

[Marco Ruhl](#)

Lecteur d'Allemand – E.N.S. Fontenay/St Cloud

## *Des fleurs monologiques et des fleurs dialogiques*

Il s'agira, dans cet article, de proposer une vision dialogique de la rhétorique. Une telle vision est indispensable quand on veut ressusciter une rhétorique par trop ensevelie sous une tradition académique qui en a fait, *grosso modo*, un art de l'embellissement du discours. L'accent sera mis sur le fait qu'une telle vision de la rhétorique peut se réclamer légitimement de la rhétorique ancienne, notamment de celle d'Aristote. Les étapes du chemin à parcourir sont les suivantes.

I. [Introduction](#)

II. [Une vision moderne de la rhétorique ancienne](#)

III. [Une vision ancienne de la rhétorique ancienne](#)

IV. [L'anthropologie d'Aristote comme base de sa théorie rhétorique](#)

V. [La place de la rhétorique dans le système d'Aristote](#)

VI. [Une conception dialogique de la rhétorique](#)

VII. [Conclusion provisoire](#)

VIII. [Un exemple du dialogisme de la situation rhétorique](#)

IX. [Fin](#)

[Traductions des citations grecques et latines](#)

[Repères bibliographiques](#)



*Des fleurs monologiques et des fleurs dialogiques*

satis id est magnum, quod potes praestare [orator], ut in iudiciis ea causa, quamcumque tu dicis, melior et probabilior esse videatur ut in contionibus et in sententiis dicendis ad persuadendum tua plurimum valet oratio, denique ut prudentibus diserte, stultis etiam vere videare dicere. ([Note A](#))

I. – – Cette caractérisation du rhéteur est tirée d'un des textes fondateurs de la rhétorique, tant ancienne que moderne. Au 44<sup>e</sup> chapitre du 1<sup>er</sup> livre de son grand dialogue sur l'orateur, Cicéron fait dire ceci à Quintus Mucius Scaevola l'Augure, ex-consul, jurisconsulte, orateur habile, et ancien professeur en droit du jeune Cicéron. Celui-ci s'adresse au porte-parole cicéronien dans ce dialogue, le censeur Lucius Licinius Crassus, qui passait, avant Cicéron lui-même, pour le plus grand orateur que Rome ait jamais eu. Ce Crassus vient de faire l'éloge de l'orateur: sans des orateurs bien éduqués et hommes de bien, l'État serait constamment en péril. Scaevola répond aussitôt que, n'en déplaise à Crassus, celui-ci surestime probablement le pouvoir et les possibilités d'influence politique qu'a l'orateur. Il conclut sa réplique sur la caractérisation nuancée que nous venons de citer et qui, sans porter ombrage à sa gloire, prépare à l'orateur la place qui lui est due.

Cependant, nous ne nous intéresserons ici ni à l'histoire de la rhétorique ni à celle des personnages principaux du *De oratore*. En revanche, nous allons accorder quelque attention à un petit détail de cet extrait qui est pourtant révélateur de l'image que la tradition occidentale s'est faite de la rhétorique ancienne. À partir de ce petit détail, nous aurons l'occasion de mettre l'accent sur une vision quelque peu biaisée de la rhétorique grecque et romaine que cette tradition semble avoir enregistrée dans cette même image depuis le XIV<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle au plus tard. Nous ne prétendons évidemment pas réécrire l'histoire de la rhétorique; encore moins nous proposons-nous de redonner à la rhétorique une dignité qu'elle aurait eue dans l'antiquité et qu'elle aurait perdue par la suite. Tout ce que nous tâcherons de faire ici est de méditer, dans l'espace de quelques pages, sur ce que fut la rhétorique pour les anciens, et sur ce qu'en ont fait les modernes. Notre propos est de mettre en avant des caractéristiques de la rhétorique ancienne qui sont pour le moins négligées dans l'image " classique " qu'en ont dessinée les modernes. Ce faisant, nous réussirons peut-être à cerner l'intérêt auquel peut prétendre la rhétorique, même après plus de deux millénaires de tradition; et nous arriverons éventuellement à faire en sorte que le lecteur s'intéresse à une rhétorique vivante au lieu de la laisser enterrée dans un respect qui s'adresse plus à sa longévité qu'à elle-même.

\* \* \* \* \*

II. – – Qu'est-ce donc que ce petit détail qui nous semble apte à faire basculer toute une tradition fort vénérable? Scaevola affirme que ce que Crassus dit pour défendre la cause de son client passe, d'habitude, pour éloquent aux yeux des gens intelligents et même pour vrai à ceux dont les capacités intellectuelles sont restreintes. Il dessine ainsi, à traits rapides, la situation habituelle de l'orateur. De cette situation, il existe une interprétation " classique " des modernes selon laquelle l'orateur, le grand héros de la parole, se trouve seul face à son auditoire, appelé à le faire changer d'avis ou à l'affermir dans une opinion qu'il soutient déjà et – qui plus est – de faire ceci à l'aide de son seul talent qui consiste à construire efficacement un discours persuasif. Pour preuve, rappelons la définition de la situation rhétorique qu'ont donnée les parents de la Nouvelle Rhétorique, Chaïm

Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca ([Note 1](#)): " [l'auditoire] est l'ensemble de ceux sur lesquels l'orateur veut influencer par son argumentation. "

Si nous nous rattachions à cette conception " classique ", nous dirions qu'un discours est inventé selon certains préceptes, disposé selon un ordre prometteur, mis en forme en respectant les *genera dicendi* et les *partes orationis*, mémorisé à l'aide d'une gamme bien établie d'astuces mnémotechniques, et proféré selon les aptitudes rhétoriques de l'orateur. Nous ne nous préoccupons guère de cet auditoire qui serait pour nous, à l'instar de nombreux manuels de rhétorique modernes, la cible des efforts discursifs du rhéteur, cible qui n'intervient pas dans l'argumentation, qui l'accepte ou ne le fait pas en fonction, essentiellement, de ses capacités à suivre le pour et le contre présentés par l'orateur, et qui, cela mis à part, n'a guère d'importance.

Si nous nous rattachions à cette opinion, nous laisserions entendre que la situation rhétorique habituelle ne serait que la mise en scène d'un monologue conçu à l'avance dans lequel l'auteur a pris en compte toutes les réactions possibles et imaginables de l'auditoire afin de pouvoir réfuter tout contre-argument avant même qu'il ne soit énoncé et afin de pouvoir dissimuler d'éventuels points faibles de son raisonnement grâce à une mise en discours pompeuse, destinée à impressionner son auditoire et à le dissuader de toute intervention, ou bien astucieuse, destinée à l'abuser en détournant son attention de ce qui pourrait, s'il le remarquait, désagréger l'architecture soigneusement élaborée du discours. Cette conception de la rhétorique met l'accent sur les procédés employés par un auteur pour donner un corps discursif à ce qu'il veut atteindre. C'est pourquoi, de nos jours, cette rhétorique est essentiellement une rhétorique littéraire qui se met en quête de procédés micro- et macrostructuraux, repérables avant tout dans des textes littéraires, précisément, qui traduisent l'intention et l'habileté artistiques qu'on présuppose chez l'auteur et qui relèvent alors de la " littéarité ", voire de la " poéticité " du texte en question. Il est caractéristique pour cette vision de la rhétorique qu'elle conçoive la naissance d'un texte de manière uniquement monologique: l'auteur se représente l'auditoire à qui il va s'adresser et il crée un discours dont il suppose qu'il lui permette d'arriver à ses fins face à cet auditoire. Pour ce faire, il a à sa disposition une gamme de procédés discursifs bien établis et prometteurs, que relèvera après coup, dans son discours, la rhétorique littéraire, qui s'est donnée, pour mener à bien sa tâche, une armature solide de termes et de conceptions techniques désignant ces procédés.

Cependant, – le lecteur l'aura remarqué, à force d'être confronté à un nombre ironiquement prodigieux de parallélismes syntaxiques, d'anaphores, d'amplifications, d'hendiadys, d'hyperbates, de déplacements, d'antithèses – nous ne nous rattachons pas à cette conception de la rhétorique. C'est pourquoi nous ne débattons, dans ces pages, ni de syllepse, ni d'hypallage, ni de synchyses ou d'amphibolies. Nous laissons à d'autres, qui maîtrisent mieux le grec tant ancien que moderne, le soin d'en déterminer les différences nuancées. Car bien que la rhétorique littéraire mette à notre disposition des outils appropriés pour déterminer ce qui fait au juste qu'on

perçoit tel texte comme beau, bien fait ou ironique, la rhétorique ancienne, bien évidemment, ne se réduisait pas à cela. Il est peu probable que Cicéron, quand on l'avait accusé d'impiété, fît une explication de texte. Et le Crassus dont il fait son porte-parole dans le *De oratore* était réputé être un excellent orateur justement parce qu'il avait le don de la réplique rapide, originale, au besoin ironique, sarcastique, acerbe.

La rhétorique ancienne n'était nullement un art de l'embellissement d'un discours en principe monologique; c'était un art de l'éloquence qui s'accusait en public, dans des lieux – le sénat, le barreau – où l'auditoire intervenait, où l'on posait des questions, demandait des précisions, essayait de contrecarrer l'argumentation de l'orateur; dans la mesure où la bienséance le permet, bien sûr, mais cette éloquence était une éloquence fondamentalement dialogique.

Nous donnerons une interprétation légèrement différente à notre citation initiale; nous montrerons ensuite que les anciens étaient bel et bien conscients de ce dialogisme, et nous finirons par un petit exemple qui montre justement que cette conception monologique de la rhétorique avorte aussitôt qu'un auditeur intervient dans le discours de l'orateur.

\* \* \* \* \*

III. – – Rappelons, pour commencer, que les Grecs appelaient la rhétorique une *techne* et que ce mot, comme *ars* en latin, veut bel et bien dire " art ", au sens moderne du terme, mais en plus " métier ". Or, celui qui sait bien exercer un métier sait un certain nombre de concepts fondamentaux et sait les mettre en pratique. L'ingénieur de renom n'est pas celui qui domine toutes les lois statiques, mais celui qui relève le défi lancé par un paysage difficile et fait en sorte que le pont qui passait pour irréalisable se trouve enfin à l'endroit requis. De même, le bon orateur n'est certainement pas celui qui sait composer un discours bien construit, mais qui se trouve en revanche complètement dérouté par des interventions de la part de l'auditoire; c'est plutôt celui qui est capable de bien délivrer un discours bien construit, en réagissant de manière habile et efficace aux questions, attaques et autres interventions du public.

La caractérisation de l'orateur que Cicéron donne par la bouche de Scaevola l'Augure est assez nette sur ce point. Ce que l'orateur peut *praestare* – ce qu'il peut faire, ce qu'il peut réussir –, c'est que grâce à sa *techne*, la cause qu'il défend **semble** – *videatur* – la meilleure et la plus probable, et que lui-même **semble** – *videare* – prononcer, aux yeux des gens instruits, un discours intelligent, aux yeux des gens peu éduqués, la vérité. Mettons l'accent là-dessus. Que des gens adhèrent à ce que dit l'orateur, cela découle de l'habileté artistique et artisanale, de la *techne*, de celui-ci. Le " oui " de l'auditoire, auquel aspire l'orateur, n'est nullement une conséquence quasi-nécessaire du discours bien fait et bien délivré par ce même orateur. *A priori*, rien n'exclut, dans le propos de Scaevola-Cicéron, qu'un auditoire soit assez stupide et/ou malveillant pour battre en brèche l'exposé tout à fait correct d'un orateur en bafouant, de façon irresponsable et têtue, tout ce que ce dernier aura avancé en faveur de sa cause. Alors, la tâche de l'orateur consiste justement à répondre à cette stupidité ou à cette malveillance en apportant des retouches à son discours qui lui permettent de tenir une argumentation qui – répétons-le – **semble** intelligente ou vraie même aux yeux de cet auditoire douteux. Il est impossible, cependant, de mener à bien cette tâche par un discours conçu à l'avance.

Cela ne peut se faire que par, d'un côté, un discours bien construit et, de l'autre, un orateur sachant réaliser une bonne *actio* ou *declamatio* en réagissant, au besoin, adéquatement à d'éventuels essais de contre-argumentation ([Note 2](#)).

À la différence de celui qui fait un raisonnement rigoureusement philosophique, celui qui se trouve au barreau ou devant l'assemblée n'est pas, en premier lieu, à la recherche de la Vérité; il a des intérêts plus pratiques: retourner une accusation qui risque de détruire son *cursus honorum* ou même de lui valoir la peine capitale; défendre un client qui peut-être se trouve devant un sort comparable; etc. La plus belle vérité ne l'y aide pas du tout s'il ne parvient pas à la faire accepter par cet auditoire précis qui assiste à son discours et qui décidera de l'affaire après ce discours. Il est évident que, pour ce faire, il ne peut pas raconter tout et n'importe quoi. Car l'auditoire n'est tout de même pas n'importe qui. Bien que des gens peu instruits puissent être présents, il se compose également, comme le rappelle Cicéron, de gens intelligents qui ne seront certainement pas dupes des embellissements discursifs arbitraires. C'est ce que craignent ceux qui assimilent la rhétorique à un art douteux de la persuasion qui ne se soucierait pas du tout de ce qui est vrai, acceptable, justifié. Qu'ils se rassurent; pour les rhétoriciens anciens, ce même auditoire auquel il faut que l'orateur adapte son discours pour parvenir à ses fins est un correctif du discours, d'où la possibilité d'éviter, dans la grande majorité des cas, qu'un orateur arrive à faire accepter des positions complètement injustifiées.

Cette idée d'un auditoire-correctif témoigne de l'aristotélisme propre au *De oratore*, qu'évoque toute introduction un peu sérieuse à l'ouvrage. Tandis que le premier tome du grand projet rhétorique – jamais réalisé – du jeune Cicéron, celui consacré à l'invention, est fortement enraciné dans la tradition romaine de la rhétorique juridique ([Note 3](#)), son grand dialogue sur l'orateur fait preuve d'une pensée mûrie par le commerce philosophique constant avec Aristote. Or pour saisir la portée de cet aristotélisme, il ne faut pas se laisser aveugler par la fameuse phrase initiale de la *Rhétorique* ([Note B](#)). Car trop de fois malheureusement, à partir de cette phrase, on a mis l'accent sur le fait qu'Aristote distingue deux façons de raisonner et qu'il qualifie le raisonnement rhétorique comme faisant appel aux *éthos*, *páthos*, et *lógos*, et le raisonnement dialectique, ou philosophique, comme ne faisant appel qu'au *lógos*. Donc, pendant qu'un rhéteur parle, la renommée de celui qui parle, les passions de ceux auxquels il parle et la raison de l'un et des autres entrent en ligne de compte; lors d'un discours scientifique, en revanche, la raison est le seul outil qui permette de trouver ce qui convainc. Ce qui a amené nombre d'interprètes à voir dans le raisonnement rhétorique une variante inférieure du raisonnement dont l'orateur doit – même à contre-cœur – se servir pour atteindre le commun des Athéniens plus ou moins incapables du raisonnement scientifique rigoureux ([Note 4](#)).

Cependant, si on ne se laisse pas aveugler par la phrase initiale de la *Rhétorique* et qu'on examine de plus près ce qu'Aristote a dit effectivement au sujet de la relation entre l'orateur et son auditoire, on s'aperçoit aisément du fait que, malgré la distinction qu'il a faite, il avait en vue autre chose qu'une hiérarchie de types de raisonnement. D'abord, il est loin de requérir que tout raisonnement dialectique procède uniquement à partir de premiers principes ou de vérités divines, tel que le laisserait entrevoir l'idée de la syllogistique rigoureuse développée dans les *Analytiques*. Pour preuve, ne rappelons que cette définition qu'il donne d'une *prótesis*, ou prémisse dialectique:

Ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἔνδοξος ἢ  
πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τοῦτοις ἢ  
πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις.

Et un peu plus loin:

ἔστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ  
φιλοσοφίαν

(*Top.* 104a8–10, 104b19–20) ([Note5](#)) ([Note C](#)). Qu'on choisisse ce qui convient: du " oui " le plus qualitatif (le plus grand expert sait que c'est vrai) au " oui " le plus quantitatif (tout le monde sait que c'est vrai). On dirait presque qu'il importe peu de savoir ce qui au juste apporte le soutien incontesté à la discussion; il importe plutôt qu'il y ait un soutien. Cette vision du raisonnement dialectique est déjà " moins analytique " et " plus anthropologique " que les *Analytiques* ne pourraient faire croire. Et en portant notre attention maintenant sur ce qu'il en est vraiment de la distinction entre deux types de raisonnement, nous trouvons qu'Aristote, loin de vouloir établir une hiérarchie, souligne le fait que les deux types ont des fonctions et des objectifs très différents et jouent, par conséquent, des rôles différents à l'intérieur de la philosophie. Pourtant, hormis cela, ils sont d'une égale importance et d'une égale dignité ([Note 6](#)).

\* \* \* \* \*

[Sommaire](#) – [La suite](#)

Marco Ruhl

*Des fleurs monologiques et des fleurs dialogiques – II*

IV. – – L'interprétation qu'Aristote propose de la situation rhétorique témoigne d'un net intérêt pour la relation entre rhéteur et auditoire lors d'un discours. Pour cerner cet intérêt, il faut, cependant, que nous liions la vision d'Aristote de ce qui se passe lorsque quelqu'un profère un discours, non pas à la théorie qu'il a de la logique (ou, comme il disait, de l'analytique) et du débat dialectique, mais plutôt à son anthropologie et sa psychologie (repérable, p.ex., dans le *De Anima* ou l'*Éthique à Nicomaque*) ([Note 7](#)). Selon Aristote, tout être animé – tout *zōon* – fait partie de la nature – la *phýsis* – et a, par conséquent, comme tout ce qui est *phýsis*, la puissance d'être mu parce qu'il est

τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς

([Note D](#)) (*Phy.* 193a29–30; v. *Met.* 1025b18–30). Or l'homme est évidemment un *zōon*; pour comprendre ce qu'est l'homme, il faut donc essayer de comprendre son principe de mouvement, à savoir ce qui fait qu'il est animé: c'est son *anima*, sa *psyché*. C'est l'âme qui donne à cet être à la fois son essence et sa cause finale (v. *De An.* 402a48, 414a14–19). Que, d'un côté, un *zōon* soit le lieu de processus naturels (qu'il se meuve ou change), et que, de l'autre, il cause du mouvement et du changement dans d'autres êtres de la *phýsis*, cela renvoie donc au fait que de telles caractéristiques sont préfigurées, " prévues ", à partir de son âme.

De tels mouvements ou changements, auxquels la *psyché* peut prédisposer un être, sont appelés par Aristote des *metabolaí*, dont la plus radicale est celle par laquelle la substance même d'un être vient à l'existence (*génénesis*) ou cesse d'exister (*phthorá*) (v. *Phy.* 190a31–190b1, 225a17–19, *Gen.Corr.* 319b15–20). Une *metabolé* moins radicale est la *kínesis*, qui a ceci de particulier que la substance de l'être concerné, tout en étant mue ou changée, perdure, si bien que la *kínesis* existe comme changement de lieu, comme altération qualitative (p.ex., quelque chose de chaud passe au froid), et comme altération quantitative (la masse d'un être croît ou diminue) (v. *Phy.* 225a34–225b3, *Gen.Corr.* 319b6–21, *Phy.* 216a16–33).

Que de telles prédispositions partent en effet de la *psyché*, cela est dû à ce qu'Aristote appelle *dýnamis*. Puisque

ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτος, κίνησις ἐστίν



(*Phy.* 201a10–11) ([Note E](#)), et que la *kínēsis* est une façon de *metabolé*, il faut, pour qu'il y ait mouvement, une telle potentialité en tant que condition *sine qua non*. La *dýnamis* est donc le fait qu'une *metabolé* était présente, avant qu'elle s'accomplisse effectivement, dans la cause finale des êtres concernés, et ce à la fois en tant que puissance pour ces êtres de l'effectuer, en tant que potentialité pour cette même *metabolé* de se produire, et en tant que capacité des êtres concernés et de la *metabolé* à actualiser cette prédisposition. En outre, tout ceci est vrai pour l'actif et le passif parce que les êtres concernés peuvent être la cause d'une *metabolé* ailleurs ou bien le lieu d'une *metabolé* en eux-mêmes (v. *Met.* 1019a15–33). Ceci a lieu ou bien de manière nécessaire et sans l'intervention consciente des êtres concernés ou bien selon un choix fait par des êtres concernés entre d'autres êtres également puissants, aptes, et capables d'être mus ou changés, des êtres cependant non également prometteurs. Dans le premier cas, la *dýnamis* est non-rationnelle, dans le deuxième, elle est rationnelle (v. *Met.* 1046b2–4, 1047b35–1048a18).

On saisit facilement ce que ce sont que des *dýnameis* non-rationnelles active et passive et qu'une *dýnamis* rationnelle active. La maladie a la *dýnamis* non-rationnelle active de faire souffrir le malade, et celui-ci a la *dýnamis* non-rationnelle passive de souffrir, l'artiste a la *dýnamis* rationnelle active de choisir entre des variantes d'agir également puissantes, aptes et capables, pour faire en sorte que le laiton, ayant la *dýnamis* non-rationnelle passive correspondante, se transforme en sphère. En revanche, il est moins aisé de concevoir une *dýnamis* rationnelle passive. Et pourtant, il est assez évident qu'Aristote adopte, comme base de la rhétorique, ce jeu de correspondances réciproques d'une *dýnamis* active et d'une *dýnamis* passive.

[...] ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὸ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις· οὐδὲ γὰρ ἰατρικῆς τὸ ὑγιᾶ ποιῆσαι, ἀλλὰ μέχρι οὗ ἐνδέχεται, μέχρι τούτου προαγαγεῖν· ἔστι γὰρ καὶ τοὺς ἀδυνάτους μεταλαβεῖν ὑγείας ὁμῶς θεραπεῦσαι καλῶς.

([Note E](#))

[E](#))

Ce qui laisse entendre qu'il faut en effet que l'orateur procède à partir d'une *dýnamis* rationnelle active capable de susciter un mouvement ou changement (d'opinion) chez l'auditoire, mais que, contrairement à ce que ferait croire l'idée d'un orateur grand héros de la parole, cette *metabolé* ne survient pas de manière quasi automatique. Il appartient à l'auditoire de décider si elle se produit; à cause de la *dýnamis* rationnelle passive qu'il a, l'orateur peut tâcher de l'inciter à cette *metabolé*, mais le mouvement ou changement (d'opinion) s'actualise seulement si une telle *metabolé* était déjà inscrite dans la *psyché* de l'auditoire.

Pour saisir la portée totale de cette conception d'une influence réciproque de *dýnameis* rationnelles, l'une active, l'autre passive, il faut se rappeler encore une



fois que jusqu'ici, nous n'avons parlé que de potentialités. Celles-ci, pour être effectives, doivent obligatoirement être " mises en actualité ". Ceci est la raison pour laquelle Aristote établit une dichotomie où la *dýnamis* occupe une place et où l'autre est prise par la mise en acte, l'*enérgeia*. Or, cette dernière – et ceci est d'une importance cruciale pour la théorie aristotélicienne de la rhétorique – existe sous deux formes. La mise en acte peut s'effectuer en vue d'un objectif, d'un but qu'on poursuit par cette *enérgeia* d'une *dýnamis*, par cette actualisation d'une potentialité virtuelle et préexistante à son actualisation: p.ex., l'artiste taille le laiton de façon à en faire une sphère pour provoquer une réaction esthétique chez d'autres. Or il se peut bien que la mise en acte ne vise pas strictement une certaine *metabolé*, mais soit sa propre fin, c'est-à-dire qu'elle serait effectuée en tant qu'entéléchie: l'homme met en acte la *dýnamis* de voir non pas en vue d'une fin spécifique qu'il veut atteindre mais en vue de cette mise en acte, de cette activité, – voir – même. La première de ces mises en acte est une *enérgeia atelés*; la seconde, une *enérgeia entelécheia* ([Note 8](#)).

Or selon Aristote, penser, réfléchir, méditer, c'est une *metabolé* comme les autres, enregistrée dans une vision téléologique de la nature et procédant à partir de la *fantasia* – l'imagination – qui, à son tour, s'appuie sur l'action des sens, elle aussi une *metabolé* (*De An.* 427b14–27, 431a17–432a6, *Rhet.* 1136a21–24, *De An.* 403a5–18). Alors, la distinction entre *enérgeia* en vue d'une fin en dehors d'elle-même et *enérgeia* en tant qu'entéléchie s'applique de même au *noûs*, à l'intellect qui fait partie de l'âme rationnelle. Pour la rhétorique, cela veut dire – précisons ce que nous avons évoqué déjà – que l'auditoire n'est pas le triste jouet de l'habileté discursive de l'orateur. Tout au contraire, si un changement d'opinion se produit chez l'auditoire, cela constitue une *enérgeia*, une mise en acte, aussi bien de la *dýnamis* active du rhéteur (effectuer une *metabolé* ailleurs) que de la *dýnamis* passive de l'auditoire (acquiescer à – " permettre ", si on veut – une *metabolé* chez soi) (cf. *Phy.* 202a14–21). Et rappelons encore une fois que toutes les deux font intervenir l'action consciente de l'âme rationnelle et sont des mises en acte qui renvoient à des *dynámeis* rationnelles.

\* \* \* \* \*

V. – – Grâce au tour de force précédent qui a consisté à retracer l'anthropologie et la psychologie d'Aristote, nous pouvons maintenant détailler quelle est la place accordée par lui à la rhétorique et pourquoi elle n'est pas inférieure, mais tout simplement autre que l'analytique ou la dialectique. Évidemment, tout ce qui pourrait faire partie du domaine de ces trois disciplines fait intervenir l'âme rationnelle. Or celle-ci peut agir à l'aide de diverses facultés qu'elle possède. Il y en a cinq au total:

τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς

(*Eth.Nic.* 1139b16–17). Et ces cinq facultés se répartissent d'une manière précise entre deux " domaines " de la vie humaine. Le *noûs* – l'intellect – est capable de systématiser des impressions, résultant de l'action des sens, afin de développer de l'expérience, c'est-à-dire afin d'être apte, lors d'une impression, à en retrouver d'autres, passées, qui sont semblables, opposées,

contiguës, etc. (cf. *An.Post.* 99b36–100b1). Grâce à cela, le médecin peut traiter tel malade chez qui il trouve des symptômes connus selon une thérapie grâce à laquelle d'autres, qui présentaient les mêmes symptômes, ont guéri. Grâce à cela aussi, le scientifique peut établir des relations qui tiennent entre des instances individuelles et des universaux à l'aide d'inductions ou de syllogismes rigoureux.

Le médecin et le scientifique se servent du *noûs* de deux manières assez différentes. Pour le dernier, il s'agit d'être capable de trouver et de formuler, selon une méthodologie rigoureuse, un corpus de connaissances scientifiques dont on peut être assuré. À partir du *noûs*, il se sert donc de l'*epistéme*, c'est-à-dire de cette faculté de l'âme rationnelle qui s'occupe de ce qui ne peut être autre que ce qu'il est parce qu'il est nécessaire et, par conséquent, éternel et sans qualification ultérieure; en l'occurrence, essentiellement, les relations entre des substances (*hypokeímena*) et leurs attributs (*kategoróumena*) (*An.Post.* 71b15–16, 88b30–32, 87b20–35 *Eth.Nic.* 1139b25 et ss.). Si maintenant le scientifique s'avère apte à s'attaquer aux choses suprêmes, à la fois les plus dignes d'admiration – parce que divines, éternelles, premières, immuables –, et les plus difficiles – parce que superbement complexes et qui échappent presque à la force de l'esprit humain, – s'il s'en avère capable en combinant les connaissances scientifiques rigoureuses (*epistéme*) et l'intellect systématisant à partir de l'expérience (*noûs*), alors il aura accédé au degré de la sagesse et du génie spéculatif (*sophía*) grâce auquel il pourra se consacrer aux premiers principes qui meuvent l'univers (*Eth.Nic.* 1141a34–1141b8, *Met.* 982a1–17).

Du côté de cette ascension *noûs–epistéme–sophía*, il s'agit visiblement de tâcher de connaître et de savoir distinguer, dans l'absolu, ce qui est vrai d'avec ce qui est faux. C'est une voie sur laquelle on s'efforce de s'approcher des premiers principes, de ce qu'il existe de plus universel et de plus éternel, pour en avoir des connaissances certaines; par conséquent, Aristote appelle ce " domaine " de l'âme rationnelle le domaine intéressé par les connaissances, " *tò epistemonikón* " (p.ex., *Eth.Nic.* 1139a12), ce qu'on peut comprendre comme " intellect théorétique ". Visiblement, les activités productrices de connaissances scientifiques, accomplies par l'intellect théorétique, n'ont pas de fin en dehors d'elles-mêmes. On s'engage à essayer de connaître pour connaître, sans rien de plus. Les activités de l'*epistemonikón* sont donc une *énéргеia entelécheia* (cf. *Met.* 982a30–982b2) ([Note 9](#)).

Or, ces mêmes connaissances n'aident pas – tout au moins, pas dans l'immédiat – le médecin à guérir des malades. Car l'intellect théorétique est concerné par des choses assez lointaines, en général, de la vie quotidienne où, dans l'écrasante majorité des cas, les activités visent une fin en dehors d'elles-mêmes et s'effectuent en vertu de choix faits entre plusieurs possibilités d'agir. Aristote appelle une activité faite à partir d'un choix une *práxis* (v., p.ex. *Eth.Nic.* 1139a31–33), d'où la possibilité d'appeler le " domaine " de l'âme rationnelle concerné par des choix à faire dans la vie courante, l'" intellect pratique ". Celui-ci est évidemment une *énéргеia atelés* (le médecin choisit tel traitement dans l'objectif de guérir le malade). Et

puisque ces choix se font, non à partir de connaissances certaines, mais en vue de choses qu'on peut effectivement faire, qui sont contingentes et pourraient être différentes, Aristote appelle ce " domaine " de l'âme rationnelle le domaine intéressé par les opinions, " *tò doxastikón* " (p.ex., *Eth.Nic.* 1140b26).

Du côté du *doxastikón*, il s'agit alors fondamentalement de décider de ce qui est bon ou mauvais, prometteur ou non, pour atteindre la fin qu'on s'est proposée (*Eth.Nic.* 1144a31 et ss.) (ce qui peut faire intervenir, mais pas nécessairement, la question du bien et du mal). Les choix de l'intellect pratique se font en fonction de cela, et ils peuvent se faire de deux manières. Il peut s'agir de choisir entre plusieurs possibilités pour produire quelque chose qui peut être séparé de ce processus. Cette faculté de l'âme rationnelle est appelée par Aristote une *téchne*, un art. C'est une

### ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική

c'est-à-dire une capacité, guidée par un principe rationnel, à l'actualisation de la *dýnamis* rationnelle active d'effectuer une *metabolé* qui se trouvait, avant l'actualisation déjà, dans la *psyché* de l'artiste et qui rencontre dans l'objet la prédisposition à l'actualisation de la *dýnamis* passive correspondante qui se trouvait, elle aussi avant son actualisation déjà, dans la *psyché* de l'objet mu ou changé (*Eth.Nic.* 1140a6–11, 1143a38–1143b4).

Mais également, il peut s'agir de choisir entre plusieurs possibilités pour aboutir à la meilleure façon de procéder pour réaliser tel désir, résoudre tel problème ou éviter tel danger qui mettrait en péril celui ou ceux qui délibère(nt). Celui qui agit ainsi fait preuve de *phrónesis*, c'est-à-dire de la capacité de mettre en acte la *dýnamis* de délibérer raisonnablement dans des situations précises, au sujet des problèmes qui se posent, et en vue de ce qui contribue à une vie d'homme de bien (*Eth.Nic.* 1140a24–1140b30). Bref, tandis que la *téchne* est un art, demandant un homme habile, la *phrónesis* est une vertu, demandant un homme de bien.

Nous en venons enfin à la rhétorique. Puisqu'elle est une *téchne*, elle est sans faille du côté de l'intellect pratique, du *doxastikón*. Et là, pas de connaissances certaines; en revanche, il faut, pour trouver le bon et éviter le mauvais, qu'on délibère pour déterminer ce qu'on peut faire soi-même afin de promouvoir des démarches prometteuses (*Eth.Nic.* 1112a33–1113a13). La rhétorique est la *téchne* privilégiée pour ce genre d'exercice.

ἔστι δὲ τὸ ἔργον αὐτῆς περί τε τοιούτων περί ὧν  
βουλευόμεθα καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν, καὶ ἐν τοῖς  
τοιούτοις ἀκροαταῖς οἳ οὐ δύνανται διὰ πολλῶν  
συνορᾶν οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν. βουλευόμεθα δὲ  
περί τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως ἔχειν.

[G](#)

[\(Note\)](#)

Que l'analytique procède donc à sa guise par des inductions et des syllogismes rigourissimes; elle est du côté de l'intellect théorétique, de l'*epistemonikón*. Elle n'est intéressée qu'accessoirement par la vie quotidienne. Elle est une *enéргеia entelécheia*; et ce qu'il faut pour délibérer, c'est une *enéргеia atelés*, telle la rhétorique. Ni l'une ni l'autre n'est donc supérieure à sa sœur; elles sont différentes parce qu'elles concernent des domaines différents et qu'elles ont des fonctions différentes; mais elles sont d'une égale dignité. Et si maintenant nous rattachons la vision d'une *rhétorikè téchne*, étant du côté du *doxastikón*, à la vision d'un changement d'opinion étant une *metabolé* qui représente aussi bien une *dýnamis* active qu'une *dýnamis* passive, nous saisissons l'idée d'une rhétorique conçue comme fondamentalement dialogique.

Car bien que ce soit toujours une seule personne qui parle, les autres ne sont certainement pas les cibles muettes de ses efforts argumentatifs. On délibère ensemble; et même quand il y en a un qui dispose de la prérogative (temporaire!) de parler, les autres ne perdent pas pour autant, le temps de son discours, leur intellect pratique qui leur permettra d'évaluer ce qu'il aura dit. La délibération – et donc la rhétorique – ne concerne pas ce qui est certain; la certitude appartient au royaume de la démonstration rigoureuse par l'*epistéme* ou par la *sophía* ([Note 10](#)). Alors, tout ce qui pourra résulter de *metabolaí* après une session de délibération n'aura pas gagné le commun accord par nécessité, mais parce que le jeu de *dýnameis* active et passive aura fonctionné.

Nous retrouvons aisément cet aristotélisme dans l'extrait du *De oratore* cicéronien qui a ouvert nos réflexions. Quand Scaevola fait remarquer que la réception du discours de Crassus diffère selon les capacités intellectuelles des auditeurs, il fait allusion justement au fait que Crassus met en acte, par son discours, une *dýnamis* active qui n'aura l'effet souhaité que si elle rencontre une *dýnamis* passive correspondante chez son auditoire. À l'orateur de tailler son discours de manière à le rendre le plus prometteur possible. Peut-être qu'il arrive effectivement à semer chez d'aucuns un enthousiasme tout à fait irrationnel qui étouffera le jugement nuancé (selon Aristote, *Eth.Nic.* 1112a19–21, une précondition à la délibération); il n'empêche, la nature de la délibération reste fondamentalement dialogique.

\* \* \* \* \*

[Sommaire](#) – [Haut de page](#) – [Page précédente](#) – [Page suivante](#)

Marco Ruhl

*Des fleurs monologiques et des fleurs dialogiques – III*

VI. – – Venons–en aux conseils pratiques que donne Aristote à partir de ce dialogisme et ... constatons qu'il nous déçoit. Dans les textes classiques aristotéliens sur la rhétorique et l'argumentation, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, les deux *Analytiques*, la *Rhétorique*, ce dialogisme, si accusé dans sa théorie anthropologique et psychologique, ne semble guère avoir laissé de traces. Tout au contraire, ces œuvres peuvent assez facilement porter les commentateurs à ne voir dans la théorie rhétorique d'Aristote qu'un assemblage plus ou moins systématique de figures de style qui en général portent des noms qui nous paraissent, à nous autres modernes, aussi doctes qu'incompréhensibles, assemblage qui – c'est le moins qu'on puisse dire – est nettement inférieur à la théorie bien élaborée de la dialectique et de l'analytique. Pour ce qui est de l'orateur et de l'auditoire, on retrouve plutôt la vision " classique " d'un héros de la parole, solitaire et contre tous, qui s'efforce de persuader un auditoire essentiellement muet qui va, à la fin du discours, l'accepter ou le rejeter en bloc.

Et pourtant, il serait erroné de croire cela. Retournons un instant à l'âme rationnelle, cette *dýnamis* à partir de laquelle se mettent en acte l'*enérgeia entelécheia* de l'intellect théorétique et l'*enérgeia atelés* de l'intellect pratique. En fait, la relation *dýnamis–enérgeia* n'est pas, au niveau de l'âme rationnelle, aussi immédiate qu'elle ne l'est dans l'âme animale et végétative. Car si elle l'était, il serait incompréhensible qu'il y ait des différences de " probabilité de mise en acte ". Si elle l'était, le nouveau–né et le militaire expert, ayant la même *dýnamis*, seraient, potentiellement, un général de renom à titre égal. Pour éviter cette absurdité, et pour inclure un concept d'apprentissage et de perfection, Aristote donne une interprétation plus précise de la capacité (*héxis*) qu'on a d'effectuer telle mise en acte et qu'on retrouve dans la *dýnamis*. D'abord, la *dýnamis* qu'est l'âme rationnelle n'est qu'une pure potentialité; mais dans la mesure où on se sert de cette faculté rationnelle, on acquiert, au fur et à mesure, des puissances, des étapes de perfection, des dispositions, selon lesquelles on est capable de faire telle chose bien ou mal. L'intellect théorétique accède peu à peu à de nouvelles perfections grâce à l'enseignement pendant que l'intellect pratique apprend et développe de nouvelles dispositions d'agir par l'habitude de faire telle chose. (Cette vision est développée tout au long de l'*Éthique à Nicomaque*; v. en particulier 1103a14–1103b6.)

Quand il naît, l'homme n'est donc pas un être rationnel accompli. Et bien entendu, les étapes de ce perfectionnement peuvent différer en fonction hommes. L'orateur désirent effectuer une *metabolé* chez un auditoire est donc contraint de choisir une mise en acte visant ce changement (d'opinion)

qui convienne à l'étape de perfectionnement rationnel de son auditoire. Il peut se représenter son auditoire avant de parler et informer ce qu'il veut dire selon cette représentation, et il se peut qu'il réussisse; mais cette anticipation peut échouer, et l'orateur est alors tenu de joindre le dialogisme de la situation rhétorique et d'essayer d'arriver à ses fins par une autre mise en acte/mise en discours, plus adaptée à l'auditoire. Et même quand il le fait, il ne peut être certain du fait que ses efforts ne soient pas vains. La *metabolé* dépend de lui (à partir de la *dýnamis* active) et de l'auditoire (à partir de la *dýnamis* passive).

Pourquoi donc existe-t-il peu de traces de ce dialogisme " théorique " dans les ouvrages de rhétorique " pratiques " d'Aristote? – Cela n'est certainement pas dû à la nature de la rhétorique, ni à des caractéristiques générales de la situation rhétorique. Cela est dû à la nature des ouvrages qu'Aristote a écrits et à des caractéristiques de la situation rhétorique à Athènes. Et Aristote en est bien conscient.

οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ἡ ἰατρικὴ τί Σοκράτει τὸ ὑγιεινὸν ἔστιν ἢ Καλλία, ἀλλὰ τί τῷ τοιοῦδε ἢ τοῖς τοιοῖσδε (τοῦτο μὲν γὰρ ἔντεχνον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον, οἷον ἄπειρον, καὶ οὐκ ἐπιστητόν), οὐδὲ ἡ ῥητορικὴ τὸ καθ' ἕκαστον ἔνδοξον θεωρήσει, οἷον Σοκράτει ἢ Ἰππία, ἀλλὰ τὸ τοιοῖσδε

([NoteH](#))

Les *toioíde*, les certains hommes dont il parle ici, sont les Athéniens illustres, ceux qu'on pouvait rencontrer à l'Aréopage, ceux qui étaient prêts à prendre la parole dans la place publique. Ce sont des gens dont la *héxis*, les dispositions, les étapes du perfectionnement en sont *grosso modo* au même point. Les *dynámeis* passives individuelles seront donc *grosso modo* les mêmes, et un orateur expert n'éprouvera guère la nécessité de réadapter pour l'auditoire son discours, bien fait et conçu à l'avance, en fonction d'éventuels obstacles à la *metabolé* venant d'une non-*enéргеia* de la *dýnamis* passive. Ce qui est vrai pour Aristote à Athènes est vrai aussi pour Cicéron à Rome. Là aussi, à cause de la structure socio-politique de la République, l'auditoire que pouvait rencontrer un orateur sur le forum était, en général, assez homogène. Il était constitué par les patriciens et plébéiens illustres qui, eux aussi, étaient enclins à accepter comme bonnes les mêmes propositions qu'avait pu leur soumettre l'orateur.

En écrivant des traités ou des manuels qui visaient un public assez précis, Aristote ou Cicéron n'étaient pas vraiment obligés de se préoccuper des cas où une personne s'opposerait à l'orateur sur la base d'une morale, d'une notion de rationalité, ou d'une idée du bien et du mal, tout à fait différentes. De tels cas n'étaient pas susceptibles de se produire. On pouvait légitimement supposer que ce que l'orateur regarde comme bon, vrai, beau, ou rationnel, se présente de même comme tel aux yeux de l'auditoire. Rappelons que, pour Aristote, la sagesse pratique – la *phrónesis* –, qui préside à la délibération, n'est pas le fait d'un orateur égoïste qui met en œuvre toutes les machinations discursives possibles et



imaginables pour en arriver à ses fins, probablement douteuses. La délibération demande un orateur homme de bien qui se soit éduqué sur le modèle des plus illustres de ses contemporains et qui, ce faisant, ait développé de plus en plus sa *héxis*, les dispositions de son intellect pratique qui l'aideront à devenir un être rationnel accompli.

Cette conception existe tout au long de l'évolution de la rhétorique ancienne. Elle trouve son expression la plus appuyée dans l'*Institution oratoire* de Quintilien. On ne se lasse pas de citer la fameuse caractérisation du début du XII<sup>e</sup> Livre de l'*Institution*, selon laquelle un bon orateur serait un " vir bonus dicendi peritus ". Mais dès le Prohemium, le grand *praeceptor* fait remarquer que l'enseignement, l'" institutio ", d'un bon orateur va de pair avec l'enseignement général; celui qui veut se faire orateur doit également se faire homme de bien, accumulant des connaissances en science, philosophie, morale, politique; et, comme l'avait vu Aristote, il n'aura pas en vue, au premier chef, son propre avantage à lui mais celui du plus grand nombre.

Ce qui est " de bien " – moralement, politiquement – et ce qui constitue un avantage pour le plus grand nombre, est défini, bien entendu, par les présupposés fondamentaux du groupe social dans lequel l'orateur vit. Il l'a appris par cet enseignement général dont Quintilien demande qu'il aille de pair avec l'enseignement rhétorique. Ceci représente une raison de plus pour l'homogénéité de la situation rhétorique ancienne, qui fait que les auteurs de traités et de manuels de rhétorique anciens n'éprouvaient guère la nécessité de prendre en compte de manière explicite le dialogisme inscrit dans cette situation. Les quelques cas où ce dialogisme se manifesterait sous forme de problème d'acceptation des arguments de l'orateur, celui-ci, s'il était habile, résoudrait facilement le problème grâce à son expérience. Aussi est-il révélateur que les premières bribes d'une rhétorique " dialogique " qui tient compte de ce dialogisme, apparaissent au moment où la situation rhétorique n'est plus associée aux hommes les plus illustres d'une société, représentant un groupe assez homogène. Elles apparaissent lorsque les théoriciens doivent prendre en considération le fait que leur auditoire a une formation assez diverse, voire aucune formation du tout. C'est le cas quand, après un certain temps de réticence, les prédicateurs chrétiens se décident à aller chercher des conseils dans les ouvrages des auteurs païens. Car ceux-là s'adressent évidemment non aux premiers hommes de l'État, mais au commun des gens, sinon aux plus misérables.

Le premier à avoir porté quelque attention à ce problème – quoiqu'il soit encore loin d'en avoir une image nette – est St-Grégoire le Grand. Dans sa *Règle pastorale* (~ 590), il aborde le sujet en passant au Prologus, et il lui consacre quelque réflexion au Caput primum de la Tertia Pars. Avant tout, il met l'accent sur le fait que le prédicateur puisse se trouver face à des gens (assez) bien éduqués, mais que dans le même auditoire, d'autres ne disposent probablement pas des mêmes capacités intellectuelles. Le prédicateur est court donc perpétuellement danger d'ennuyer les uns ou de fatiguer les autres ([Note 11](#)).

Il ressort de cela que la situation rhétorique est dialogique. Malgré la quasi-absence de ce dialogisme dans les traités et manuels " pratiques " de rhétorique, il est là dans la situation même. Qu'il n'apparaisse pas dans les écrits, ceci s'explique à

partir des spécificités des circonstances socio-politiques de ceux qui écrivaient ces manuels et traités et de ceux à qui les orateurs étaient susceptibles de s'adresser. Le dialogisme " (ré-)apparaît " dans les écrits et devient problématique dès que l'homogénéité de la situation rhétorique, assurée par ces circonstances socio-politiques, n'est plus donnée. Avant de montrer, à l'aide d'un exemple, ce dialogisme *in actu*, récapitulons brièvement ce à quoi ont abouti nos méditations.

\* \* \* \* \*

VII. – – Contrairement à ce que pourraient laisser entendre les textes " pratiques " d'Aristote au sujet de la rhétorique, il conçoit la situation rhétorique comme dialogique, ce qui ressort de ses écrits théoriques touchant l'anthropologie, la métaphysique et la psychologie. Que ce dialogisme ne joue à peu près aucun rôle dans ses écrits " pratiques ", cela est essentiellement dû au fait qu'il n'était pas susceptible de poser problème lors d'une vraie situation rhétorique. Car l'orateur pouvait s'attendre à des situations d'une telle homogénéité que ce qu'il présenterait comme rationnel et convaincant semblerait également rationnel et convaincant aux yeux (de la plupart) de ses auditeurs. Le monologisme apparent de la situation est donc le résultat de circonstances spécifiques et non de l'art même de la rhétorique. Car l'art, la *téchne*, l'habileté consiste justement à contourner les difficultés si une fois, la situation s'avère moins homogène et, par la suite, plus problématique que prévue. La *téchne* elle-même préfigure une situation fondamentalement dialogique dès qu'on ne se laisse pas abuser par une lecture hâtive des écrits " pratiques " sur la rhétorique.

Ce dialogisme s'accuse de la façon suivante: Toute activité intellectuelle a pour base des activités physiologiques. Ce qui s'applique à celles-ci s'applique, par conséquent, à elles aussi. D'où la possibilité de concevoir le changement d'opinion, auquel aspire l'orateur, comme une *kínesis*, un mouvement d'une opinion à une autre. En même temps, la *rhetorikè téchne* relève de la *prâxis*, c'est-à-dire de l'intellect pratique qui cherche à distinguer entre des activités bonnes, prometteuses, pour poursuivre une certaine fin en dehors de ces activités mêmes et des activités qui ne le sont pas. Puisque, à la différence de l'intellect théorétique dont le désir de connaître le vrai et le faux est sa propre fin, ce à quoi aspire l'intellect pratique se définit toujours en vertu de sa relation à une certaine fin, les connaissances que l'intellect pratique peut avoir visent à une intervention dans la *phýsis*. Celui qui a accepté qu'une façon de procéder proposée soit adéquate est censé la suivre; celui qui a accepté qu'une certaine conduite soit vertueuse – et donc bonne – est censé l'adopter. En même temps la *kínesis* qu'est le changement d'opinion est une *metabolé*, une altération comme d'autres, qui présuppose, pour être effective, un mouvant ayant la prédisposition de mouvoir/changer et un mu ayant celle d'être mu/changé.

Le changement d'opinion est la mise en acte, l'*enérgeia*, de ces prédispositions, des *dýnáméis*; plus précisément: l'orateur a une *dýnamis* active de " mettre en route " ce changement d'opinion, mais il s'accomplit seulement s'il y a chez l'auditeur la *dýnamis* passive correspondante. Et finalement, puisque ceci se produit du côté de l'intellect

pratique et que la mise en acte est une *enérgeia atelés*, ayant une fin en dehors d'elle-même, l'auditeur va acquiescer à cette *metabolé* seulement si elle lui semble apte à le mener vers la fin qu'il poursuit par elle. Ce qui fait que l'auditeur n'est pas la cible muette des efforts discursifs de l'orateur, mais évalue ces efforts et change ou non son opinion (sa *dynamis* est mise en acte ou pas) selon le résultat de cette évaluation. Changer son opinion lors d'une délibération, dans cette perspective, ne signifie pas " être la dupe de l'orateur "; au contraire, c'est quelque chose de parfaitement rationnel.

Ainsi, par le biais de l'anthropologie et la psychologie aristotélicienne, nous apercevons le dialogisme qu'il accordait à la situation rhétorique, dialogisme que nous essaierons, pour terminer, de présenter *in actu*.

\* \* \* \* \*

VIII. – – La scène de notre exemple se situe à Paris, dans les années 30 du XVIII<sup>e</sup> siècle. En 1713, le pape Clément XI est intervenu contre le jansénisme français avec la bulle *Unigenitus*, condamnant comme hérétiques certaines propositions dans les *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* du père Pasquier Quesnel et appelant tous les catholiques à se rallier à l'orthodoxie romaine, la seule, à l'exclusion de toute autre fraction, pouvant faire l'exégèse correcte de la Bible. À Paris, les jésuites s'érigent en tête de pont papiste, notamment le père Jacques-Philippe Lallemant qui remplit, sous l'anonymat, toute une bibliothèque d'*Entretiens au sujet des affaires présentes par rapport à la Religion*, dans lesquels *Unigenitus* est défendue. Les personnages de ces entretiens sont les membres de l'aristocratie et du clergé si bien qu'il y a des Entretiens de M<sup>me</sup> la comtesse, M<sup>r</sup> le chevalier, M<sup>r</sup> le curé, etc., tous nommés " \*\*\* ". Ceux qui nous intéressent ici sont les *Entretiens de Madame la prieure* \*\*\*, publiés en 1737. Le premier entretien convoque la prieure et son amie de longue date, une abbesse, toutes deux naguère jansénistes pures et dures. La prieure vient cependant de désertier son camp et de joindre le camp opposé. D'où l'étonnement bien compréhensible de l'abbesse.

**L'Abbesse.** Mais quelles connoissances nouvelles ont pu vous faire prendre pour l'erreur, ce que vous avez regardé & défendu si constamment comme la vérité?

**La Prieure.** Je me suis sentie intérieurement portée à approfondir les raisons qui m'attachoient à ce que j'appellois alors la vérité, ainsi que vous le faites encore. Je les ai trouvées frivoles, & tout-à-fait insuffisantes pour justifier aux yeux de Dieu le parti que j'avois pris ; & je n'ai plus vu dans les guides auxquels je m'étois livrée, qu'une autorité purement humaine, & par conséquent faillible.

**L'Abbesse.** Le Pape & les Evêques que vous écoutez aujourd'hui, ne sont-ils pas aussi des hommes faillibles?

**La Prieure.** Oui, dans leurs jugemens particuliers : mais quand il s'agit d'enseigner aux Fideles ce qu'il faut croire, ils sont sûrement, selon la Promesse de Jesus-Christ, assistés de l'Esprit Saint, & il ne sçauroient se tromper.

(p 2-3)

Laissons de côté la réponse de la prieure pour expliquer son changement d'opinion. Qu'elle se soit sentie intérieurement portée – tant mieux pour elle. Ce qu'elle avance ne peut servir d'argument pour *Unigenitus*. Cette impulsion intérieure, ou bien on la sent ou bien on ne la sent pas. Celle à qui elle l'adresse comme explication ne peut la sentir; dès

lors ceci ne constitue pas un argument particulièrement plausible ([Note 12](#)). Plus intéressant est ici ce qui résulte de cette impulsion, à savoir que la prieure reconnaît les directeurs jansénistes comme humains et faillibles.

Cela amène immédiatement un parallèle que l'abbesse dresse entre les jansénistes humains et faillibles et les papistes humains et faillibles. Elle invoque ici un topos connu depuis l'Antiquité et qui porte depuis le *De differentiis topicis* de Boèce et ses commentateurs médiévaux le nom d'" ex similibus ". Il s'agit plus précisément d'une variante normative de ce topos selon laquelle deux éléments qu'on peut, à partir d'une perspective pertinente pour la discussion qu'on mène, qualifier de semblables devraient être traités de manière semblable ([Note 13](#)). C'est évidemment ce que la Nouvelle Rhétorique appelle la Règle de justice. L'abbesse demande l'application de ce schéma argumentatif basé sur une relation de comparaison parce que, d'après elle, les directeurs jansénistes et orthodoxes sont également humains et faillibles. Dans une perspective monologique de la rhétorique, il s'ensuivrait que ce topos crée effectivement la relation de comparaison visée par l'abbesse, et alors l'argumentation de la prieure s'avèrerait vaine; ou bien il ne la crée pas, et alors l'intervention de l'abbesse serait tout aussi vaine.

Or, ni l'un ni l'autre ne se produit. En revanche, ce qui se passe relève du dialogisme de la situation rhétorique. Bien que l'abbesse ait fait remarquer que quelque chose ne va pas tout à fait dans ce changement d'opinion de la prieure, et bien qu'elle ait tâché par là de l'inciter à se reconverter, cela n'a pas lieu. Car l'action de l'abbesse seule ne suffit pas. La prédisposition passive de la prieure doit exister; ce qui n'est pas le cas. Par ailleurs, nous remarquons aisément que la prieure a bien saisi le topos employé par l'abbesse. Et qui plus est, elle l'accepte par un oui. Ce n'est pas lui qui échoue. Pourtant, tout de suite après, elle donne une sorte de précision par disjonction. Nous pourrions l'appeler un argument " oui, mais ". Oui, *in abstracto*, elle concède la Règle de justice. Mais, *in concreto*, elle refuse d'admettre que le cas précis dont on est en train de parler justifie l'application de ce qui a été concédé *in abstracto*. De manière générale, elle admet que les orthodoxes soient tout aussi humains et faillibles que les jansénistes. Pour ce qui est du cas précis de l'exégèse, cependant, elle le disjoint de cette règle générale; car il y a là le soutien du Saint-Esprit. Disons, pour en terminer avec ce petit exemple, que là aussi, le dialogisme " théorique " de la situation rhétorique s'affirme – malgré son absence " pratique " dans les écrits des anciens – par le fait même que cet argument " oui, mais ", difficilement concevable dans une rhétorique monologique, n'est autre qu'un topos aussi bien connu que l'" a similibus ", à savoir l'" a divisione ".

\* \* \* \* \*

IX. – – Nous avons déjà fait le point de nos méditations sur le dialogisme de la situation rhétorique. Pour conclure cet exposé, il suffit donc d'attirer encore une fois l'attention sur l'intérêt pratique d'une analyse et d'une théorie rhétoriques fondamentalement dialogiques. L'exemple que nous avons proposé devrait suffire pour montrer l'intérêt d'une telle rhétorique dialogique. Que nous ayons détaillé la façon dont Aristote conçoit la situation rhétorique, et que nous ayons montré combien sa théorie peut apporter à une rhétorique dialogique, – ceci devrait suffire pour inciter plus de modernes à jeter un coup d'œil sur les textes " classiques " et sur leurs fondements dans l'anthropologie et la psychologie aristotélicienne.

[Sommaire](#) – [Haut de page](#) – [Page précédente](#)

**Notes – Traductions – Bibliographie**

Note 1: *Traité de l'argumentation*. 3<sup>e</sup> édition. Presses Universitaires de Bruxelles, 1976, p. 25.

Note 2: Il est vrai que la plupart des traités et manuels de rhétorique anciens qui nous sont parvenus traitent longuement de l'*inventio* et n'accordent que peu d'importance à ses " sœurs ". N'empêche; les quatre autres " clés " pour un bon discours bien délivré, dont l'*actio*, faisaient partie intégrante de toute l'entreprise.

Note 3: En effet, le *De inventione* rappelle maintes fois, jusque dans les expressions, un traité des plus connus de toute la rhétorique romaine, l'anonyme Rhétorique *Ad Herennium*, longtemps attribuée à Cicéron elle aussi.

Note 4: Selon une des confusions les plus persistantes de cette vision (qu'un certain nombre d'interprètes viennent de commencer à rectifier tout de même), ce qu'Aristote appelle un " *enthyméma* " et parfois un " syllogisme rhétorique " serait une espèce de " syllogisme tronqué " auquel on aurait enlevé une ou plusieurs prémisses et dont on pourrait faire un syllogisme analytique, appartenant au raisonnement scientifique, dès qu'on aurait su rétablir les prémisses manquantes. Francesca Piazza (1995) a montré récemment que l'enthymème ne diffère pas, selon Aristote, du syllogisme analytique en ce que quelque(s) élément(s) ferai(en)t défaut, mais en ce que le raisonnement par enthymème procède à partir d'éléments dont le statut diffère de celui des éléments du raisonnement scientifique, et en ce que ce raisonnement a une toute autre fonction que le raisonnement par syllogisme analytique.

Note 5: Il est vrai que la seconde des définitions que nous venons de citer est celle d'une *thésis*, ou thèse dialectique. Il est justifié, cependant, de la rattacher à la prémisses dialectique parce qu'elle doit remplir des conditions précises:

τὸ γὰρ τοῦ τυχόντος ἐναντία ταῖς δόξαις  
ἀποφηναμένου φροντίζειν εὐήθες

(*Top.* 104b22–24). Une idée semblable est exprimée dans l'*Éthique à Nicomaque*, 1143b11–14.

Note 6: Tandis qu'Aristote fait autorité pour ce qui est de la logique et de la dialectique, on semble avoir négligé son apport au raisonnement rhétorique. Eugene E. Ryan (1984; 1993) est un des rares chercheurs à avoir porté un intérêt suivi et approfondi à sa vision de la situation rhétorique.

Note 7: Malheureusement, aucun commentaire détaillé d'Aristote sur la relation entre orateur et auditoire n'est connu. Une des rares études où on s'est étonné que " recent scholars have largely failed to deal in depth with what Aristotle believed to be a fundamental aspect of his system: the integral relationship between rhetoric and psychology " (p. 1–2), est la thèse de doctorat de Charles A. Willard (1972). L'auteur y réunit les commentaires d'Aristote sur la nature de l'auditoire, un peu éparpillés à travers toute son œuvre. L'exposé que nous allons présenter doit beaucoup au travail de Willard. D'autres résumés de la théorie aristotélicienne sont offerts par Plantin (1990 : 99–105) et *Fundamentals* (1996 : chap. 2).

Note 8: La conception d'une mise en acte (*enérgeia*) de ce qui est potentiel (*dynatón*) en vue d'une fin en dehors de cette mise en acte, donc l'*enérgeia atelés*, est développée dans le Livre *theta* de la



*Métaphysique*. Ce que nous appelons, en suivant Willard (1972 : 29), une *enérgeia entelécheia* pose problème. En fait, Aristote ne parle nulle part *expressis verbis* d'une mise en acte en tant qu'entéléchie. Il est justifié, cependant, de parler d'un tel concept à partir de ce qu'Aristote dit sur la façon dont un *zôon* entre en contact avec la *phýsis* tout autour. Selon lui, la *zoé* – la vie animale – dépend de ce qu'il y a puissance, potentialité et capacité (*dýnamis*) à percevoir. (C'est repérable avant tout dans la seconde moitié du *De Anima*). L'action perceptive des sens (d'après Aristote, une forme de *metabolé*) est donc requise pour la mise en acte, l'*enérgeia*, de la *zoé*. Et les sens font, par conséquent, partie intégrante de l'entéléchie naturelle qu'est la *psyché*, qui est à la fois la cause formelle, efficiente, et finale du corps et se trouve donc à la base de la *zoé*. L'action des sens a donc une double nature. De par leur contribution à la préservation du *zôon*, elle a une fin en dehors d'elle-même et est *enérgeia atelés*. Mais de par leur participation étroite à la *zoé* (pas de vie sans perception), le processus perceptif est sa propre cause finale, est une fin en lui-même, une entéléchie (comme la *psyché*), parce que sans lui, la mise en acte de la *zoé*, dont la *psyché* est la puissance, potentialité et capacité, serait inconcevable (*De An.* 417b4–17). Les sens agissent donc non seulement en vue de la préservation de la vie, mais sont la mise en acte de la vie même: une *enérgeia* en tant qu'*entelécheia*. Et puisqu'il y a, selon Aristote, une hiérarchie des fonctions psychiques, où l'action de l'âme rationnelle présuppose celle de l'âme animale et celle-ci celle de l'âme végétative (v., p.ex., *De An.* 413a22–413b13), il est licite d'étendre la vision de l'action des sens comme une *enérgeia entelécheia* au niveau de l'âme animale aux actions de l'âme rationnelle (v. à ce sujet, Randall 1960 : 131). Rappelons qu'Aristote explique qu'on peut choisir un certain mode de vie non seulement comme moyen pour en arriver à de certaines fins, mais aussi en vue de ce mode de vie même. Qu'on le choisisse, cela constitue donc une mise en acte en tant qu'entéléchie de la *dýnamis* fondamentale de mener cette vie qui existait déjà avant qu'on ne fasse le choix (*Met.* 981b17–20, 982b22–24).

Note 9: Notons que, quoique l'activité de penser même constitue un *metabolé*, les activités de l'intellect théorétique ne produisent pas, à la différence de celles de l'intellect pratique, des *metabolai* ailleurs.

Note 10: Nous reprenons ici la phrase clé du tout début du *Traité de l'argumentation* (cf. n. 1).

Note 11: Bien entendu, St-Grégoire n'est pas le premier à réfléchir à une intégration " christianisée " de la rhétorique païenne dans l'Église. Un certain nombre d'auteurs l'ont précédé, dont le plus illustre est St-Augustin. (Le sort de la rhétorique ancienne au long des siècles goths et mérovingiens est retracé par Joseph J. Murphy (1974).) Toujours est-il que ceux-là se demandaient essentiellement comment " christianiser " une rhétorique qui serait restée fondamentalement la même du point de vue " technique ". St-Grégoire est le premier à avoir abordé l'hétérogénéité de l'auditoire en tant que sujet d'une théorie rhétorique réformée à élaborer.

Note 12: Qu'il me soit tout de même permis de dire que ce problème est discuté en détail dans ma thèse de doctorat qui verra le jour sous forme de livre dans un avenir, j'espère, assez proche.

Note 13: Cette phrase est une glose de la définition de Manfred Kienpointner (1992), qui a proposé une classification d'arguments à partir de la relation entre prémisse et conclusion. Il reprend certains concepts de la Nouvelle Rhétorique pour aboutir à une classification beaucoup plus claire que celle de Perelman et Olbrechts-Tyteca.

—

**Traductions – [Notes](#) – [Bibliographie](#)**

Note A: Ce à quoi tu peux arriver [comme orateur] est assez digne d'admiration, à savoir que lors d'un procès, cette cause, quelle qu'elle soit, que tu défends semble la meilleure et la plus probable, et que dans les assemblées et quand il y a une décision à prendre, ton discours peut faire le plus pour persuader, et qu'enfin, tu sembles préférer, aux yeux des gens instruits, un discours bien construit, et même, aux yeux des rustres, la vérité.

Note B: La rhétorique est la contrepartie de la dialectique.

Note C: Une prémisse dialectique est la mise sous forme négative de ce qui est admis par tous, ou par la plupart, ou par les experts, et parmi eux par tous, ou par la plupart, ou par les plus connus. – [C] est une pensée non généralement admise soutenue par un expert célèbre. – {en note} Or en effet, il se-rait absurde de considérer ce que le premier venu peut avoir dit contre ce qui est généralement ad-mis.

Note D: [...] de ceux qui ont en eux-mêmes l'origine du mouvement et du changement.

Note E: [...] le mouvement est une mise en acte correspondant à une potentialité dans la mesure où elle cor-respond à celle-ci [...]

Note F: Sa tâche [celle de la rhétorique] n'est pas celle de persuader mais de s'approcher tant d'une persua-sion réussie que le cas individuel le permet; ce en quoi la rhétorique ressemble à tous les autres arts, p.ex. cela ne relève pas de la médecine de créer la santé dans quelqu'un, mais de faire en sorte qu'il se l'impose ou s'en approche. On peut en effet traiter de façon excellente des gens qui n'accéderont pas à la santé complète.

Note G: C'est son métier [de la rhétorique] aussi bien de nous permettre de délibérer là où arts et systèmes font défaut que quand des gens s'entretiennent qui ne sont capables ni d'avoir en vue beaucoup de choses à la fois, ni d'un raisonnement rigoureusement construit. On délibère alors au su-jet des phénomènes qui sembleraient admettre des possibilités alternatives.

Note H: [...] aucun des arts, cependant, ne juge à partir de cas individuels, tel en médecine, on ne s'occupe pas de ce qui guérira Socrate ou Callias, mais de ce qui guérira tous ou certains de ceux qui sont concernés (c'est là, en effet, sa tâche, les cas individuels étant tellement variés qu'ils échappent aux connaissances systématiques); de même la rhétorique ne théorise pas à partir de ce qui est probable aux yeux de Socrate ou de Hippias, mais aux yeux de ceux concernés.

—

### **Repères bibliographiques – [Notes](#) – [Traductions](#)**

*Fundamentals of Argumentation Theory* (1996). A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments, by Frans H. van Eemeren, Rob Grootendorst, Francisca Snoeck Henkemans, [et al.]. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum

Kienpointner, Manfred (1992): *Alltagslogik*. Struktur und Funktion von Argumentationsmustern. Stuttgart–Bad Cannstadt: Frommann–Holzboog (problemata 126)

[Lallemand, Jacques–Philippe]: *Entretiens de madame la prieure \*\*\* au sujet des affaires présentes par rapport à la religion*. s.l., s.d. [1737]. Collegii S.J. Friburgiensis Brisgoviae; Freiburg, UB: N 4579

Perelman, Chaïm & Lucie Olbrechts–Tyteca (<sup>3</sup>1976): *Traité de l'argumentation*. La nouvelle rhétorique. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles [anciennement: Éditions de l'Institut de sociologie] [première publication: *La nouvelle rhétorique*. Paris: Presses universitaires de France, 1958]

Piazza, Francesca (1995): "The Enthymeme as Rhetorical Argumentation (An Aristotelian Perspective)" in: *Proceedings of the Third ISSA Conference on Argumentation* (1994 –

published in 1995); edited by Frans H. van Eemeren, Rob Grootendorst, J. Anthony Blair, and Charles A. Willard. 4 vol. Amsterdam: International Centre for the Study of Argumentation (SicSat); vol. II; pp. 146–150

Plantin, Christian (1990): *Essais sur l'argumentation*. Introduction à l'étude linguistique de la parole argumentative. Paris: Kimé (coll. Argumentation – Sciences du langage)

Randall, jr., John Herman (1960): *Aristotle*. New York Cy.: Columbia UP

Rühl, Marco (1997): *Argumentieren und Autorität*. Untersuchungen zu argumentativer Sprachverwendung in asymmetrischen Kommunikationssituationen. Dissertation, Albert–Ludwigs–Universität Freiburg i.Br.

Ryan, Eugene E. (1984): *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*. Montreal: Bellarmin

Ryan, Eugene E. (1993): "L'argumentation rhétorique d'Aristote: séquence prédicative–interconceptuelle?" in Plantin (éd) (1993); pp. 464–479

Willard, Charles A. (1972): *The Conception of the Auditor in Aristotle's Rhetorical Theory*. Ph.D. thesis, University of Illinois at Urbana–Champaign