, toute autre considération mise à part, il semblerait donc plus *logique* de définir l'auditoire universel *idéal* par l'excellence des arguments qui peuvent seuls l'influencer, que de faire l'inverse et d'ériger l'auditoire en critère de l'argument. On notera d'ailleurs que la position philosophique qui fait d'une qualité de l'auditoire, l'universalité, le *seul* critère de la validité des arguments, n'est pas vraiment celle de M. Perelman qui estime, au contraire, qu'il est difficile de dire a priori — ce sont ses propres termes — ce qui dans le rapport argument-auditoire a une *priorité indiscutable*. Néanmoins il ajoute qu'il aurait tendance à dire que les arguments qui rappellent les jugements de valeur, les évaluations, dérivent de la qualité de l'auditoire, les autres pouvant plus facilement en être détachés. Il y aurait donc une catégorie de discours pour lesquels l'auditoire serait critère de l'argument plutôt que l'inverse.

Quoi qu'il en soit, le recours à la notion d'auditoire universel *de droit* dans les circonstances et le contexte décrits plus hauts, nous entraînant dans un *cercle*, force nous est de reconnaître l'insuffisance de la première réponse au reproche de psychologisme adressé au critère qui détermine la valeur d'un argument en fonction de l'universalité de l'auditoire qui y serait sensible.

Y a-t-il une autre réponse possible ? Nous le croyons et nous consacrerons une bonne partie de la présente étude à soutenir cette thèse. Parallèlement à cette entreprise, nous en conduirons une seconde qui doit contribuer à la bonne marche de la première et qui se justifie d'ailleurs indépendamment par son intérêt propre. Nous y avons fait allusion déjà : elle explique le titre de cet essai. Plusieurs représentants de l'École analytique anglo-saxonne ont emprunté des voies connexes à celles du professeur Perelman. Louis O. Mink a dit de certains d'entre eux qu'«ils se mouvaient dans une direction qui aboutissait à regarder l'argumentation juridique comme exemplifiant

(⁷) A. J. AYER, *The Problem of Knowledge*, p. 143, édit. MacMillan.

la manière normale de penser»⁽⁸⁾. On sait d'autre part que le professeur Perelman a maintes fois préconisé le recours au modèle juridique pour la caractérisation de la pensée philosophique, et de la pensée «raisonnable» en général. Aussi nous a-t-il paru fécond d'esquisser une comparaison entre certains aspects de la philosophie analytique et de la pensée rhétorique. Rapprocher des doctrines apparentées, c'est en effet adopter une bonne «échelle» d'observation, une échelle qui met en évidence des *différences* qui non seulement auraient été négligées indûment sans elle, mais surtout des différences qui *font problème* parce qu'elles émanent de penseurs partis de prémisses semblables. Dans cette perspective nous examinerons les idées du professeur Perelman et de Mme Olbrechts d'une part, et de certains analystes d'autre part, concernant la nature des jugements de valeur et des jugements de vérité. Nous étudierons ensuite brièvement quelques techniques argumentatives des uns et des autres. Chaque fois, nous montrerons que ces auteurs échappent à l'objection du psychologisme.

Sur la question de la nature des jugements de valeur et des jugements de vérité si souvent agitée dans le monde anglo-saxon d'aujourd'hui, M. Perelman s'est prononcé nettement dans la conclusion du *Traité*. «La distinction si fréquente dans la philosophie du XX^e siècle entre les jugements de réalité et les jugements de valeur, écrit-il, n'a pas donné les résultats que l'on espérait, et ceci pour deux raisons: l'échec dans l'élaboration d'une logique des jugements de valeur et la difficulté de définir d'une façon satisfaisante jugements de valeur et jugements de réalité»⁽⁹⁾. Attachons-nous à préciser la seconde de ces raisons. Pourquoi ne parvient-on pas, selon le *Traité*, à distinguer de façon satisfaisante les jugements de valeur des jugements de vérité? Parce que les termes du langage naturel sont équivoques. L'expression «tu ne tueras point» peut exprimer une prédiction ou une défense suivant le contexte⁽¹⁰⁾. Certes, cette ambiguïté est éliminable dans les cas particuliers, mais il faudrait qu'elle le fût par une *méthode générale*, pour que la distinction *générale* entre jugements de valeur et jugements de vérité puisse recevoir une formulation satisfaisante. Or cette exigence ne pourrait être satisfaite que si le langage n'était pas «contaminé» par l'histoire, par l'action

(8) L. O. MINK, *Modes of Comprehension and the Unity of Knowledge*, Ex. Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia, vol. 5, p. 411.

(9) Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS TYTECA, *Traité de l'Argumentation*, tome second, p. 680.

(10) CH. PERELMAN, *Logique, Langage et Communication*, Atti del XII Congresso di Filosofia, vol. 4, p. 133.

humaine. Il faudrait pour cela qu'il fût un reflet du réel comme le croient les réalistes ou une création arbitraire d'un individu comme le croient les nominalistes. Mais cette condition n'est pas satisfaite car le langage (non seulement les mots mais aussi les concepts et les classifications) a une histoire et une dimension sociale, il est un «instrument de communication et d'action sur autrui» (11).

Pourquoi a-t-on tant tardé à dissocier les différentes fonctions du langage, les différents «jeux linguistiques»? Nous croyons, pour notre part, qu'il faut en chercher la raison dans le fait que même là où le langage exerce par excellence son rôle d'instrument d'action, à savoir dans les expressions performatives comme «je promets de faire ceci» (12), il demeure une séquence de signes qui ne produisent leurs effets que si leurs usagers en *connaissent le sens*. On a confondu le fait que tout sens doit être *connu* pour jouer un rôle, avec la thèse très différente et fautive affirmant que tout sens est *cognitif*.

Le professeur Stevenson contribua à démasquer cette équivoque en discernant un sens émotif et un sens descriptif dans les termes moraux. Les jugements moraux offriraient un bon exemple de cas où, pour reprendre l'expression du Traité, le langage sert d'instrument d'action. En effet, «leur principal emploi, écrit Stevenson, n'est pas d'indiquer des faits mais d'exercer une influence» (13). Jusqu'ici les positions de MM. Perelman et Stevenson se rejoignent, mais elles divergent de manière surprenante au moment où le problème de la *nature de la valeur* est posé. Dans *Ethics and Language* (14), les désaccords moraux sont analysés en désaccords relatifs à des croyances à propos du réel et en désaccords relatifs à des attitudes vis-à-vis du réel. Or cette dualité est expressément contestée dans le Traité: «Ne peut-on pas se contenter de dire que les vérités expriment le réel tandis que les valeurs concernent une *attitude* envers le réel? Mais si l'*attitude* envers le réel était universelle, on ne la distinguerait pas des vérités» (15). A ce texte qui rapproche la valeur de la vérité, fait pendant une déclaration de M. Perelman qui rapproche, en sens inverse, la vérité de la valeur et qui affirme que, par opposition à la réalité

(11) CH. PERELMAN et L. OLBRECHTS TYTECA, *op.cit.*, p. 680.

(12) J. L. AUSTIN, *Performatif-Constatif*, Ex. Cahiers de Royaumont, La Philosophie analytique, n° IV, p. 382.

(13) C. L. STEVENSON, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, Mind, 1937, reproduit dans *Logical Positivism* (édité par A. J. Ayer, p. 269).

(14) Voir aussi C. L. STEVENSON, *The Nature of Ethical Disagreement*, ex. Readings in Philosophical Analysis, selected and edited by Herbert Feigl and Wilfrid Sellars, 1949.

(15) CH. PERELMAN et L. O. OLBRECHTS TYTECA, *op.cit.*, p. 101.

qui peut exister sans nous, «il n'y a de vérité qu'*admise*»⁽¹⁶⁾. Ces deux expressions complémentaires d'une idée-clef de la philosophie de M. Perelman exigent une exégèse approfondie.

Par suite de sa concision, la phrase «si l'attitude envers le réel était universelle, on ne la distinguerait pas des vérités» peut être comprise de plusieurs manières. Une première interprétation consiste à dire qu'une attitude qui réunirait l'accord universel *ressemblerait* à une vérité. Dans cette acception, la thèse est *vraie* mais *triviale*. Il est clair qu'une attitude universellement adoptée *ressemblerait* à une vérité connue en ce sens que toutes deux réalisent l'*unanimité*. Mais cette interprétation n'est pas acceptable car l'énoncé original disait que l'attitude universellement adoptée *ne serait pas distinguée* de la vérité, ce qui est plus fort que de dire qu'elle lui *ressemblerait*.

Une seconde interprétation qui ne fait pas davantage justice à la pensée de M. Perelman, consiste à dire que l'attitude universellement admise serait *indiscernable* d'une vérité. Entendue dans ce sens la thèse est *informative* mais *fort discutable*. Car tout ce qui réunit l'accord universel n'est pas nécessairement vérité ou jugement de vérité. Il y a des expressions qui ne sont qu'extérieurement des énoncés, et qui sont susceptibles de réunir l'accord universel, sans être, à proprement parler, des jugements de vérité, ce sont les définitions. Elles ne constituent cependant pas un contre-exemple vraiment satisfaisant à la seconde interprétation que nous examinons maintenant, si l'on adopte en même temps que cette seconde interprétation, la conception perelmanienne de la définition. S'écartant à la fois des réalistes pour qui la définition est vraie ou fausse et des nominalistes pour qui elle est arbitraire, M. Perelman pense qu'elle est «plus ou moins fondée». Quoi qu'il en soit, nous essayerons de montrer que les définitions sont, *dans une certaine mesure*, un contre-exemple à la seconde interprétation. Les définitions auxquelles nous pensons en l'occurrence ne sont pas les définitions stipulatives prétendues arbitraires par certains néo-positivistes, car ces dernières définitions n'obtiennent pas l'accord de l'auditoire universel de la même manière que les vérités. En effet, alors qu'une vérité, même dépourvue d'intérêt, obtient l'adhésion universelle des esprits *inconditionnellement*, une définition stipulative, par exemple une *abréviation*, ne réunit que l'accord des esprits *motivés* par le *but* qu'elles permet d'atteindre (dans l'exemple cité: les gens pressés). Les définitions auxquelles nous pensons lorsque nous affirmons que tout ce qui réunit l'accord universel

(16) CH. PERELMAN, *L'Idéal de Rationalité et la règle de justice*, p. 21. C'est nous qui soulignons.

n'est pas nécessairement vérité ou jugement de vérité, ce sont les définitions qui, sans être des affirmations vraies ou fausses, possèdent néanmoins beaucoup de prérogatives en commun avec ces dernières, à savoir la propriété a) d'être catégoriquement *justifiables*, b) de se *fonder* sur un certain état de la *théorie* scientifique où elles apparaissent et indirectement sur certains *jugements de vérité* de la science considérée, et non sur des raisons d'*opportunité* comme les définitions abrégatives. De pareilles définitions sont susceptibles de réunir l'accord universel au même titre que des jugements de vérité, et cependant, il nous semble qu'elles demeurent distinctes des jugements de vérité avec lesquels on est le plus tenté de les confondre, à savoir les énoncés analytiques. Nous n'entreprendrons pas ici de différencier de manière élaborée ces deux sortes d'expressions. Nous pouvons cependant évoquer et suggérer cette distinction. Tandis que les définitions *circonscrivent un concept* ⁽¹⁷⁾, les énoncés analytiques expriment un *rapport nécessaire d'inclusion entre deux concepts*. Comme exemple d'énoncé analytique, on peut penser au cas suivant: on donne le nom A à une classe définie par une propriété C, le nom B à une classe définie par une propriété contenue dans C, on s'aperçoit alors qu'il n'y a *plus logiquement place* pour une troisième décision qui fixerait les rapports de A et de B. L'énoncé analytique affirme cette impossibilité, cette contrainte. Si l'on réserve le terme de vérité à la vérité-correspondance, on préférera ne pas parler de *vérité* à propos des énoncés analytiques, mais plutôt de *cohérence*, de *fidélité* aux conventions acceptées. Quoi qu'il en soit, il y a dans la cohérence ou la fidélité aux conventions une forme de *contrainte* qui est absente de la passation de la convention elle-même. C'est là tout ce que notre exemple veut faire ressortir. La différence entre la *définition* non arbitraire et l'*énoncé analytique* correspond assez bien, pensons-nous, à la différence qui sépare le *concept* de la *proposition*. La proposition seule est vraie ou fausse. Le concept n'est ni vrai ni faux ⁽¹⁸⁾, quoiqu'il puisse contenir des croyances ⁽¹⁹⁾, présupposer et

⁽¹⁷⁾ Sur les rapports du concept et de la proposition, on se reportera à CH. PERELMAN, *Discussion*, ex. «Nature des Problèmes en philosophie», *Logique et Sciences de la Nature*, Actualités scientifiques et industrielles 1077, 1949, p. 49.

⁽¹⁸⁾ Voir sur ce sujet H. N. CASTANEDA, «*7 + 5 = 12*» as a Synthetic Proposition in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXI, 1960-61, p. 143 et notre étude «*L'Homme et le Discours*», Actes du XIII^e Congrès international de Philosophie, Mexico 1963, à paraître.

⁽¹⁹⁾ A. C. LLOYD, *How concepts contain beliefs* in Proceedings of the Aristotelian Society, vol. LVIII, 1957-58, pp. 289-304.

résumer des vérités, représenter des « genres naturels », et, dans le cas des concepts classificatoires, tolérer la revision et la justification.

La distinction entre *concept* et *proposition* est, croyons-nous, *ir-réductible*, mais *relative à un moment de la science*, comme l'est la distinction entre énoncés synthétiques et définitions dans un langage documentaire artificiel⁽²⁰⁾. Pour saisir le contraste entre concepts et propositions, on se souviendra utilement de ce que la compréhension isolée des concepts employés dans une proposition analytique ne suffit pas à entraîner l'adhésion à cette proposition: il faut pour accéder à ce dernier stade *quelque chose de plus*: une *constatation globale d'opérations* ou une *inférence* suivant la complexité de la phrase⁽²¹⁾. L'accord universel doit se faire sur le sens des mots *avant* de se faire sur la vérité des propositions, donc l'accord universel n'est pas un critère suffisant de propositionnalité et de vérité, et l'*attitude universellement* admise ne «vire» pas mystérieusement à la vérité, comme l'aurait suggéré une interprétation précipitée de la phrase dont nous faisons l'exégèse.

Aucune des deux premières interprétations ne résistant à la critique et ne paraissant conforme aux intentions de M. Perelman, nous en proposerons une troisième qui nous paraît défendable. Dans la troisième interprétation, la phrase «si l'attitude envers le réel était universelle, on ne la distinguerait pas des vérités» signifie «ce que tous les êtres pensants *jugeraient* bon (ou mauvais) *serait* bon (ou mauvais)». En d'autres termes, ce que l'auditoire universel jugerait bon en *fait*, serait bon en *droit*. Prise dans cette acception, la thèse de M. Perelman s'avère *à la fois vraie et informative*. Elle est une *vérité de logique*⁽²²⁾, d'autre part elle est loin d'être triviale puisqu'on est enclin d'emblée à la contester, inclination qui est due au fait qu'on prend, à tort, cette vérité de logique pour un *jugement de valeur* entraînant le passage illégitime du fait au droit.

Qu'il s'agisse cependant d'une vérité de logique, on peut le démontrer de la manière suivante: l'opposition du fait et du droit, c'est un cas particulier d'opposition entre deux jugements de valeur: l'opposition entre le jugement de notre adversaire et le nôtre que nous érigeons en *norme* sous la forme d'un «*méta-jugement*» dépréciant le sien. Or, l'hypothèse où tous les êtres pensants jugeraient bonne la

⁽²⁰⁾ Cf. les recherches de M. GARDIN.

⁽²¹⁾ L. APOSTEL, W. MAYS, A. MORF et J. PIAGET, *Les liaisons analytiques et synthétiques dans les comportements du sujet*. Études d'Épistémologie génétique, vol. IV.

⁽²²⁾ Le professeur A. J. Ayer nous a suggéré le projet de chercher du côté de la logique une défense de l'affirmation selon laquelle ce que tous les êtres pensants jugeraient bon serait bon.

même chose exclut a priori toute forme de conflit et d'opposition entre les jugements des sujets évaluants, donc elle exclut aussi ce *cas particulier de conflit et d'opposition* qu'est le contraste entre le fait et le droit, le normal et le normatif. Le raisonnement est fort simple: la seconde opposition ne pouvant que *se greffer* sur la première, tout ce qui élimine celle-ci élimine *nécessairement* aussi celle-là. *Il ne peut y avoir logiquement place pour des méta-jugements opposés, là où les jugements ne sont pas opposés*, à moins que l'un des sujets ne se «détache», c'est-à-dire ne se contredise. Ce dernier cas se produirait, par exemple, si quelqu'un reniait dans la métalangue ce qu'il approuvait par un jugement formulé dans la langue.

Le raisonnement que nous venons d'articuler a une certaine analogie avec un raisonnement utilisé par le professeur Urmson, mais il en diffère cependant sur certains points qu'il convient de préciser. Discutant également le problème de la *validation* des arguments, M. Urmson soutient qu'une fois que l'on a montré qu'un argument satisfaisait les critères de l'argumentation valide aux yeux des membres du groupe auquel on appartient, il n'y a plus place pour une tâche ultérieure de validation qui se porterait cette fois sur les critères eux-mêmes. On peut expliquer mais non valider le fait que certains critères sont adoptés; «si nous pouvons, écrit M. Urmson, dégager de l'usage d'un groupe un ensemble de critères déterminant la validité d'un certain genre d'argument, alors il est superflu, il est sans objet (*pointless*) de se demander si *pour ce groupe* il existe quelque distinction entre arguments valides et non valides du genre en question, ou d'affirmer qu'il n'y a pas de distinction de cet ordre pour eux; car nous savons déjà en quoi la distinction consiste (Sont valides les arguments satisfaisant les critères admis)»⁽²³⁾.

Le raisonnement par lequel nous avons essayé de justifier l'affirmation que ce que tous les esprits pensants jugeraient bon, serait bon, se distingue de celui du professeur Urmson et il importe de souligner cette différence, car si elle passait inaperçue, une marque d'originalité doctrinale importante de la théorie de l'argumentation le ferait également. Selon Urmson, on peut valider un argument, mais on ne peut valider le critère de validité de cet argument car le *groupe* qui admet le critère est *défini* précisément par le fait qu'il accepte ce critère. Il n'est donc pas possible de se demander si, *pour ce groupe*, le critère est valable. Ce raisonnement est convaincant, mais il n'*éprouve* pas, pensons-nous, toute possibilité de fondement ultérieur

⁽²³⁾ J. O. URMSON, *Some questions concerning validity*, Revue internationale de Philosophie, 1953, reproduit dans *Essays in conceptual Analysis*, selected and edited by Antony Flew, p. 129.

ni dès lors toute nécessité d'invoquer d'autres raisons. En effet, tant que le groupe social auquel Urmson fait allusion, demeure un groupe *particulier*, il reste possible de sortir de ce groupe pour en joindre un autre dont les critères de validité argumentative sont plus exigeants. En revanche, si le groupe en question est l'*auditoire universel*, cette possibilité est exclue *a priori*. L'originalité et l'intérêt de la notion d'auditoire universel réside dans le fait qu'elle élimine cette trace de contingence sociale que nous venons d'évoquer.

On peut dégager de tout ceci deux conclusions: la première, c'est que le principe «ce que tous les êtres pensants jugeraient bon serait bon» est un *cas privilégié*. Alors qu'il est une vérité de logique, les énoncés suivants n'en sont pas: «ce que tout le monde jugerait in-existent est in-existent» et «ce que tout le monde jugerait cohérent est cohérent». Dès lors on n'a pas le droit d'accepter sans faire de restrictions le principe: «ce que tout le monde admettrait serait admissible».

Quand nous disons que «ce que tout le monde admettrait serait admissible» n'est pas universellement valable, nous n'impliquons nullement l'existence d'un critère *absolu* (objectif) d'admissibilité par rapport auquel l'accord intersubjectif des esprits serait en quelque sorte dévalué. Nous exploitons simplement la distinction entre l'universalité en extension et ce que l'on pourrait appeler l'universalité modale. Cette distinction peut s'illustrer dans le couple d'énoncés suivants: «ce que tous les hommes *réels* (du passé, du présent et de l'avenir) jugeraient cohérent est cohérent» et «ce que tous les hommes *possibles*, c'est-à-dire logiquement concevables, jugeraient cohérent est cohérent». On voit aisément que la seconde proposition est plus acceptable que la première. Cet «excédent de crédibilité» ne repose pas sur le contraste du relatif et de l'absolu, du subjectif et de l'objectif, mais sur la distinction entre le factuel et le logique. Il est remarquable que ce contraste n'existe pas lorsque l'on substitue «bon» à «cohérent» dans les deux propositions citées. Cela s'explique peut-être par le fait que les jugements de valeur comportent nécessairement un élément *performatif* et qu'un homme simplement possible ne peut se voir attribuer une performance, qui, par définition, est toujours réelle.

La seconde conclusion, c'est que le principe «ce que tous les esprits pensants jugeraient bon serait bon» échappe entièrement au reproche de *psychologisme* ou de *sociologisme*, puisqu'il n'est pas un jugement de valeur érigeant en norme, l'unanimité de fait, mais bien plutôt un énoncé analytique exploitant les propriétés *formelles* du concept d'unanimité et du concept de jugement de valeur. On notera

également qu'il n'a pas été fait usage du concept hybride d'auditoire universel «idéal» ou «de droit» que nous avons abandonné parce qu'il entraînait dans un cercle celui qui y recourait pour se disculper de la charge de psychologisme.

On pourrait faire de notre argument une mauvaise interprétation, aussi importe-t-il que nous la prévenions par quelques éclaircissements. Pour que soit *opérante* la réduction à l'indiscernable qui constitue la cheville ouvrière de cet argument, il semble, à première vue, qu'il soit nécessaire que le jugement de valeur au *second degré*, celui qui qualifie de «normatif» ou de «légitime» un jugement de valeur au premier degré admis par l'auditoire universel, appartienne à la classe des expressions *non descriptives*, à l'instar des jugements de valeur du premier degré, considérés par l'École analytique comme des décisions, des recommandations, des performances (théories émotivistes) incapables d'être vraies ou fausses. Car, dira-t-on, si une *attribution de légitimité* n'est pas un jugement de valeur, si elle est, au contraire, un jugement de vérité, si elle n'est pas une évaluation mais plutôt une description vraie ou fausse d'un rapport de conformité entre un jugement concret et une norme connue par intuition, alors *l'accord entre les esprits* ne suffit plus à garantir cette attribution de légitimité, ce jugement de valeur au second degré. Car la vérité a d'autres exigences que la décision ou que l'action: elle requiert sous quelque forme que ce soit une «cohérence externe avec la réalité» qui est autre chose que l'accord des esprits. Il y a donc dans cette hypothèse intervention d'un critère extrinsèque. Ce critère est *distinct* du critère de l'unanimité. Il semble donc à première vue qu'on puisse craindre que dans certains cas ces deux critères distincts ne soient opposés, ne soient en conflit, et que la norme ne disqualifie l'accord.

Nous sommes donc enfermés dans un dilemme: ou bien nous n'avons pas réussi à démontrer que la thèse de M. Perelman échappe au reproche de *sociologisme*, ou bien nous avons réussi à le faire, mais au prix d'une altération profonde du sens de sa doctrine: en faisant de lui un émotiviste. Ces deux voies également inacceptables peuvent, pensons-nous, être évitées. Pour trouver une issue, nous devons, au préalable, examiner minutieusement une affirmation de M. Perelman à laquelle nous avons déjà fait allusion.

Cette affirmation, complémentaire de celle dont nous avons fait l'exégèse est la suivante: «il n'y a de vérité qu'admise»⁽²⁴⁾. Par cette

⁽²⁴⁾ CH. PERELMAN, *L'Idéal de Rationalité et la règle de justice*. Rappelons que M. Perelman n'accrédite nullement pour autant la thèse idéaliste, fon-

phrase, M. Perelman fait de *l'attitude d'admission* une condition *nécessaire* (mais non suffisante) de la vérité. Il énonce ailleurs une autre *condition nécessaire* de la vérité quand il nous dit que la vérité est ce qui est admis par quelques-uns et susceptible de l'être par tous. Au point de vue de la théorie de l'argumentation, cette condition nécessaire est aussi une *condition suffisante*: «Il nous faut insister sur ce que, dans l'argumentation, la notion de «fait» est caractérisée *uniquement* par l'idée que l'on a d'un certain genre d'accords au sujet de certaines données, celles qui se réfèrent à une réalité objective et qui désigneraient en dernière analyse, pour citer H. Poincaré, «ce qui est commun à plusieurs êtres pensants et pourrait être commun à tous» (25).

Dans la perspective particulière de la théorie de l'argumentation, c'est-à-dire dans une perspective centrée sur l'effort en vue de gagner l'adhésion des esprits, la conception pragmatiste de la vérité est acceptable, mais en philosophie générale, elle ne l'est pas. M. Perelman n'a d'ailleurs jamais prétendu qu'elle l'était. Il est facile de montrer l'insuffisance de la théorie pragmatiste de la vérité et d'expliquer l'espèce de fascination qu'elle a exercé sur certains esprits.

Selon la théorie pragmatiste, l'accord, l'adhésion permettent à eux seuls de *définir* la vérité. L'admission d'une proposition par quelques-uns et son admissibilité par tous est une *condition nécessaire et suffisante* de son appartenance à la classe des vérités (c'est-à-dire des jugements de vérité vrais). L'argument invoqué le plus souvent, c'est *l'impossibilité* logique de trouver un *contre-exemple*. On se dit à peu près ceci: ce que tous les esprits pensants jugeraient vrai est vrai, car il est logiquement inconcevable qu'une proposition que *tous* les esprits pensants jugent vraie puisse être fausse. En effet, aux yeux de qui cette proposition pourrait-elle être fausse? Qui pourrait la concevoir telle? Un esprit pensant? c'est exclu par hypothèse. Serait-elle fausse en soi? (26). C'est impossible également, à moins d'abandonner l'affirmation qu'il n'y a de vérité qu'*admise*. Or cette affirmation, nous tenons à la conserver. Mais l'argument invoqué ne prouve pas ce qu'il prétend prouver. D'une *manière générale*, tout ce que démontre

dée sur une confusion entre mention et emploi, selon laquelle il n'y a de réalité que connue.

(25) CH. PERELMAN et L. OLBRECHTS TYTECA, *op.cit.*, p. 89. C'est nous qui soulignons.

(26) Il n'y a de vérité que dans un langage. Une reduplication totale non symbolique du réel ne serait pas un exemple de ce qui compterait comme étant la «vérité en soi», mais comme la réalité dont tous les éléments seraient en double.

l'impossibilité d'offrir un contre-exemple à «A est B»⁽²⁷⁾, c'est que B est une condition *nécessaire* de A. Elle ne prouve nullement que B soit une condition *suffisante* de A. Dans le cas qui nous occupe, l'argument montre que l'admission par quelques-uns et l'admissibilité par tous sont des conditions nécessaires de la vérité. Il ne montre absolument pas que ce soient aussi des conditions suffisantes.

D'autres arguments montrent d'ailleurs qu'elles sont insuffisantes. L'un de ces arguments a été utilisé plus haut: l'admission ainsi que l'admissibilité universelles est insuffisante à définir la vérité parce qu'elle n'est pas une propriété limitée à la vérité, elle appartient *aussi* à certaines définitions et au sens de certaines expressions. D'autre part les logiciens ont montré la nécessité de distinguer le langage du métalangage sous peine de tomber dans des paradoxes. Ce point établi, on peut avancer, pensons-nous, l'argument suivant: la possibilité de former des énoncés vrais contenant le mot «vrai» est subordonnée à deux *accords*. l'un concerne les mots «neige, blancheur, être, etc...» l'autre concerne les mots «vrai, faux». Mais cet accord une fois réuni, ce *n'est pas un troisième accord* qui décide si la phrase «la neige est blanche» est vraie, car il *n'y a plus logiquement place* pour passer encore une convention sans remettre en question, sans *compromettre* les deux premières. De là l'intervention d'un élément autre que l'accord (à savoir la *cohérence* entre les deux premiers). A cela s'ajoutent d'ailleurs encore d'autres éléments, mis en lumière par M. Perelman: «la vérité n'est pas coïncidence parfaite avec son objet... elle est approximation et généralisation, qui seules rendent possible sa communication»⁽²⁸⁾.

Enfin, on peut trouver dans une réflexion sur la genèse du langage, à la fois une preuve que l'accord est insuffisant pour définir la vérité, et une explication de la croyance pragmatiste en sa suffisance. Pour l'enfant qui commence à apprendre à parler, *signification et vérité* des énoncés sont indissociables, en ce sens que toute erreur sur les faits l'induirait à faire une mauvaise attribution de sens aux

(27) Dans sa réfutation de l'idéalisme, Moore n'essaie pas de faire l'impossible, c'est-à-dire de fournir un contre-exemple à «esse est percipi»: un être non perçu, mais plutôt de faire apparaître au sein du perçu, le surplus que l'être perçu possède par rapport à la perception. La distinction entre la mention et l'emploi trouve sans doute là son origine. Il est remarquable que M. Lefebvre et M. Sartre soient arrivés à des conclusions semblables par un argument analogue.

(28) CH. PERELMAN, *Opinion et Vérité*, in *Études philosophiques*, 1959, pp. 131-138.

mots ⁽²⁹⁾. L'enfant ou l'ethnologue apprennent *simultanément* le *sens* des phrases et les *faits* qu'elles annoncent ou se trompent sur l'un et sur l'autre. A un stade ultérieur, une diffraction s'opère entre la signification des propositions et leur vérité. Quand une personne nous annonce un événement et que celui-ci ne se produit pas, nous ne «*corrigeons*» pas le *sens* que nous donnions à ses paroles, nous disons plutôt quelle *s'est trompée* ou quelle nous a *trompé*. Ce que ce fait indique, c'est, croyons-nous, que le jeu social de la véracité ou du mensonge, ou de la *vérité* et de l'erreur, est *logiquement postérieur* à la pratique de l'activité «signalétique» et au jeu du *sens*, et qu'il s'y *superpose* selon un ordre irréversible, comme celui des catégories chez N. Hartmann. L'expression citée par le professeur H.H. Price: *no meaning anywhere without truth somewhere* ⁽³⁰⁾ pourrait être avantageusement assortie de sa converse: *no truth anywhere without meaning somewhere*, formule qui dégage assez bien un des sens de l'expression perelmanienne: «il n'y a de vérité qu'admise». Cette proposition affirmant entre autres choses que l'accord sur la vérité présuppose l'accord sur le sens des termes. C'est encore ce contraste entre sens et vérité, pensons-nous, que le professeur Barzin ⁽³¹⁾ entend faire ressortir quand il nous dit qu'il est nominaliste pour le sens des termes et réaliste en ce qui concerne la vérité des propositions.

Si l'on nous accorde que nous avons établi que l'admission par quelques-uns et l'admissibilité par tous sont peut-être des conditions *nécessaires*, mais sûrement pas des conditions *suffisantes* de la vérité, nous sommes à pied d'œuvre pour montrer comment la philosophie de M. Perelman échappe au dilemme du psychologisme et de l'émotivisme.

Montrons d'abord qu'elle n'est pas une variante de l'émotivisme. On sait que l'émotivisme (le décisionnisme, l'«attitudinalisme» l'imperativisme) a une triple origine: le souci de tenir compte de trois thèses négatives: l'impossibilité de déduire le devoir-être de l'être, affirmée par Hume, l'impossibilité de vérifier les jugements de valeurs par l'expérience, alléguée par les empiristes logiques, et l'impossibilité de définir les prédicats moraux à l'aide de prédicats «neutres», soutenue par G. E. Moore. Pour éviter de s'engager dans ces voies qu'ils jugeaient impraticables, les émotivistes ont offert une analyse des jugements de valeur, dictée par le souci d'éviter le passage du *fait* au *droit*, et qui certes atteint son but, mais qui, d'autre part,

⁽²⁹⁾ Voir notre étude sur la *Théorie de l'Interprétation chez Kecskemeti* in *Logique et Analyse*, 1961, n° 15-16, p. 176.

⁽³⁰⁾ H. H. PRICE, *Thinking and Experience*, p. 209.

⁽³¹⁾ In *Logique et Analyse*, 1963, n° 20-21, p. 249.

tranche assez arbitrairement le problème de la *nature* des jugements de valeur et ouvre la voie à une certaine forme d'irrationalisme. Cette analyse est bien connue. Elle considère les jugements de valeur (ultimes) comme n'étant ni *vrais* ni *faux*, comme n'étant pas pourvus de sens *descriptif*.

L'originalité de la position philosophique de M. Perelman en cette matière peut, à présent, être précisée et, du même coup, peut être exposée la raison pour laquelle sa doctrine s'écarte de celle du professeur Stevenson, ce qui nous avait paru au début surprenant et digne d'une explication.

Puisque l'adhésion universelle est une propriété *nécessaire* de la vérité, il n'est plus possible de caractériser les jugements de valeur en termes d'adhésion et d'attitude. Il n'est plus possible de distinguer, comme il était devenu courant de le faire, les *jugements de valeur* des *jugements de vérité* en rapportant les uns à l'*attitude* et les autres à la *croissance*. Cette manœuvre est désormais impossible car la dichotomie attitude-croissance ne fait pas une coupe transversale, mais une coupe longitudinale dans la série des jugements. L'opposition que faisait le professeur Nowell-Smith dans son *Ethics* entre les *janus-words* et les autres prédicats est relativisée pour le même motif. «Les classes sont caractérisées non seulement par des caractères communs à leurs membres, mais encore, et parfois *surtout*, par l'attitude adoptée à leur égard, la manière de les juger et de les traiter⁽³²⁾». Ainsi, pour les auteurs du *Traité*, tous les prédicats sont des *janus-words* mais à des *degrés* divers.

Tout ceci ne prouve évidemment pas que les jugements de valeur soient vrais ou faux, mais seulement que cela *n'est pas exclu a priori*. Or c'est là une acquisition importante, car la thèse émotiviste cesse de s'imposer, et si la conception émotiviste des jugements de valeur au premier degré cesse de s'imposer, celle des jugements de valeur au second degré le fait également, et il n'est plus a priori impossible que les énoncés normatifs du second degré dont nous avons parlé plus haut, soient des jugements de vérité. La différence entre l'argument de M. Urmsom et le nôtre en ce qui concerne l'auditoire universel peut se déduire facilement de ces considérations. Nous ne sommes pas lié comme il semble l'être, à une certaine conception émotiviste du critère de validité. Certes les émotivistes défendront leur point de vue, en invoquant ici le fait que, pour la vérité, l'adhésion n'est pas une condition suffisante. Certains auteurs (le professeur Nowell-Smith)

⁽³²⁾ CH. PERELMAN et C. OLBRECHTS-TYTECA, *op.cit.*, p.170. C'est nous qui soulignons.

diront pour accuser le contraste entre jugements de valeur et jugements de vérité, que dans le cas des derniers, mais non des premiers, il y a place pour une discrimination entre l'apparent et le réel, l'hypothèse et le contrôle, la prédication et la constatation. Deux tentatives de réponse à cette objection sont possibles: cette discrimination n'existe pas pour toutes les espèces de jugements de vérité, par exemple, pour les affirmations de ressemblance entre des données sensibles immédiates. D'autre part le modèle de la prédiction qui se réalise n'est peut-être pas un bon paradigme du jugement de vérité vrai, car une prédiction est plus une performance qu'une description.

L'émotivisme ayant été écarté, il nous reste à examiner comment la conception de la valeur défendue par le professeur Perelman échappe au psychologisme et au sociologisme. Supposons que les jugements de valeur soient des énoncés vrais ou faux, ce qui n'est pas exclu par la doctrine. Ne se pourrait-il pas que le jugement de l'auditoire universel entre en conflit avec la vérité? L'existence de deux critères: celui de l'*accord des esprits* et celui de la *conformité au réel*, semble à première vue, comme nous l'avons déjà dit, autoriser ce conflit *au moins à titre de possibilité*. C'est ici qu'il faut faire intervenir l'affirmation qu'il n'y a de vérité qu'admise. En vertu de cette proposition, le conflit que nous évoquions *ne peut pas logiquement* se produire, puisque la condition qui devrait être satisfaite pour qu'un contre-exemple fût trouvé à l'affirmation que ce que tous les esprits pensants jugeraient bon est bon, serait aussi une condition qui exclurait l'universalité de l'accord et du même coup la possibilité d'un conflit (et la possibilité pour le contre-exemple d'être un contre-exemple). La *critique sociologiste* devient *contradictoire* une fois admises les deux propositions suivantes: «l'auditoire universel contient nécessairement tous les individus», et «il n'y a de vérité qu'admise».

*
**

Pour compléter la comparaison de la philosophie analytique et de la rhétorique, nous exposerons quelques échantillons d'argumentation des Analystes.

On sait l'importance de la *règle de justice* dans la philosophie de M. Perelman. M. Griffiths fait appel à une version de cette règle et ce recours est d'autant plus intéressant que son auteur cherche à la *fonder en raison*. Considérant le cas d'un agent soucieux de satisfaire des intérêts non limités aux siens, il écrit: «à ce stade, n'ayant aucun principe transcendentalelement justifiable, la moralité n'a pas

de base pour distinguer entre les intérêts. Aussi doit-elle les prendre tous en considération. Si elle se limite aux intérêts de tel ou tel groupe, celui-ci devrait être sélectionné arbitrairement, ce qui serait *moins rationnel que de ne faire aucune sélection*, ou le groupe devra être sélectionné selon quelque principe, qui sera lui-même arbitraire ou exigera une justification ultérieure⁽³³⁾. C'est dire clairement qu'on ne peut et qu'on ne doit justifier que le *privilege* et l'*exception* (les homologues *statiques* du *changement* dans une perspective *dynamique*).

La liaison acte-personne dont le professeur Ayer⁽³⁴⁾ soulignait naguère l'originalité constitue la pierre angulaire de l'argumentation par laquelle Mrs. Foot et les *néo-rationalistes* oxoniens s'efforcent de dépasser l'émotivisme et de fonder la justice sur l'intérêt, et la morale sur la nature humaine. «La raison, écrit-elle, pour laquelle il semble à certaines gens impossible de montrer que la justice est plus profitable que l'injustice tient au fait qu'ils considèrent isolément des actes justes particuliers»⁽³⁵⁾. Or un homme est une *personne* juste ou une *personne* injuste. «Il ne pourrait pas gagner sur les deux tableaux, et tout en possédant la vertu de justice, se tenir prêt à être injuste, si quelque grand avantage devait en résulter. L'homme qui possède la vertu de justice n'est pas prêt à faire certaines choses, et s'il est trop aisément tenté, nous dirons qu'il l'était après tout⁽³⁶⁾». L'argument est le suivant: un homme est une personne juste ou injuste, la notion «totalisante» de *personne* exclut tout milieu. Or il est moins profitable d'être constamment injuste en raison de l'effort colossal de vigilance que cela exige, donc il y a intérêt à être juste.

Il serait difficile, sans sortir du cadre d'un article, de multiplier les rapprochements de cet ordre. Qu'il nous soit cependant permis de signaler les liens qui unissent les *couples antithétiques* et le «*polar case argument*»⁽³⁷⁾ souvent employé par les analystes, l'*illustration* et le «*paradigm case argument*» de Flew⁽³⁸⁾, les *présomptions* et la «con-

(33) B. P. L. GRIFFITHS, *Justifying moral principles* in Proceedings of the Aristotelian Society, 1957-1958, p. 199. (nous soulignons).

(34) A. J. AYER, *Compte rendu de «Rhétorique en Philosophie»*, in Revue internationale de philosophie, 1953, fasc. 1-2, pp. 157-159.

(35) Mrs. P. R. FOOT, *Moral Belief*, in Proceedings of the Aristotelian Society, 1958-1959, p. 104.

(36) *Ibid.*

(37) C. K. GRANT, *Polar concepts and metaphysical arguments*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1955-56, pp. 83-108.

(38) FLEW, *Essays in Conceptual Analysis*, WATKINS J. W. N., *Farewell to the paradigm-case, Argument* in Analysis, vol. 18, 1957-58, pp. 25-41, HOUL-

textual implication» de Nowell Smith⁽³⁹⁾, certains *arguments quasi logiques* et les *non-formal logical relations de Castaneda*⁽⁴⁰⁾, ainsi que les *illocutionary acts*⁽⁴¹⁾ d'Austin et enfin le rôle tant en pratique qu'en théorie que joue l'analogie⁽⁴²⁾ si lucidement employée dans la philosophie analytique.

Plus délicat à trancher est le point de savoir si les couples philosophiques dont un terme est *valorisé* et sert de critère à l'autre (apparent/réel, opinion/science, accident/essence, relatif/absolu, lettre/esprit)⁽⁴³⁾ jouent un rôle important dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine. La faveur des représentants de ce courant va aux recherches analytiques, et si l'un d'eux, M. Strawson, élabore une métaphysique, il la qualifie lui-même de *descriptive* et l'oppose à la métaphysique *réformatrice*. Or ce sont surtout les «revisionnaires» qui font un usage *manifeste* des couples notionnels hiérarchisants dont le professeur Perelman a découvert l'existence, ou des définitions persuasives que le professeur Stevenson a mises en lumière. La cause cependant n'est pas si vite entendue, car l'*analyse* aussi bien que l'*argumentation* — le professeur Johnstone⁽⁴⁴⁾ l'a montré, comme les auteurs du *Traité*⁽⁴⁵⁾ — *modifie* les notions sur lesquelles elle s'exerce et dans la controverse, fertile en rebondissements dialectiques, qui oppose M. Hare⁽⁴⁶⁾ au professeur Toulmin, les antagonistes ont finalement dû quitter le niveau «*aseptique*» de la métamoraie, pour s'interroger sur le «*vrai sens*» du concept de morale. C'est ce qui ressort de l'étude très fouillée de M. Nielsen. Quoi qu'il en soit, même si les structures argumentatives (couples philosophiques) analysées dans cette partie

GATE, L. D., *The paradigm-case argument and 'possible doubt'*, Inquiry 1962, vol. 5, pp. 318-324.

⁽³⁹⁾ P. H. NOWELL-SMITH, *Contextual Implication and Ethical Theory*, Proceedings of the Aristotelian Society Suppl. Vol. 1962, pp. 1-18.

⁽⁴⁰⁾ H. N. CASTANEDA, *Some Nonformal «logical» relations*, Philosophical Studies, 1957, n° 6, pp. 89-92.

⁽⁴¹⁾ J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, the William James Lectures delivered in Harvard University in 1955, ed. J. O. Urmson. 1962.

⁽⁴²⁾ G. RYLE, *Proofs in Philosophy* in Revue internationale de Philosophie, 1954, Fasc. 1-2, pp. 150-169.

⁽⁴³⁾ CH. PERELMAN, et L. OLBRECHTS-TYTECA, *op.cit.*, pp. 556-580.

⁽⁴⁴⁾ H. W. JOHNSTONE, J. R., *Argument and truth in Philosophy* in Philosophy and Phenomenological Research 1957-1958, pp. 228-236. «The argument for an against a philosophical statement is always part of its meaning», p. 233.

⁽⁴⁵⁾ CH. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Les notions et l'argumentation*, Ex. Archivio di Filosofia 1955, pp. 241-269.

⁽⁴⁶⁾ K. NIELSEN, *Good Reasons in Ethics. The Hare-Toulmin Controversy*, Theoria 1961, pp. 10-28. N. PIKE, *Rules of Inference in Moral Reasoning*, Mind, 1961, pp. 391-399.

du Traité, ne constituaient pas un instrument d'intelligibilité de la philosophie analytique, ce ne serait nullement une raison pour les ravalier au rang de procédés efficaces dont la validité est douteuse, et qui relèvent de la psychologie plutôt que de la logique.

Ces notions pourvues d'un sens *émotif* prépondérant qui interviennent dans les définitions persuasives, M. Perelman a découvert qu'elles jouent un rôle essentiel dans l'activité juridique ⁽⁴⁷⁾ en permettant une *division du travail*: le législateur emploie à *dessein*, des notions vagues comme l'équité, pour laisser au juge et à la tradition jurisprudentielle le soin d'en préciser le contenu. Cette pratique permet également d'obtenir *sans violence* un accord, en politique, accord qu'il eût été impossible de réunir si l'on n'avait pas divisé la tâche en étapes. Elle apparaît ainsi comme une source de rationalité dans la *praxis*.

Vouloir juger de l'extérieur des mécanismes comme ceux-là et leur imposer *artificiellement* une norme qui n'est pas faite pour eux, n'est-ce pas s'exposer aux déboires dont Cavell, après Wittgenstein a clairement dénoncé la cause: «Pour Wittgenstein, la philosophie prépare sa ruine, non en niant ce que nous savons tous être vrai, mais dans son effort pour échapper à ces formes humaines de la vie qui seules procurent la cohérence à nos expressions ⁽⁴⁸⁾».

*
**

Concluons. Nous avons entrepris de *réfuter* toute critique de *psychologisme* ou de *sociologisme* qui pourrait être adressée à la rhétorique. Nous avons essayé de mettre en évidence la *fécondité philosophique* du concept d'auditoire universel comme source de *rationalité*.

Nous avons montré ensuite comment la conception nuancée de la vérité de M. Perelman nous évitait l'*obligation* d'une prise de position *prématurée* sur le problème de la nature des jugements de valeur.

Enfin, nous avons signalé et analysé quelques techniques argumentatives chez des auteurs à tendance rationaliste de l'École analytique.

S'il nous fallait résumer la comparaison de la Rhétorique et de la Philosophie analytique, nous pourrions nous aider de la terminologie

⁽⁴⁷⁾ CH. PERELMAN, *Avoir un sens et donner un sens*, Logique et Analyse, n° 20, 1963, p. 242. Cf. aussi le Traité, p. 120.

⁽⁴⁸⁾ St. CAVELL, *The Availability of Wittgenstein's later philosophy*, in *Philosophical Review*, 1962, p. 83.

dont a fait usage le professeur Devaux ⁽⁴⁹⁾. Nous pourrions distinguer un facteur *statique* d'un facteur *dynamique*. Préoccupée d'intégrer efficacement le passé et de s'adapter à l'avenir, la Rhétorique fait une place prédominante au second facteur, tandis que l'Analyse, attentive à dégager les limitations formelles du langage s'attache surtout au premier. Mais les deux approches sont complémentaires. Au terme de «*dynamique*», il conviendrait d'ailleurs d'ajouter celui de «*dialectique*» pour caractériser la philosophie de M. Perelman. Une des conclusions qu'il a pu tirer de son étude positive et concrète des procédés argumentatifs effectivement utilisés dans la pratique, c'est, comme il le dit lui-même, que l'on ne peut que rarement et conventionnellement établir une séparation nette entre fait et droit, qualité de l'argument et qualité de l'auditoire, vérité et valeur, acte et personne, fait et théorie, ni, ajouterons-nous, entre activité et passivité.

Au dernier contraste pourrait se rattacher une étude, que nous ne ferons pas ici, sur la manière originale et féconde dont on peut «approcher» le problème de la liberté, une fois admis le point de vue dialectique de M. Perelman. Qu'on songe par exemple au rôle du *modèle* dans l'éducation et l'argumentation. Ce rôle est, pensons-nous, manifestement dialectique. Il est aussi *artificiel* de prétendre qu'on *choisit* ses modèles en fonction de préférences innées inhérentes à la «nature» que l'on possède, que de dire qu'on *est* entièrement *choisi* par eux, comme ce serait le cas si l'homme était uniquement un être de «culture». Les personnes que l'enfant érige en modèles *illustrent* ses valeurs ou *réveillent* celles-ci, qui sont déjà présentes dans les tréfonds de sa conscience, mais d'un autre côté, le modèle lui en *inculque* de nouvelles, qu'il *éveille* plutôt qu'il ne *réveille*. Se demander si le modèle présenté à l'enfant respecte sa personnalité n'a pas de sens car le modèle n'est pas uniquement un miroir où celle-ci se projette, il a un rôle actif et dynamique. Cela est vrai aussi des procédés d'argumentation, lesquels sont à la fois causes et raisons, efficaces et valides. Pas plus que dans le cas du modèle, on ne peut *sensément* séparer d'une manière *absolue* ces deux *dimensions* d'appréciation. L'opposition du fait et du droit se dissout quand on veut la rendre absolue, et cela permet de renvoyer dos à dos le «sociologue» et le «rationaliste». Il n'y a plus lieu de choisir entre ces deux directions car, *à la limite*, cette alternative n'a plus de *sens*. Il ressort de là que la conception de Hume et de Russell, et toutes celles qui en dérivent, («la raison est esclave des passions») est inadéquate.

(49) PH. DEVAUX, *Rapport de synthèse des entretiens d'Oxford de 1962*, in *Logique et Analyse*, n° 20.

La morale ne repose pas sur une ultime décision personnelle comme l'affirme les «émotivistes-décisionnistes», car la personne n'est pas logiquement isolable de manière absolue de la société avec laquelle elle interagit. Notons que cette conception *dialectique* doit être soigneusement distinguée d'une conception *éclectique*. Elle ne consiste pas dans un compromis ou dans une *synthèse*, elle affirme plutôt l'impossibilité d'une *dissociation absolue*.

Les jeux de langage, selon Wittgenstein, sont des modes de vie caractérisés par une telle «densité formelle» qu'il est impossible d'y échapper sans tomber dans le non-sens, de même qu'il est impossible aux yeux de Kant d'échapper aux formes de la sensibilité et de l'entendement, et de faire encore œuvre valable. Des analystes comme le professeur Ryle⁽⁵⁰⁾ ont défendu une conception rigide des catégories qui va dans le même sens. Depuis lors un mouvement en sens opposé s'est produit. Le professeur Passmore⁽⁵¹⁾ doute de la possibilité de distinguer nettement entre classifications et catégories. A cet assouplissement s'est jointe une perspective franchement dynamique chez certains Positivistes américains. Selon le professeur Putnam⁽⁵²⁾, il y aurait passage de l'analytique au synthétique. Toutes ces vues concordent avec la pensée rhétorique. Mais elles nous semblent laisser ouverte une question à laquelle la théorie de l'argumentation pourrait peut-être répondre et que nous formulerons en guise de conclusion.

Nous nous demandons s'il ne serait pas clarifiant de distinguer parmi les énoncés non empiriques, les énoncés *théoriques* et les énoncés *analytiques*. Alors que les premiers seraient susceptibles d'être modifiés, les seconds ne pourraient qu'être acceptés ou refusés. Certes le professeur Perelman fait place à des énoncés de cet ordre, ce sont les *wffs* des systèmes formalisés. Mais même parmi les énoncés malléables du langage naturel, malléables parce que non univoques, ne devrait-on pas distinguer deux «dimensions»⁽⁵³⁾ d'analyse qui correspon-

(50) G. RYLE, *Systematically misleading expressions*, ex. *Logic and language*, vol. 1, pp. 11-36 et *Categories* ex. *Logic and language*, vol. 2, pp. 65-81.

(51) JOHN PASSMORE, *Philosophical Reasoning*, p. 143.

(52) H. PUTNAM, *The analytic and the synthetic* ex. *Minnesota Studies in the philosophy of science*, vol. III, 1961, p. 387, «To say that (to have) an intention is to do something permanently is not the same as saying that the intention is permanent... It is perfectly rational to make stipulations to the effect that certain statements are never to be given up, and those stipulations remain stipulations to that effect, notwithstanding the fact that under certain circumstances the stipulations *themselves* might be given up».

(53) Certains arguments du professeur Apostel militent en faveur de cette thèse. Voir l'ouvrage de L. APOSTEL, W. MAYS et A. MORF et J. PIAGET, *op.cit.*

draient respectivement à leur appartenance à la première catégorie et à la seconde ?

Pour illustrer cette distinction, considérons l'opposition de la structure et du contenu et celle du moi et d'autrui. Le professeur A. J. Ayer a démontré que les énoncés sur la structure n'étaient pas privilégiés vis-à-vis des énoncés sur le contenu, par rapport aux critiques du sceptique, comme le croyaient habituellement les empiristes logiques. «Si je ne puis rien connaître à propos du contenu de son expérience (l'expérience d'autrui), alors je ne puis même pas connaître qu'il applique ses mots d'une manière formellement cohérente avec la mienne propre. Car il n'est pas exclu que ce qui résonne à mes oreilles comme une répétition du même mot, ne résonne pas ainsi pour lui, que ce qui me semble être un objet du même type que ceux auxquels le mot fut antérieurement appliqué ne lui paraisse pas tel. Le fait qu'il se conduise comme si nous nous comprenions mutuellement, qu'il réagisse de manière appropriée à mes énoncés et à mes requêtes, peut prouver que nos mondes respectifs sont en quelque sorte conduits en harmonie (*geared together*), mais il ne prouve pas que leur structure soit la même⁽⁵⁴⁾». Cet argument montre qu'il est logiquement possible que des différences individuelles dans la perception des ressemblances entre signes, puissent être *neutralisées* et ne pas produire d'effets observables. On peut cependant se demander si cette hypothèse de neutralisation, assez analogue à celle des erreurs qui s'annulent, ne devient pas *de plus en plus improbable* à mesure qu'on l'applique. *A la limite*, la différence entre structures communicables et contenus incommunicables pourrait être conservée. Cela voudrait dire qu'à la limite, la connaissance d'autrui serait possible en ce qui concerne les structures et les relations abstraites. L'affirmation que la structure n'est pas privilégiée par rapport au contenu est une vérité de logique, mais différente d'énoncés analytiques comme «A n'est pas non-A» qui, eux, ne sont pas affectés par un passage à la limite. On pourrait, croyons-nous, conclure de là à l'existence d'une stratification dans l'analytique. Donner à cette stratification une interprétation ontologique est fort tentant mais les arguments avancés par le professeur Dopp⁽⁵⁵⁾ contre la traduction en termes d'ontologie des limitations du langage, rendent précaire une tentative de ce genre. Quoi qu'il en soit la reconnaissance de ces sédimentations différentes

(54) A. J. AYER, *op.cit.*, pp. 236-237.

(55) Cf. l'intervention de M. Dopp dans la discussion de A. J. AYER, *Names and Descriptions*, Entretiens d'Oxford, in *Logique et Analyse*, n° 20, p. 207.

et de ces ordres de contrainte différents permettrait, croyons-nous, de résoudre le puzzle du professeur Wisdom qui dans une certaine acception met en péril le principe de transposition: «Si j'ai deux mains, la matière existe» n'entraîne pas «si la matière n'existe pas, je n'ai pas deux mains⁽⁵⁶⁾».

Université de Liège

Paul GOCHET

⁽⁵⁶⁾ JOHN WISDOM, *Moore's technique* ex. *The Philosophy of G. E. Moore*.
édit. Schilpp, p. 431.