

# La Nouvelle Rhétorique devant la tradition rationaliste Occidentale

RUI ALEXANDRE LALANDA M. GRÁCIO

*Rua Santos Rocha 15-2° E*  
*3000 Coimbra*  
*Portugal*

Comme Perelman lui-même a fait remarquer à la fin de son article *Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques*, il y a dans sa pensée une primauté de la pragmatique sur la sémantique.<sup>1</sup>

Du point de vue de sa conception de philosophie, cette primauté accordée à la pragmatique se traduit, génériquement, par un éloignement critique par rapport aux philosophies absolutistes (toujours organisées à partir d'une distinction nette entre pratique et théorie, action et pensée), par une distanciation face aux insuffisances du positivisme (qui finit par nier la possibilité d'un usage pratique de la raison) et par une insistance sur les limitations du formalisme (qui mène à une conception étriquée de l'activité rationnelle et de la notion de preuve). Plus précisément, la primauté de la pragmatique se manifeste de façon consubstantielle par une conception rhétorique de la philosophie qui repose sur trois idées de base:

- 1) *la communicabilité discursive* (la rationalité est indissociable de la communication discursive et seule la possibilité d'être communiqué dans un discours confère autorité au discours philosophique quand il affirme ses prétentions à la rationalité);
- 2) *la discutabilité* (le discours philosophique n'impose pas mais propose; autrement dit, il n'y a pas d'autorité ultime en matière philosophique);
- 3) *la contextualité* (le sens d'un discours n'est indépendant ni de la situation concrète et particulière de l'orateur ni des conséquences que le discours produit sur l'auditoire; sens du discours et effets du discours ne sont pas ici pensables l'un sans l'autre).

Communicabilité, discutabilité et contextualité sont aussi les présuppositions à partir desquelles Perelman élabore sa théorie de l'argumentation, à l'intérieur de laquelle la question de l'accord (point de départ de l'argumentation rhétorique), l'intention persuasive du discours (raison d'être de l'argumentation) et la notion d'auditoire (ce en fonction de quoi se développe toute argumentation), sont centrales.

Ces idées étant celles à partir desquelles Perelman élabore sa théorie de l'argumentation, remarquons que, dès le départ est exclue l'hypothèse que l'on se trouve face à un nouveau formalisme – non pas du nécessaire mais du probable –, comme l'a suggéré Ricoeur.<sup>2</sup> En fait, ce qui est vraiment remarquable dans la théorie de l'argumentation de Perelman c'est qu'elle

n'a pas comme but d'enseigner des techniques d'argumentation à application systématique, mais de montrer que chaque cas d'application est, ou peut être, en pratique, exceptionnel. Les techniques ne fonctionnent pas d'elles-mêmes, ne sont pas applicables mécaniquement, ne peuvent pas faire l'économie ni des composantes axiologique et éthique de la pensée ni de la prise de position humaine. La théorie de l'argumentation nous montre en effet que n'importe quelle soit la réponse à la question des *moyens* elle ne résout pas les questions relatives aux *fins* et parce que ces dernières ne sont pas réductibles à la première, parce que la question des fins est une question pour laquelle il n'y a pas *la* réponse, argumenter est en premier lieu, non pas une technique, mais une forme d'exercer la liberté. C'est d'ailleurs en partant de cette idée que l'on pourra comprendre la solidarité entre la théorie de l'argumentation (définie comme étude de techniques, instrument indispensable pour la philosophie) et la philosophie du raisonnable qui s'articule avec elle (et qui se présente comme réponse au problème de l'usage pratique de la raison et à la question du sens de la liberté humaine). En effet, si l'argumentation en tant que discours persuasif implique des techniques qui comme telles peuvent être théorisées, il faut aussi ne pas oublier que seule l'existence d'une argumentation peut, selon Perelman, accorder un sens à la liberté humaine, condition d'un choix raisonnable.<sup>3</sup>

La dimension pragmatique de la théorie de l'argumentation se révèle de façon particulièrement claire dans les idées selon lesquelles "toute argumentation ne se conçoit (. . .) qu'en fonction de l'action qu'elle prépare ou qu'elle détermine",<sup>4</sup> "l'argumentation est une action qui tend toujours à modifier un état de choses préexistant"<sup>5</sup> et, finalement, il est impossible "de considérer l'argumentation comme une exercice intellectuel détaché de toute préoccupation d'ordre pratique".<sup>6</sup> À travers ces idées, et en prenant encore en considération que selon la perspective de Perelman l'argumentation est la méthode propre de la philosophie,<sup>7</sup> nous sommes conduits à une conception de l'activité philosophique en franche polémique avec la tradition philosophique.

En ce qui concerne cette dernière, la position de Perelman est double: d'un côté, il souscrit énergiquement à ce qu'il considère être l'idéal séculaire de la philosophie dans lequel il voit un programme essentiellement pratique; d'un autre côté, il refuse comme inadéquate pour la réalisation de cet idéal, l'orientation qui a prévalu dans la tradition philosophique et dans laquelle le sens de la *phronesis* s'est progressivement perdu.

En quoi consiste, donc, l'idéal séculaire de la philosophie? Pour Perelman il est autant un idéal de pacification réalisé par la médiation discursive du *logos* qu'un idéal de respect des droits de l'homme, mais ceci d'une façon embryonnaire. Il a remarqué à ce propos que "la protection des droits de l'homme a débuté par la protection et le respect de l'activité philosophique"<sup>8</sup> et que ce qui rend vraiment notable l'émergence de la

philosophic est le fait que par elle “l’usage de la force puisse être remplacé par celui de la persuasion”,<sup>9</sup> que l’on puisse remplacer l’exercice du pouvoir basé sur la force et sur l’autorité du plus fort par des principes raisonnables qui font appel au dialogue, à l’accord et à une communion d’esprits fondée sur la sagesse, que l’on ait, en résumant, essayé de faire prévaloir la sagesse contre la violence.<sup>10</sup> Pourtant, la réalisation de cet idéal impliquerait – à l’encontre de ce qui s’est passé dans la tradition rationaliste occidentale – que l’on conçoive l’activité rationnelle à partir des exigences que l’action impose à la pensée et que l’on thématise la rationalité à partir des articulations dialectiques entre raison et volonté, articulations qui n’étant ni nécessaires ni arbitraires aspirent néanmoins à être raisonnables.

La critique faite par Perelman à la tradition philosophique est avant tout mise en accusation de celle-ci en vertu des conséquences désastreuses – notamment en ce qui concerne l’articulation entre raison et action – que des prétentions philosophiques excessives et utopiques ont fini par provoquer, menant même au discrédit de la philosophie.

Sa critique porte, en premier lieu, sur la vocation totalitaire et les prétentions absolutistes dont la philosophie fut investie depuis Parménide et Platon. La fixation obsessionnelle sur une idée de vérité qui devait avoir comme caractéristiques l’unicité, l’immutabilité et la nécessité, et que l’on trouverait seulement sur un plan an-hypothétique,<sup>11</sup> traduit le rêve d’un savoir absolu et configure une conception de la raison comme raison éternelle. Son origine platonique marquera de son sceau toute la métaphysique occidentale et lancera la pensée philosophique à la conquête d’un inconditionné, d’une transcendance forgée par le désir de vouloir tout savoir et de mode absolu. L’idée de totalité alimentera les monismes de toute espèce et encouragera la croyance en un ordre rationnel unique. L’idée d’absolu mènera à la recherche de critères absolus, infaillibles, indifférents aux contextes et d’une opérationalité an-historique. Conjointement, ces idées mèneront à une dissociation entre pensée et situation, entre théorie et action, et à négliger le langage ou, du moins, à le faire passer au second plan, au profit d’une raison lumineuse et illuminée qui contemple, en silence, la vérité.

La primauté accordée au modèle de la vision, qui devient métaphore dominante pour caractériser l’activité rationnelle, finit par soustraire la pensée à la nécessité d’une quelconque médiation. C’est ce que dira Husserl d’une façon exemplaire: “C’est la ‘vision’ (Sehen) *immédiate*, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais *la vision en général, en tant que conscience donatrice originnaire sous toutes ses formes, qui est l’ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle*”.<sup>12</sup>

Or, nous savons que l’élection du modèle de la vision est en corrélation avec l’instauration de l’intuition évidente comme critère absolu de validité du savoir. Néanmoins, il faut poser les questions suivantes: comment peut-on garantir la validité de ce critère sans faire appel à des points d’appui d’ordre théologique ou sans choir dans des mysticismes? Et qu’est-ce qui permet de supposer que la raison soit une faculté éternelle,

commune et identique chez tous les hommes? Plus radicalement encore: la validité des critères absolus – quels qu'ils soient – peut-elle être fondée rationnellement?

L'enjeu de ces questions – et peut-être de n'importe quelle question *philosophique* – est le problème de l'autorité et la position de Perelman face à la tradition philosophique occidentale peut précisément être envisagée à partir de ce problème.

À l'encontre des tendances philosophiques qui engagent leur effort réflexif dans la recherche de fondements ultimes, Perelman affirme qu'au sujet des questions philosophiques – si c'est effectivement de philosophie que l'on parle – il n'y a ni des instances ultimes de droit qui permettent de leur donner réponse, ni des critères indiscutables sur lesquels l'on puisse s'appuyer. De ceci découlera la tâche non seulement de reformuler le sens de l'activité philosophique, mais aussi de rechercher les modalités selon lesquelles elle s'effectue.

En deuxième lieu, et en approfondissant le mouvement critique que nous sommes en train d'examiner, la déconstruction faite par Perelman de la rationalité classique, passe par la mise en question du modèle qui l'a inspirée – le modèle mathématique –, par l'évaluation critique des conséquences qui ont découlé de l'adoption de ce modèle, par la proposition d'un nouveau modèle inspirateur de la pensée philosophique – le modèle juridique – et à partir de celui-ci, par une nouvelle thématization de la raison et de la rationalité.

En bref, la position de Perelman face à la tradition philosophique, exprime d'un côté l'adhésion à l'idéal rationaliste de la philosophie occidentale; elle est, néanmoins, d'un autre côté, une réaction à la forme réductrice selon laquelle – au sein de la tradition – la raison a été conçue, et ont été relégués dans le domaine de l'irrationnel les problèmes relatifs à l'action, aux valeurs, d'une façon général, les problèmes pour lesquels la prise de position humaine est irremplaçable.

“Ceci est devenu évident – écrit Perelman – quand, sous l'influence de l'empirisme logique, toute philosophie ne pouvant être réduite à un calcul, était considérée dénuée de sens et de valeur. La philosophie, en conséquence, a perdu son statut dans la culture contemporaine. Cette situation peut seulement être modifiée si l'on développe une philosophie et une méthodologie du raisonnable”.<sup>13</sup>

Mais, plus précisément, en quoi consiste cette philosophie du raisonnable dont Perelman nous parle? Suivons à nouveau ses mots:

“Personnellement, je crois à la signification et à l'importance de la philosophie, mais je ne crois ni à la nécessité ni à l'évidence de ses thèses (. . .). C'est pourquoi je considère un examen critique du rôle de l'évidence en métaphysique comme un préalable méthodologique à une philosophie du raisonnable”.<sup>14</sup>

L'examen critique du rôle de l'évidence met immédiatement la pensée de Perelman en polémique avec la philosophie cartésienne. Le *Traité de*

*l'argumentation* lui-même, par-delà sa liaison aux dialectique et rhétorique grecques annonce "*une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement issue de Descartes*".<sup>15</sup>

Cette rupture consiste, d'un côté, en la mise en accusation des principales apories du cartésianisme: le caractère an-historique du savoir, le caractère insensé du doute hyperbolique,<sup>16</sup> les problèmes découlant de la séparation nette entre facultés et entre théorie et pratique.<sup>17</sup> D'un autre côté, elle consiste non seulement à mettre en évidence l'historicité de la raison, l'impossibilité d'un recommencement radical, les dicotomies étroites qui supportent le cartésianisme ne laissant place qu'à une considération fragmentaire de l'homme, mais aussi à souligner la liaison de la raison et de l'activité rationnelle à des croyances et des convictions au sujet desquelles nous sommes libres de décider – non pas de façon arbitraire néanmoins –, la restriction induite de la raison et de la faculté de prouver à l'activité calculatrice,<sup>18</sup> la dimension despotique de critères qui prétendent être valides absolument et qui, comme l'évidence, n'ont pas de degrés,<sup>19</sup> le contresens que contient l'idée d'une raison nécessaire – du point de vue du problème de la liberté humaine –, et enfin, le caractère artificiel de la dissociation entre la forme et le contenu de la pensée "qui a conduit à déshumaniser la notion même de méthode et (. . .) à accentuer l'aspect irrationnel de la rhétorique".<sup>20</sup>

Toutes ces critiques convergent vers la préoccupation de montrer que la possibilité du dialogue est l'élément irremplaçable de la philosophie et vers celle d'éviter que la philosophie se sépare prématurément du concret et du sens commun.

L'on pourrait se demander pourquoi Perelman insiste sur cette articulation entre le sens commun et la philosophie, pourquoi il affirme qu'une caractéristique de toute philosophie est que le monde du sens commun ne peut pas être négligé.<sup>21</sup>

La réponse à cette question nous mène au cœur d'un aspect décisif de sa pensée, à savoir, à sa conception de la place du rationnel en philosophie. En ce qui concerne cet aspect, s'impose à nouveau une confrontation avec la tradition rationaliste occidentale. Dans celle-ci l'on a recherché les éléments qui définissent la rationalité dans la raison même, comme si elle possédait en elle-même – ou puisse par elle-même accéder et établir – les principes à partir desquels la rationalité se détermine. Celle-ci a donc été conçue à partir de l'idée selon laquelle la raison est tout. Ainsi philosopher ne serait rien de plus qu'explicitier les principes et capacités intrinsèques de la raison, en essayant d'appliquer ces capacités à la recherche de la vérité et de convertir ces principes en normes d'action morale.

Allant à l'encontre de cette tendance, dans laquelle s'est consolidée la dicotomie opinion/vérité, Perelman affirme que la raison n'est pas tout car ce n'est pas elle qui peut donner son point de départ à une philosophie, même si c'est elle qui permet de la structurer. Or, cette structuration qui caractérise l'activité philosophique,<sup>22</sup> ne peut être réalisée qu'en faisant

appel à des procédés argumentatifs. D'ailleurs, ce qui distingue le philosophe du non philosophe n'est pas le genre de leurs intuitions, ou le rôle qu'elles joueraient, mais le fait que le philosophe, au contraire du non-philosophe, doit insérer ses intuitions dans des cadres qui les *rendent admissibles*.<sup>23</sup>

Ainsi donc, en considérant que pour accomplir cette tâche le philosophe doit établir des hiérarchies et formuler des thèses qu'il essaiera de faire prévaloir par l'argumentation – même si la stratégie argumentative peut passer par une dévalorisation de l'argumentation, comme quand on dit "vous discutez, vous discutez, mais les faits parlent d'eux-mêmes" –, la nouvelle rhétorique propose non seulement une nouvelle façon d'aborder l'activité philosophique, mais aussi une nouvelle grille de lecture de l'histoire de la philosophie. Perelman a écrit à ce sujet: "Chaque philosophie pourrait ainsi se caractériser par le genre d'arguments qu'elle considère comme forts ainsi que par les genres d'argumentations auxquels elle dénie toute valeur. Il y a là une nouvelle façon d'envisager l'histoire de la philosophie, qui établirait une *corrélacion entre l'ontologie d'un penseur et ses préceptes méthodologiques*, et qui jetterait une nouvelle lumière sur l'histoire de la pensée".<sup>24</sup>

Dans le même ordre d'idées, le *Traité de l'argumentation* insiste sur le fait que toute pensée philosophique originale opère par des procédés de dissociation qui lui sont caractéristiques.<sup>25</sup> L'étude de la technique de la dissociation est donc d'un intérêt considérable pour la compréhension de la pensée philosophique, puisque "toute philosophie nouvelle suppose l'élaboration d'un appareil conceptuel, dont une partie au moins, celle qui est fondamentalement originale, résulte d'une dissociation des notions permettant de résoudre les problèmes que le philosophe s'est posés".<sup>26</sup> L'on peut donc conclure que si le philosophe peut discréditer le sens commun, s'il peut affirmer que les idées du sens commun ne sont que des apparences et leur opposer ce qu'il considère être la réalité, il ne peut néanmoins pas faire l'économie d'une référence au sens commun. Sans cette référence, il ne pourrait ni réaliser, ni rendre compréhensible un travail conceptuel qui – même s'il implique des dé-limitations et des dé-marquations théoriques – ne peut ni être séparé des conséquences pratiques qui en découlent, ni se démettre des responsabilités socio-politiques par rapport à lesquelles toute prise de position philosophique se trouve, en fin de compte, engagée.

L'on pourrait continuer de souligner d'autres aspects par lesquels la nouvelle rhétorique s'assume critiqueusement face à la tradition rationaliste occidentale. Nous nous bornerons, néanmoins, pour terminer, à faire une courte remarque sur la notion la plus importante qui se trouve à la base de la philosophie de Perelman: l'idée du raisonnable.

Il est à noter, tout d'abord, que selon Perelman le raisonnable obéit à deux conditions fondamentales: d'un côté, parler du raisonnable c'est exclure les solutions qui ont recours à la violence pour faire prévaloir n'importe quoi; d'un autre côté, le concept du raisonnable est défini par

opposition aux concepts de nécessité et d'arbitraire. Ces deux conditions montrent que la philosophie du raisonnable ne dicotomise ou ne sépare pas les régimes de pouvoir et les régimes de pensée, mais part, au contraire, de leur corrélation. Elle prend, en l'assumant, le parti du pluralisme – Perelman a écrit à ce sujet que “c’est le régime démocratique de la libre expressions d’opinions, de la discussion de toutes les thèse en présence qui est le concomitant indispensable de l’usage de la raison pratique simplement raisonnable”<sup>27</sup> – et elle recherche la méthodologie du raisonnement convenant à, et rendant possible, une coexistence pacifique entre des hommes qui préfèrent les solutions de compromis aux contraintes et impositions autoritaires.

La philosophie du raisonnable est en ce sens comme un hymne à une liberté qu’il faut toujours protéger, qui n’est jamais définitivement assurée et dont l’exercice démythifié implique, stimule et développe une compétence argumentative qui est, à la fois, capacité de dialoguer, de penser, de choisir et de s’engager.

## NOTES

<sup>1</sup> Chaïm Perelman, 1974, ‘Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques’, in *Logique et Analyse* 67–68, p. 251.

<sup>2</sup> Cf. Chaïm Perelman, 1970, ‘L’idéal de rationalité et la règle de justice’, in *Le champ de l’argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, p. 312.

<sup>3</sup> Cf. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5<sup>e</sup> éd., Éditions de l’Université de Bruxelles, p. 682.

<sup>4</sup> *Idem ibidem*, p. 71.

<sup>5</sup> *Idem ibidem*, p. 72.

<sup>6</sup> *Idem ibidem*, p. 78.

<sup>7</sup> Cf. Chaïm Perelman, 1977, *L’empire rhétorique – Rhétorique et Argumentation*, Paris, J. Vrin, Collection ‘Pour Demain’, p. 176.

<sup>8</sup> Chaïm Perelman, 1990, ‘La sauvegarde et le fondement des droits de l’homme’, in *Éthique et Droit*, Éditions de l’Université de Bruxelles, p. 486.

<sup>9</sup> Chaïm Perelman, 1970, ‘L’idéal de rationalité et la règle de justice’, in *Le champ de l’argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, p. 290.

<sup>10</sup> Cf. Chaïm Perelman, 1970, ‘Logique formelle, logique juridique’ et ‘La règle de justice’, les deux in *Justice et raison*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 2<sup>ème</sup> édition, p. 223 e p. 233.

<sup>11</sup> Cf. Platon, *République*, 511 b–c.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, 1928, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung, e. I, 3<sup>ème</sup> édition, p. 36.

<sup>13</sup> Chaïm Perelman, 1979, *The New Rhetoric and the Humanities, Essays on Rhetoric and Its Applications*, Reidel, Dordrecht, Holland, p. 31.

<sup>14</sup> Chaïm Perelman, 1970, ‘De l’évidence en métaphysique’, in *Le champ de l’argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, e. XLIII, p. 236.

<sup>15</sup> Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5<sup>e</sup> edição, Éditions de l’Université de Bruxelles, p. 1.

- <sup>16</sup> Cf. Chaïm Perelman, 1976, 'Cinq leçons sur la justice', in *Droit, Morale et philosophie*, 2<sup>e</sup> éd., L.G.D.J., Paris, p. 50.
- <sup>17</sup> Cf. Chaïm Perelman, 1970, 'Evidence et preuve' in *Justice et raison*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2<sup>e</sup> éd., pp. 146-147.
- <sup>18</sup> Cf. Cf. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5<sup>e</sup> éd., Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 676.
- <sup>19</sup> Cf. Chaïm Perelman, 1970, 'De l'évidence en métaphysique', in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, p. 237.
- <sup>20</sup> Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5<sup>e</sup> éd., Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 673.
- <sup>21</sup> Cf. *Philosophie et Méthode*, Actes du colloque de Bruxelles (1972), editées par les soins de Chaïm Perelman, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 195.
- <sup>22</sup> Chaïm Perelman, 1970, 'L'idéal de rationalité et la règle de justice', in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, pp. 326-327.
- <sup>23</sup> Cf. *Idem ibidem*, p. 326.
- <sup>24</sup> *Idem ibidem*, p. 303. C'est moi qui souligne.
- <sup>25</sup> Cf. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5<sup>a</sup> edição, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 256.
- <sup>26</sup> Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 5<sup>e</sup> éd., Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 554.
- <sup>27</sup> Chaïm Perelman, 1970, 'Considérations sur la raison pratique', in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, p. 182.