

« Le projet d'un
Organon long chez
les philosophes
arabes lecteurs
d'Aristote » , *Critique*.

Ali Benmakhlouf

PID_00159017



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Les trois pôles de la thèse contextuelle.....	7
2. L'application des valeurs de vérité à la classification logique.....	10
3. Conception et assentiment.....	12
4. La logique, science des actes du langage.....	14
5. Généralisation du syllogisme.....	16
6. L'assentiment rhétorique.....	18

Introduction

L'*Organon* d'Aristote, tel qu'il a été reçu et travaillé par la tradition philosophique occidentale est un *Organon* court. Dans cette classification, les deux œuvres de la *Rhétorique* et de la *Poétique* ne figurent pas. J. Brunschwig se demande ce qu'aurait été la philosophie occidentale si elle avait retenu la thèse de l'*Organon* long (qui comprend, outre les six œuvres comprises dans l'*Organon* court, la *Rhétorique* et la *Poétique*) et non celle qui est « épistémocentrique » et qui a prévalu au moins depuis le début de la philosophie moderne. La thèse de l'*Organon* long a été soutenue par de nombreux philosophes néo-platoniciens, dont Philopon, Olympiodore, Ammonius ; elle a été reprise et confortée par les philosophes arabes tels qu'Al Farabi, Ibn Sina (Avicenne) ou Ibn Ruchd (Averroès). C'est cette thèse-là que nous nous proposons d'exposer ici.

Le travail de Deborah Black fait justice à cette thèse dite « **thèse contextuelle** », une thèse qui met en contexte logique la *Rhétorique* et la *Poétique*. Pendant longtemps, ceux qui ont travaillé le corpus logique aristotélicien ont minimisé, voire négligé, cette thèse, quand bien même les textes étudiés l'énonçaient explicitement. On peut citer le travail d'Ibrahim Makdour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ouvrage qui analyse la réception de l'*Organon* par les Arabes en mettant surtout l'accent sur Avicenne. Après avoir cité (pp. 10-11) les neuf divisions de la logique par Avicenne (comprenant dans l'ordre : l'*Isagogé* de Porphyre, les six œuvres logiques de l'*Organon* court, la *Rhétorique* et la *Poétique*) et même après avoir justifié en un sens cet *Organon* long en citant un passage de la *Rhétorique* d'Aristote où celui-ci dit que l'art des rhéteurs suppose le procédé syllogistique, après cela donc, I. Madkour dit ne s'occuper que de l'*Organon* court :

Rhétorique

Aristote. *Rhétorique*, trad. de M. Dufour. Paris : Les Belles Lettres, 1960 (1355a 3-17) : « La démonstration rhétorique est l'enthymème, celui-ci est à parler en général, la plus décisive des preuves, [...] il est clair que le plus apte à étudier spéculativement les prémisses et la marche d'un syllogisme est aussi le plus propre à l'enthymème, à condition de comprendre en outre à quel type de sujets s'applique l'enthymème et quelle différence il présente par rapport aux syllogismes logiques ».

Pendant longtemps, ceux qui ont travaillé le corpus logique aristotélicien ont minimisé, voire négligé, cette thèse, quand bien même les textes étudiés l'énonçaient explicitement. On peut citer le travail d'Ibrahim Makdour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ouvrage qui analyse la réception de l'*Organon* par les Arabes en mettant surtout l'accent sur Avicenne. Après avoir cité (pp. 10-11) les neuf divisions de la logique par Avicenne (comprenant dans l'ordre : l'*Isagogé* de Porphyre, les six œuvres logiques de l'*Organon* court, la *Rhétorique* et la *Poétique*) et même après avoir justifié en un sens cet *Organon*

Organon long

Les *Catégories*, le *De interpretatione*, les *Premiers analytiques*, les *Seconds Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*.

J. Brunschwig

J. Brunschwig (1991). « Quelques malentendus concernant la logique d'Aristote », *Penser avec Aristote*. Toulouse - Érès-UNESCO (pp. 423-429).

long en citant un passage de la *Rhétorique* d'Aristote, où celui-ci dit que l'art des rhéteurs suppose le procédé syllogistique, après cela donc, I. Madkour dit ne s'occuper que de l'*Organon* court :

« À l'encontre de nos philosophes, nous laissons de côté la Rhétorique et la Poétique aristotéliennes qui n'appartiennent pas à la logique proprement dite ; ces philosophes eux-mêmes y font à peine allusion dans leurs propres écrits logiques ».

I. Madkour (1932). *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris : Vrin (1ère éd. 1970, 3^{ème} éd. 2005)(p. 14).

I. Madkour a été suivi par F. W. Zimmermann, qui a édité le *Commentaire moyen* d'Al Farabi sur le *De Interpretatione*. Dans son introduction, on peut lire :

« [...] même l'inclusion hautement excentrique de la *Rhétorique* et de la *Poétique* au canon logique n'a pas dévié le chemin des philosophes de Bagdad. Al Farabi **par devoir** a écrit un commentaire sur la *Rhétorique* et son contemporain Abû Bishr Matta a traduit (mal) la *Poétique* en arabe. »

F. W. Zimmermann (1981). *Al Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. London : Oxford University Press (p. XXIII).

Pourtant cette inclusion est bien justifiée. V. Goldschmidt note ainsi :

« La transposition artistique, bien loin de nous tromper sur l'original nous le fait mieux connaître ; elle exige de la part du spectateur un effort de **raisonnement** qu'Aristote, par deux fois, ne craint pas de caractériser par le terme technique de syllogisme, qui conclut à la subsumption du modèle sous la représentation : « Ceci est cela ». »

V. Goldschmidt (1991). « Art et science », *Penser avec Aristote*. Paris, Érès -Unesco (pp. 607-610).

Les philosophes arabes ont toujours présenté des arguments qui vont dans ce sens, c'est-à-dire dans le sens d'une pleine reconnaissance d'un « raisonnement » poétique et d'un « raisonnement » rhétorique. Dans son *Ihsa' al ulûm* (*Énumération des sciences*), Al Farabi dénombre parmi « les arts dans lesquels on utilise le syllogisme », le syllogisme poétique et Averroès dans son *Commentaire moyen* à la *Rhétorique* souligne que « l'enthymème est une espèce de syllogisme. [...] Il faut donc que ce soit le logicien qui regarde de près cet art [...] Quand bien même l'assentiment rhétorique n'est pas vrai, il ressemble au vrai [...] Et ce qui ressemble au vrai entre dans la science du vrai qui est la logique ».

Référence bibliographique

Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill.

Références bibliographiques

Al Farabi (1949). *Ihsa' al ulûm*, édition d'Uthman Amin. Le Caire : Dar al fikr al Arabi (pp. 63-69).

Averroès (1960). *Talkhid Kitâb al khataba*, Abd al rahman al Badawi, Le Caire, éd. maktaba al nahda al misriyya (pp. 10-11).

1. Les trois pôles de la thèse contextuelle

L'un des facteurs qui a contribué à minimiser la thèse de la théorie contextuelle fut l'idée selon laquelle les philosophes arabes n'auraient pas compris le texte de la *Poétique* d'Aristote. Ils l'auraient inclus dans l'*Organon* par pur mimétisme de la tradition des philosophes d'Alexandrie – néo-platoniciens pour la plupart –, sans donner une valeur quelconque à cette inclusion. C'est là une idée avancée un peu trop rapidement pour quatre raisons :

1) Il n'y a précisément pas de mimétisme dans ce cas, car aux exemples qu'Aristote prend dans la poésie grecque, Averroès substitue des exemples pris dans la poésie arabe, ce qui marque le souci de s'adresser à un public, de faire passer un message et non la reprise servile d'une tradition.

2) De plus, comme le montre Avicenne, l'intérêt du logicien pour la *Poétique* doit être distingué de l'intérêt du musicologue ou du spécialiste en prosodie : « Le logicien considère la poésie seulement en tant qu'elle est un discours imaginaire ». Il ne s'occupe ni du rythme, ni de la mesure des vers, ni de la prosodie.

3) Il faut noter que la thèse de la théorie contextuelle est indépendante de la traduction du texte de la *Poétique* par les Arabes, donc indépendante du fait qu'elle soit bien ou mal traduite, puisqu'on ne peut taxer les commentateurs grecs qui ont les premiers élaboré cette thèse de l'*Organon* long, de ne pas comprendre la poésie grecque.

4) Enfin les indications fournies par Aristote¹ lui-même nous incitent à poser la question du caractère logique de la *Poétique*.

⁽¹⁾ Aristote (1980). *Poétique* (chap. 4, 48b 15-20), trad. française. Paris : Le Seuil (pp. 42-43) : « Si on aime à voir les images, c'est qu'en les regardant on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose comme lorsqu'on dit : celui-là, c'est lui ». Cf. aussi la *Rhétorique*, I, 1371 b4.

Mais revenons à **la thèse contextuelle** ; que dit-elle ? On peut dire qu'elle suppose **trois pôles** :

1) Le lien entre la logique entendue comme une théorie de l'argumentation valide et la logique vue comme une discipline s'occupant des actes du langage :

L'intégration à la logique de la Rhétorique et de la Poétique, deux arts pour lesquels les actes de langage (au sens de Searle) sont essentiels, nécessite à la fois une réévaluation de ce lien et une reconnaissance plus grande des buts cognitifs implicites de ces deux arts.

Référence bibliographique

Avicenne. *Talkhis kitab al shi'r* (161-11-14), trad. IM dahiyat

2) La double visée des arts logiques : produire **un acte de conception** (*tassawwur*) et **un acte d'assentiment** (*tasdiq*).

Cette visée, thème récurrent des commentaires arabes, renforce le caractère logique des deux arts non démonstratifs considérés (la Rhétorique et la Poétique) et les place dans une continuité avec les autres arts. Pour ce qui est de l'assentiment, la détermination ultime du domaine de tout art logique est, selon eux, fondée sur le degré d'assentiment que le syllogisme est susceptible de produire. Quant au *tassawwur* (l'acte de conception), il a été associé à l'imagination et donc à la Poétique. L'argument que l'on trouve chez Al Farabi est le suivant : comme il est parfois difficile de concevoir l'universel et de le saisir dans son abstraction, il est préférable de le saisir en ses parties, et de l'imaginer en elles, la conception s'en trouvant facilitée. Comme il est parfois difficile de concevoir l'universel et de le saisir dans son abstraction, il est préférable de le saisir en ses parties et de l'imaginer en elles, la conception s'en trouvant facilitée

Remarque

Il y a probablement là une réminiscence aristotélicienne : l'âme ne peut penser sans image (cf. Aristote. *De anima*, 3.7.431 a 16-17).

3) La division du logique en aspect formel et matériel :

L'inclusion de la Rhétorique et de la Poétique dans les arts logiques suppose l'emprise générale du syllogisme sur toute la pensée humaine. Les différentes disciplines logiques sont considérées comme des applications de méthodes syllogistiques. La forme syllogistique (deux prémisses et une conclusion ou une prémisses explicite, une implicite et une conclusion : cas de l'enthymème ou deux prémisses implicites : cas de la métaphore) est l'élément unificateur de la logique aristotélicienne. L'aspect matériel renvoie lui à la diversité des prémisses : apodictiques, dialectiques, sophistiques, rhétoriques, poétiques. Une identité formelle donc, couplée à une diversité matérielle. Le problème logique sera celui de la qualification des prémisses et de la nécessaire distinction entre celles qui sont certaines et celles qui ne le sont pas.

Trois pôles qui sont donc la prise en compte de la communication d'un point de vue logique ; la continuité établie grâce à l'assentiment entre les arts logiques (arts démonstratifs et non démonstratifs) et enfin la nature syllogistique de tous les arts logiques.

Avant d'analyser chacun de ces pôles chez nos philosophes, voyons, de façon succincte, le point de vue de deux philosophes néo-platoniciens de l'Antiquité tardive : Ammonius et Elias. L'intérêt de ce détour est de nous permettre de mieux saisir la filiation entre les deux traditions grecque et arabe. Ammonius présente une version faible de la théorie contextuelle, Elias, une version forte.

Dans son *Commentaire aux Premiers Analytiques*, Ammonius propose une division au sein de la logique entre les arts syllogistiques et les arts non syllogistiques, les premiers comprenant les apodictiques, les dialectiques et les sophistiques, les autres, la Rhétorique et la Poétique. Ammonius s'appuie sur un passage des *Topiques*² dans lequel Aristote parle des philosophèmes (raisonnements démonstratifs – syllogismes apodictiques), des épicheirèmes (raisonnements dialectiques – syllogismes probables) et des sophèmes (syllogismes éristiques ou sophistiques), mais Ammonius ne mentionne ni les enthymèmes de la rhétorique, ni les « raisonnements » poétiques.

Cependant, en dehors d'Ammonius et de Philopon, la plupart des commentateurs grecs considéraient la logique et la syllogistique comme coextensives l'une à l'autre, c'est-à-dire qu'ils intégraient la Rhétorique et la Poétique aux arts dits syllogistiques. Cela dit, comment passe-t-on d'une version faible (celle d'Ammonius) de la théorie contextuelle à une version forte (celle d'Elias) ? Le passage se fait grâce à l'application des valeurs de vérité à la classification logique des différentes disciplines considérées.

Référence bibliographique

Ammonius (1890). *Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, éd. M. Wallies, CAG (vol. 4, p. 6, 11-22-38), Berlin.

⁽²⁾Aristote. *Topiques* (8, 11, 162a 15-18).

2. L'application des valeurs de vérité à la classification logique

Il était en général admis parmi les Alexandrins que l'*Organon* pouvait être divisé en **trois parties** :

- 1) L'une, comprenant à la fois le traité des *Catégories*, celui du *De interpretatione* et des *Premiers analytiques*, étudie les principes de la méthode, pré-requisit nécessaire à l'étude de la méthode elle-même.
- 2) La seconde concerne la principale partie de la logique, l'étude de la certitude et recoupe les thèmes des *Seconds analytiques*.
- 3) La troisième s'occupe d'éléments auxiliaires de la démonstration et recouvre les traités allant des *Topiques* à la *Poétique* en passant par les *Réfutations sophistiques* et la *Rhétorique*.

Dans cette troisième partie, Ammonius et Philopon considèrent la Rhétorique et la Poétique comme non syllogistiques ; Elias en revanche les intègre à la syllogistique. Sur quelle base ? Celle-ci consiste en la tripartition suivante, faite à partir de trois valeurs de vérité : le vrai en toute circonstance, le faux en toute circonstance et ce qui est en partie vrai, en partie faux. Elias subdivise la troisième valeur, celle où le vrai et le faux sont mélangés. Il y a selon lui des degrés dans ce qui n'est ni complètement vrai, ni complètement faux ; il y a ainsi 1) ce qui est plus vrai que faux, 2) ce qui est plus faux que vrai, 3) ce qui est également vrai et faux :

« Et naturellement il y a cinq sortes de syllogisme car les prémisses grâce auxquelles ils sont saisis sont au nombre de cinq : ou les prémisses sont toutes vraies et les syllogismes sont apodictiques ou bien elles sont toutes fausses et les syllogismes sont poétiques, c'est-à-dire fictifs, ou elles sont vraies en un sens et fausses en un autre. Et dans ce dernier cas, de trois façons : ou elles sont plus vraies que fausses, et les syllogismes sont alors dialectiques, ou elles sont plus fausses que vraies, et les syllogismes sont sophistiques ou elles sont également vraies et également fausses et les syllogismes sont rhétoriques ».

Cité par Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill (p. 39).

Cette introduction des valeurs de vérité comme forme de lecture de la variété des syllogismes se retrouve chez Al Farabi. Dans *Qawanîn al shi'r*, celui-ci note :

« [...] les syllogismes et les jugements en général peuvent être divisés d'une autre façon, car les jugements sont dits absolument vrais ou absolument faux ou fortement vrais et faiblement faux ou l'opposé de cela ou également vrais et faux. Et ce qui est absolument vrai en toute circonstance est démonstratif, ce qui est vrai la plupart du temps est dialectique, ce qui est également vrai et également faux est rhétorique, ce qui est faiblement vrai est sophistique et ce qui est faux est poétique. »

Al Farabi. *Qawanîn al shi'r* (268 10-15).

Ce schéma faisant correspondre une valeur de vérité à un art logique, est remis en cause par Avicenne³ et par Averroès car ils refusaient de considérer la Poétique comme le domaine de l'impossible ou du faux. Leurs objections sont les suivantes :

⁽³⁾Cf. Avicenne, *Qiyas* (4 7-11) : « Quand il est dit que les prémisses sont nécessaires et démonstratives ou fortement possibles et dialectiques, ou également possibles et rhétoriques, ou faiblement possibles et sophistiques, ou impossibles et poétiques, vous n'avez pas à porter attention à cela, ni considérer d'une quelconque façon toutes ces divisions ».

1) Il arrive que les prémisses poétiques soient vraies (quand la métaphore est à prendre au sens littéral).

2) Dans *La Poétique* d'Aristote, Avicenne et Averroès ont lu toute une problématique pratique : celle de l'incitation à agir. Le but du poète est selon eux d'exhorter le public à une acceptation par l'imagination de ce qui est dit, afin qu'en dernier lieu, celui auquel le poète s'adresse poursuive ou évite quelque acte ou quelque objet. Les sujets représentés dans le poème doivent avoir quelque résonance dans l'agent humain. Averroès dans son *Commentaire moyen sur la Poétique*⁴ nous dit que « le poète parle des choses possibles ou existantes, parce qu'il veut que ces choses soient poursuivies ou écartées par les gens ».

⁽⁴⁾Averroès. *Commentaire moyen sur la Poétique* (p. 77, commentaire du passage 1451a 36-1451b 14. Cf. aussi §55 et §104.

L'insistance d'Averroès sur les choses possibles ou existantes dans le cadre de la *Poétique* lance un défi à la classification des arts logiques selon les valeurs de vérité ou selon les distinctions modales, car il n'est plus possible de dire que la Poétique est le domaine du faux ou de l'impossible. À l'origine de cette révision du mode de classification, se profile l'importance accordée à l'assentiment. Il y a en effet une tension entre la généralisation de l'assignation des valeurs de vérité (aspect référentiel) et la généralisation de la notion d'assentiment (aspect épistémique), tension traduite par l'opposition d'Avicenne et d'Averroès à Al Farabi.

3. Conception et assentiment

Que vise-t-on par ce terme d'assentiment (*tasdiq*) ? Il faut rappeler que ce terme et celui de *tassawwur* (conception) renvoient à deux actes cognitifs que la logique cherche à produire. Le *tassawwur* se confond avec l'acte par lequel l'essence d'une chose est appréhendée, le *tasdiq* avec l'assentiment ou jugement.

Remarque

Dans son *Commentaire moyen sur les Seconds Analytiques*, §2, éd. de Butterworth, Averroès choisit ce couple de *tassawwur/tasdiq* pour commenter le passage de 71 a 12-17 dans lequel Aristote distingue entre les questions portant sur l'existence d'une chose et celles portant sur sa signification.

L'assentiment est susceptible de degrés. Dans son sens fort, c'est l'affirmation ou la négation de l'existence d'une chose conçue. Le syllogisme consiste à produire un assentiment (Madkour⁵) ; cette approche du syllogisme par l'assentiment a contribué à l'intégration de la *Rhétorique* et de la *Poétique* à la logique. En effet, dans la mesure où ces arts sont considérés comme produisant un assentiment, ils relèvent de la méthode syllogistique.

⁽⁵⁾I. Madkour (1932). *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris : Vrin (p. 55).

Mais cette généralisation de l'assentiment pose problème : comment concilier la division entre arts syllogistiques apophantiques (qui affirment la vérité ou la fausseté d'une proposition) et les arts syllogistiques non apophantiques (qui échappent à la division du vrai et du faux) ? Il y a un passage du *De interpretatione*⁶, souvent commenté, dans lequel Aristote répartit les propositions en apophantiques et non apophantiques. La thèse généralisée de l'assentiment remet-elle en cause cette division entre l'apophantique et le non-apophantique ? Non, car l'assentiment est une notion polymorphe, qui parcourt l'éventail notionnel qui va de la vérité ou véracité jusqu'au contentement et à la satisfaction (*iqna*), considérés comme une forme d'acquiescement. Le terme de *tasdiq* (assentiment) n'est donc pas confiné à la vérité objective des propositions. Il s'applique aussi au but visé par la rhétorique : persuader quelqu'un en lui faisant adopter une position. Il y a donc un sens général de ce terme, qui est celui d'acquiescement ou acceptation et qui rend plausible la thèse de la théorie contextuelle.

⁽⁶⁾Aristote, *De interpretatione* (4 17 a 2-7) : « Pourtant tout discours n'est pas une proposition mais seulement le discours dans lequel réside le vrai et le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est un discours mais elle n'est ni vraie ni fautive – laissons de côté les autres genres de discours : leur examen est plutôt l'œuvre de la Rhétorique ou de la Poétique. »

Certes, on peut noter que dans le *Commentaire moyen sur les Seconds Analytiques*, le terme de *tasdiq* prend un sens étroit : il est la science qui établit la correspondance entre une proposition et un état de choses réel, mais en dehors de ce sens étroit, ce terme est susceptible de degrés. C'est que la distinction entre les arts logiques suppose la prise en compte non seulement du critère de vérité

ou de fausseté, mais suppose aussi la reconnaissance de l'état de savoir de celui qui donne son assentiment à quelque chose. Autrement dit, l'assentiment a une valeur non seulement référentielle mais aussi et surtout épistémique. L'aspect épistémique de l'assentiment permet par ailleurs d'éviter la réduction de la Rhétorique et la Poétique à des aspects affectifs et émotionnels. Ce sont des arts qui exaltent les capacités de raisonnement (au sens de syllogisme) de l'homme. Le premier pôle de la thèse de la théorie contextuelle porte sur ce point : concilier les deux sens de la logique : celui de la théorie de la validité et celui de la théorie de la communication. Pour faire justice à ce pôle de la thèse, nous allons nous intéresser au passage du *De interpretatione* d'Aristote à travers les commentaires grecs d'abord, arabes ensuite.

4. La logique, science des actes du langage

La thèse généralisée de l'assentiment nous apparaissait dans un premier temps comme une incongruité par rapport au passage du *De interpretatione*,⁷ où il est dit qu'il faut distinguer le discours apophantique du discours non apophantique. Dans un discours apophantique, nous dit Aristote, nous avons des propositions déclaratives auxquelles nous pouvons appliquer le vrai et le faux, tandis que dans un discours non apophantique, cela n'est pas possible. Dans ce passage, Aristote ajoute que le domaine du non-apophantique est la Rhétorique et la Poétique. C'est sur un tel passage qu'Ammonius s'était fondé pour considérer la Rhétorique et la Poétique comme des arts logiques non syllogistiques. Ammonius ajoute que cette distinction renvoie à celle présente dans l'âme humaine entre les pouvoirs intellectifs et cognitifs d'une part et les pouvoirs appétitifs de l'autre ; car dans le premier cas la recherche du vrai trouve son application dans les propositions déclaratives et dans le second cas, la recherche des objets désirés trouve son point d'appui dans le discours rhétorique ou poétique. Ammonius ajoute que cette distinction renvoie à celle présente dans l'âme humaine entre les pouvoirs intellectifs et cognitifs d'une part et les pouvoirs appétitifs de l'autre, car dans le premier cas la recherche du vrai trouve son application dans les propositions déclaratives et dans le second cas, la recherche des objets désirés trouve son point d'appui dans le discours rhétorique ou poétique.

⁽⁷⁾Cf. le passage cité précédemment : Aristote, *De interpretatione* (4 17 a 2-7) :

Dans ses petit et moyen commentaires sur le *De Interpretatione*, Al Farabi, à la suite d'Aristote, sépare nettement le cadre des propositions apophantiques de celles qui ne le sont pas. Mais cette séparation n'aboutit pas pour autant à l'exclusion de la *Rhétorique* et de la *Poétique* du domaine de la syllogistique. Certes, aucun de ces deux arts logiques ne peut selon lui être abordé par la voie démonstrative. Mais à cette caractérisation négative s'adjoint une autre, positive : ces deux arts ont une fonction dans la communication. À ce titre, on peut noter qu'Al Farabi cite longuement la situation où se trouvent les interlocuteurs, qu'il s'agisse du mode impératif (un supérieur s'adressant à un inférieur), de la supplication (un inférieur s'adressant à un supérieur) ou de l'interrogation (d'égal à égal). Derrière cette classification, se profile l'aspect éducatif et communicationnel de la logique et, par voie de conséquence, l'utilité des arts logiques non démonstratifs que sont la Rhétorique et la Poétique.

Pour rendre compte de cet enjeu, il faut revenir au premier chapitre⁸ du *De Interpretatione* dans lequel Aristote met en évidence l'existence de significations universelles dont les expressions ou signes varient d'un groupe linguistique à l'autre. Cette variation ne signifie pas que le lien entre les intelligibles et les expressions est sans importance. Au contraire, il est essentiel pour la logique. Le logicien doit porter son intérêt sur le rapport des intelligibles avec leurs

⁽⁸⁾Aristote. *De interpretatione* (1, 16 a 3-8) :

expressions, car s'il ne s'occupait que des intelligibles, cela signifierait que la recherche de la validité – objet de la logique – ne le concernerait que lui seul, en tant qu'individu. Or, il doit être en mesure de vérifier et de valider les idées des autres.

La recherche même de la validité suppose la prise en compte de la communication (Al Farabi⁹), si bien que se dessine une forme d'interaction entre les aspects strictement intellectuels et les aspects linguistiques. Cette interaction n'exclut pas la priorité de la démonstration sur les autres formes d'argumentation. Reste que le but de la philosophie, qui est de se représenter les choses en images sera manqué si on ne s'occupe que de la démonstration :

« Quand les sciences théorétiques sont isolées et que leur possesseur n'a pas la faculté de les exploiter au bénéfice des autres, elles sont une philosophie défectueuse. Pour être un parfait philosophe, on doit posséder à la fois les sciences théorétiques et la faculté de les exploiter pour le bénéfice des autres, en accord avec leurs capacités ».

Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf (Le Livre des lettres)*, texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq, pp. 151-17, 152-6).

Pour résumer ce point, on peut dire que l'intérêt du logicien pour la communication permet à la *Rhétorique* et à la *Poétique* d'accéder au rang d'arts logiques. Mais au même moment, cette fonction de communication maintient ces deux arts dans une fonction de subordination par rapport au but premier de la logique : la quête de la certitude apodictique.

Comment entendre cette subordination ? Si la certitude apodictique reste le but premier et principal du logicien, cette subordination signifie que la Rhétorique et la Poétique sont des arts inférieurs. Mais d'un autre côté, la Rhétorique et la Poétique remplissent la fonction démonstrative par d'autres moyens : « La Rhétorique et la Poétique sont plus adaptées pour instruire les masses de ce qui a été établi et vérifié par la démonstration » (Al Farabi¹⁰). L'accent mis sur l'instruction et la philosophie comme « art que quelqu'un enseigne et apprend », puis sur la valeur communicative de la rhétorique et de la poétique, assure la continuité entre les arts démonstratifs et les arts non démonstratifs.

⁽⁹⁾ « Nous vérifions le point de vue chez d'autres que nous de la même façon que nous le vérifions pour nous-même. » in Al Farabi (1949). *Ihsa' al ulûm*, édition d'Uthman Amin. Le Caire : Dar al fikr al Arabi (p. 55).

⁽¹⁰⁾ Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf (Le Livre des lettres)*, texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 151-17, 152-6).

5. Généralisation du syllogisme

Le troisième pôle en faveur de la thèse contextuelle est la généralisation de la méthode syllogistique à tous les arts dits logiques. L'idée dominante chez la plupart des philosophes alexandrins est que tous les arts logiques partagent les propriétés formelles du syllogisme. Ces différents arts ne se distinguent les uns des autres que matériellement, par la nature des prémisses. La généralisation de la méthode syllogistique à tous les processus rationnels de l'homme est justifiée par référence à un passage des *Premiers analytiques*¹¹. L'application par les philosophes arabes de la méthode syllogistique à la Rhétorique et à la Poétique se justifie aussi par référence à un autre passage des *Premiers analytiques*, dans lequel Aristote définit le syllogisme ainsi :

« [...] c'est un discours dans lequel certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données. »

Aristote. *Premiers analytiques* (24 B 18-20).

Ce passage met l'accent sur le processus discursif qui sous-tend tout acte de déduction formelle. Averroès, dans son commentaire de la *Rhétorique*, définit l'enthymème comme un genre de syllogisme dont s'occupe nécessairement le logicien, car quand bien même l'enthymème n'est pas vrai, il est apparenté au vrai. Par ailleurs, Al Farabi insiste sur la valeur syllogistique de la Poétique :

« Parmi les arts syllogistiques, il y a l'art poétique qui se fonde sur l'existence dans la nature humaine de la préférence pour l'ordre et l'arrangement en toutes choses. »

Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf* (Le Livre des lettres), texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq (p.142).

C'est la structure formelle du syllogisme qui est généralisée. C'est le syllogisme en tant que syllogisme qui exprime l'unité formelle des cinq arts logiques (*Qiyas*¹²). Une fois reconnue cette structure formelle unifiée, il reste à rendre compte de la diversité de la nature des prémisses et de leur classification. Nous avons déjà noté que la classification selon les modalités et les valeurs de vérité, si elle était en général admise par les philosophes alexandrins, ne l'était pas par tous les philosophes arabes. La correspondance entre l'absolument faux ou l'impossible et les prémisses poétiques n'est pas reconnue par Avicenne ni par Averroès.

Mais cette classification est écartée aussi pour d'autres raisons : adopter la correspondance entre une modalité et un art logique ne donne plus le moyen de différencier entre le mode de compréhension d'un objet (aspect épistémique) et le mode d'être de cet objet (aspect référentiel). Or notre mode de compréhension de ce qui est en soi possible peut être nécessaire en lui-même (*Isha-*

⁽¹¹⁾ Aristote. *Premiers analytiques* (2, 23, cf. note 20).

⁽¹²⁾ Avicenne, *Qiyas* (42-3), « al qiyas min haythu huwa qiyas ».

⁽¹³⁾ Cf. Avicenne. *Isharat* (82 3-4), trad. Inati, London, Shams (1996) p.150 : « Selon Aristote la vérité des prémisses de la démonstration est, dans leur nécessité, possibilité ou absoluité, une vérité nécessaire ».

*rat*¹³). Les distinctions modales sont importantes dans le seul cadre de la démonstration et de la connaissance certaine. Dans les autres arts – en particulier la Rhétorique – les modalités donnent lieu à des confusions.

Même si les prémisses utilisées en rhétorique ne sont que possibles, l'orateur n'a pas à les désigner ainsi explicitement, son but étant de persuader, non de révéler la nature des choses (Averroès¹⁴).

⁽¹⁴⁾Cf. Averroès (1977). *Petit commentaire de la Rhétorique*, édition de C. Butterworth. Albany State University of New York Press (pp. 182-183) : « Comme il a été dit, cet art n'a pas de sujet particulier, tout comme l'art dialectique n'a pas de sujet particulier. Car les prémisses employées dans ces deux arts ne sont pas saisies par l'esprit de la même façon qu'elles existent hors de l'esprit [...] il peut arriver selon un point de vue immédiat que le nécessaire soit pris pour le possible et pareillement le possible pour le nécessaire ».

Si la classification modale, du fait de la confusion entre les deux niveaux épistémique et référentiel, ne parvient pas à rendre compte de la nature des prémisses, quelle classification adopter ? On aura recours une fois encore à la notion d'assentiment. On aboutit à une classification qui met en correspondance chaque art logique avec la nature des prémisses : les prémisses démonstratives sont celles qui sont nécessairement acceptées, les prémisses dialectiques celles qui sont largement acceptées, les prémisses rhétoriques sont acceptées d'un point de vue immédiat ou supposées, les prémisses poétiques sont imaginées, les prémisses sophistiques ressemblent en apparence aux autres et sont utilisées pour induire en erreur. L'élément unificateur de cette classification est l'assentiment, même si les propositions poétiques sont rapportées en premier à une faculté : l'imagination. Mais comme en dernier ressort, les prémisses poétiques incitent à agir (poursuivre ou fuir), elles sont elles aussi soumises à l'assentiment.

6. L'assentiment rhétorique

Essayons maintenant de saisir l'assentiment en rhétorique dans sa spécificité, car il cache un double enjeu : sa distinction d'avec l'assentiment à la démonstration, et l'utilisation qu'en font les théologiens.

Le concept général qui prévaut chez les commentateurs arabes pour caractériser le but de la Rhétorique est l'*iqna'* (c'est la persuasion au sens actif du terme grec το πΦανον). Ce concept a bien évidemment sa racine dans les textes d'Aristote : la rhétorique est bien l'art de discerner les moyens de persuasion implicites dans tous les sujets possibles de débat et de discussion.

En reprenant cette définition, les philosophes arabes vont mettre l'accent sur ce qu'on pourrait appeler l'**épistémologie de la persuasion**, autrement dit sur les liens entre la persuasion et les fins cognitives poursuivies par les autres arts logiques, notamment l'art démonstratif et l'art dialectique. L'enjeu est double :

- 1) Critiquer les théologiens spéculatifs qui ont orienté les arguments religieux vers le terrain de la dialectique ou celui de la certitude apodictique, alors que leur méthode reste pour pour une bonne part rhétorique.
- 2) Distinguer la certitude produite par la démonstration et qui ne souffre d'aucune déficience épistémologique de l'assentiment rhétorique, qui ne repose que sur l'harmonie des opinions. Cette distinction est toutefois compatible avec l'imitation rhétorique du raisonnement démonstratif.

Voyons le **premier enjeu**. Averroès considère que les théologiens sont responsables d'une grande confusion parmi le peuple parce qu'ils utilisent des arguments extraordinairement complexes pour parler des principes simples de la foi. Par ailleurs, ils attaquent la philosophie sous prétexte de sauver la foi qu'ils rendent à jamais opaque. Comment contrer ces théologiens ? Comment montrer l'inanité de leurs démarches dialectiques ? Averroès indique dans son *Petit commentaire de la Rhétorique* que la confusion qui naît des propos des théologiens vient de l'absence de distinction, chez eux, entre les prémisses dialectiques et les prémisses rhétoriques. Les prémisses dialectiques ont un degré de certitude supérieur et sont susceptibles d'examen critique. On peut leur appliquer un critère de vérité. En revanche, les prémisses rhétoriques convainquent au premier coup d'œil, elles emportent l'adhésion sans être débattues : ce n'est plus le terrain de la discussion ni de la spéculation. Les théologiens mettent en débat ce qui ne s'y prête pas. Ils oublient que la méthode dialectique ne s'occupe ni de ce qui est trop évident, ni de ce qui est susceptible de discussions interminables. Or la religion est le domaine de l'évident par soi ou du

Référence bibliographique

Aristote. *Rhétorique* (1, 1 1355 b 10-12).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Petit commentaire de la Rhétorique*, édition de C. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 67) :

mystère insondable, deux caractéristiques qui l'excluent de la dialectique et qui la rapprochent de ce qui est visé par la persuasion rhétorique : emporter l'adhésion au premier coup d'œil.

Quant au **second enjeu**, il revient à distinguer le démonstratif du rhétorique. La confusion s'installe ici car les évidences de premier coup d'œil que produit l'assentiment rhétorique sont parfois prises pour des évidences apodictiques. Dans *L'Épître sur l'intellect*, Al Farabi nous met en garde contre cette confusion courante chez les théologiens :

« Les théologiens supposent que l'intellect à propos duquel ils parlent continuellement est l'intellect qu'Aristote mentionne dans les *Analytiques seconds* et c'est cet intellect qu'ils visent. Mais si tu examines attentivement ce qu'ils considèrent comme premières prémisses, tu les trouveras toutes être sans exception, des prémisses prises sans examen, au premier coup d'œil. C'est pourquoi ils visent une chose mais utilisent en fait une autre. »

Al Farabi (1983, 2^e édition). *Épître sur l'intellect*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 11-12). (Le passage des *Seconds analytiques* (99 b 15 30) est celui qui pose l'existence de principes premiers de la démonstration.)

Ce passage d'Al Farabi indique que les constructions des théologiens reposent en dernière analyse sur le sens commun, sur ce qui est admis de façon immédiate et non réfléchi. Or c'est là le propre de la prémisse rhétorique qui fait appel à une rationalité non analysée, que tous les hommes ont en partage. Il s'agit d'une rationalité de base, non spécifique, conforme à un art qui n'a pas d'objet particulier. La rhétorique « persuade en toute chose » (Aristote¹⁵), ce qui est interprété par les philosophes arabes comme étant les dix choses, c'est-à-dire les dix catégories.

⁽¹⁵⁾Cf. Aristote. *Rhétorique* (1,1 1355 b 11) : la rhétorique y est présentée comme l'art de persuader en toute chose.

Cette correspondance entre l'objet non spécifique de la rhétorique et son aspect trans-catégoriel nous ramène à la thèse contextuelle. L'expression aristotélicienne « persuader en toute chose » est comprise en un sens logique : persuader à propos des 10 genres (la liste des 10 catégories est considérée comme close). Il se dessine ainsi une affinité entre le traité des *Catégories* et la *Rhétorique* :

1) Dans les deux cas nous avons une généralité et une indétermination. Al Farabi n'hésite pas à rapporter le traité des *Catégories* au stade de la connaissance la plus indéterminée (celui où se trouvent les prisonniers de la caverne).

2) Les catégories¹⁶ ne requièrent selon lui que l'évidence des sens pour être saisies. L'objet de la rhétorique comme celui des catégories est sensible. Les dix catégories sont à la portée de tous comme l'est la prémisse rhétorique qui convainc immédiatement.

⁽¹⁶⁾Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf* (*Le Livre des lettres*), texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq (p. 105 1-7), où il est dit que les catégories ne peuvent rendre compte des êtres immatériels ; la substance qui est parfaite et permanente est extérieure aux catégories.

Philosophiquement dévaluée car sans sujet propre, la Rhétorique se trouve limitée au domaine des dix catégories, au monde naturel immédiat, présent aux sens. Elle a néanmoins une utilité : traduire en termes communicables aux autres les résultats des raisonnements pratiques et théorétiques. Elle vise un public qui n'est ni critique, ni informé, mais qui, par son assentiment, fait preuve d'une capacité minimale de raisonnement qui prend la forme de l'enthymème.

Conclusion

Pour conclure, mentionnons un texte d'Al Farabi dans lequel l'*Organon* aristotélicien est d'une part « platonisé » et d'autre part, allongé pour pouvoir comprendre la *Rhétorique* et la *Poétique*.

L'aspect pyramidal de la classification de l'*Organon* que nous propose Al Farabi, dans laquelle le sommet est tenu par la démonstration (les *Seconds Analytiques*), indique combien les Catégories (l'une des bases de la pyramide, l'autre étant représentée par la Rhétorique) nous plongent encore dans l'indétermination et la confusion où sont les prisonniers de la caverne. Seuls parviennent au sommet – possession du savoir apodictique – les philosophes-mystagogues qui ont pour mission de « redescendre » le savoir (des *Topiques* à la *Poétique*) pour initier la masse au savoir démonstratif auquel elle n'a pas directement accès. Le moyen de cette initiation est un type de discours que la masse (*al 'Amma*) peut en revanche comprendre : c'est celui de la persuasion rhétorique et de l'image poétique. Les arts non démonstratifs sont donc au service des arts démonstratifs. Ce n'est certes pas leur seule fonction mais il est important de souligner qu'à leur sujet on continue de parler de conditions de vérité et de savoir partagé. Ces arts remplissent ainsi non seulement les fonctions attendues d'un discours de fiction (la *Poétique*) ou de persuasion (la *Rhétorique*), mais également une fonction de compréhension et de partage de la vérité.

La caverne de Platon et l'*Organon* d'Aristote

« Et l'exemple que Platon donne dans son livre *la République* au sujet de la caverne : comment l'homme sort de la caverne et ensuite y revient, est tout à fait adapté à l'ordre qu'Aristote a placé dans les parties de la logique. En effet il commence par des propos superficiels et généraux, c'est-à-dire qui s'appliquent à plusieurs choses, puis il ne cesse d'avancer graduellement et peu à peu, jusqu'à s'élever vers la plus parfaite des sciences. Ensuite, il commence à descendre de là peu à peu jusqu'à parvenir finalement à la plus infime, à la plus petite et la plus vile d'entre elles. Ce qui est dans les *Seconds Analytiques* est ce qu'il y a de plus complet dans les sciences et correspond au plus haut degré. Et ce qui est dans la *Poétique* est ce qu'il y a de plus imparfait, de plus infime dans les sciences et ce qui est le plus éloigné de la science parfaite. C'est la même chose pour les sciences que Platon a placées dans le mythe de l'ombre de la caverne. Oui, l'homme quand il se trouve dans cette caverne ne se connaît pas lui-même, ni ceux qui sont avec lui quand il pose sa vue sur eux, mais il ne les connaît que lorsqu'il pose sa vue sur l'ombre que projette n'importe lequel d'entre eux. Et puisque la connaissance de la multitude, par laquelle elle se connaît elle-même, est comparable à la connaissance des sages, il en ira ainsi pour un individu quelconque : au départ, il ne se voit pas lui-même ni aucun de ceux qui sont avec lui dans un lieu obscur tant que le soleil ne l'aura pas frappé directement et n'aura pas progressé à partir de l'un d'entre eux par son ombre et son obscurité qui sont perceptibles – à cette étape, il se connaît lui-même et les compagnons qui sont avec lui, à travers la connaissance de l'obscurité et de l'ombre d'eux-mêmes –, à la fin, il se voit lui-même et ceux qui sont avec lui par sa propre vision et non plus à travers leur ombre et leur obscurité. Le livre des *Topiques* est plus adapté à la science démonstrative que ne l'est d'abord le livre des *Réfutations sophistiques* et ensuite le livre de la *Rhétorique*. C'est pourquoi Aristote a commencé par le livre des *Catégories*, par les notions connues et générales. Et après s'être avancé jusqu'au *Peri Hermeneias*, il y a placé les connaissances qui étaient d'un ordre plus élevé que celles qui sont dans le livre des *Catégories*. Et après s'être avancé jusqu'au *Peri Hermeneias*, il y a placé les connaissances qui étaient d'un ordre plus élevé que celles qui sont dans le livre des *Catégories*. Il en va de même pour ce qu'il a placé dans le livre des *Premiers Analytiques*, mais il a donné un quatrième livre plus complet que celui-ci, relatif aux sciences. Ensuite il descend peu à peu, après cela, jusqu'à ce que, comme il a été dit, il parvienne à ce qui est le plus vil en elles, c'est-à-dire la *Poétique*. Il en va de même pour ce qu'il a placé dans le livre des *Premiers Analytiques*, mais il a donné

un quatrième livre plus complet que celui-ci, relatif aux sciences. Ensuite il descend peu à peu, après cela, jusqu'à ce que, comme il a été dit, il parvienne à ce qui est le plus vil en elles, c'est-à-dire la *Poétique*. Il est donc vraisemblable que Platon a, dans l'exemple du mythe, emprunté cette voie, qu'Aristote a suivi dans la transmission de la logique. » Il est donc vraisemblable que Platon ait, dans l'exemple du mythe, emprunté cette voie, qu'Aristote a suivi dans la transmission de la logique. »

Texte conservé en latin : Al Farabi (1971). *Didascalía in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

Référence bibliographique

Al Farabi (1971). *Didascalía in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

