

Librio

PHILOSOPHIE

ARTHUR SCHOPENHAUER

L'Art d'avoir toujours raison

suivi de La lecture et les livres
et Penseurs personnels



Arthur Schopenhauer

L'Art d'avoir toujours raison

Traduction d'Hélène Florea

suivi de

La lecture et les livres
et
Penseurs personnels

Traduction d'Auguste Dietrich

Librio

Arthur Schopenhauer

L'Art d'avoir toujours raison

La lecture et les livres et Penseurs personnels

Librio

© E.J.L., 2014 pour la sélection des textes et pour la traduction de *L'Art d'avoir toujours raison*

© Éditions J'ai lu, 2014

J'ai Lu

Flammarion

Dépôt légal : janvier 2014

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782290058664

ISBN numérique : 9782290087299

ISBN PDF web : 9782290087305

Ouvrage composé et converti par PCA (44400 Rezé)

Présentation de l'éditeur :

Vous avez tort mais refusez de l'admettre ? Avec perspicacité et humour, ce petit précis recense et analyse stratagèmes et ruses pour sortir vainqueur de tout débat, dispute ou joute verbale. Pour le plaisir des amoureux de la contradiction, Schopenhauer se livre à une savoureuse réflexion sur le langage et la dialectique.

Ces précieux conseils, sarcastiques, sont suivis de deux essais tout aussi incisifs sur la pensée et la lecture : les livres nourrissent-ils notre réflexion ou nous empêchent-ils de penser par nous-mêmes ?

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788 – 1860)

On a longtemps dit de Schopenhauer qu'il était l'homme d'un seul livre. Ce solitaire incompris publie en effet *Le Monde comme volonté et comme représentation* en 1819 et n'accède à la renommée qu'à la fin de sa vie. Il influencera cependant les plus grandes figures du XXe siècle, comme Nietzsche, Freud ou Thomas Mann.

Illustration de couverture : Arthur Schopenhauer (1788-1860). © Costa / Leemage

L'Art d'aimer, Libro n° 11

Le Banquet, Libro n° 76

Le Prince, Libro n° 163

Discours de la méthode, Libro n° 299

L'Utopie, Libro n° 317

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Libro n° 340

Lettres et maximes, Libro n° 363

Le Bonheur, désespérément, Libro n° 513

Fragments et aphorismes, Libro n° 616

Apologie de Socrate, Libro n° 635

De la vie heureuse et de la tranquillité de l'âme, Libro n° 678

Sur le mensonge, Libro n° 1074

Gorgias, Libro n° 1075

Pensées, Libro n° 1078

Discours de la servitude volontaire, Libro n° 1084

Du contrat social, Libro n° 1085

Traité sur la tolérance, Libro n° 1086

Essai sur l'art de ramper, Libro n° 1096

Manuel d'épictète, Libro n° 1097

L'Art d'avoir toujours raison

Nouvelle traduction d'Hélène Florea

La dialectique éristique

La dialectique éristique¹ est l'art de mener un débat de manière à avoir toujours raison, donc quels qu'en soient les moyens (*per fas et nefas*²). Il arrive en effet qu'on ait *objectivement* raison, tout en ayant tort aux yeux de son auditoire, parfois même à ses propres yeux, et ce lorsque l'adversaire réfute la preuve que j'avance, et que cette réfutation porte sur la proposition elle-même, qui pourtant admettrait d'autres preuves – auquel cas la réciproque s'applique à l'adversaire : il a raison, et ce en ayant objectivement tort. La vérité objective d'une thèse et sa validité aux yeux des disputants et de l'auditoire sont deux choses bien distinctes. C'est sur cette dernière que porte la dialectique.

À quoi cela est-il dû ? À la nature mauvaise du genre humain. Si ce n'était pas le cas, si nous étions fondamentalement honnêtes, alors tout débat partirait simplement du principe qu'il faut rechercher la vérité, sans se préoccuper de savoir si elle se conforme à l'opinion que nous avons initialement formulée, ou à celle de l'autre : la question n'aurait aucune espèce d'importance, ou du moins serait tout à fait secondaire. Mais en l'occurrence, c'est primordial. Notre vanité innée, particulièrement susceptible en matière de facultés intellectuelles, n'accepte pas que notre raisonnement se révèle faux, et celui de l'adversaire recevable. Pour ce faire, chacun devrait tâcher de ne rien émettre que des jugements justes, et donc de réfléchir avant de parler. Mais chez la plupart des hommes, la vanité va de pair avec un goût pour la palabre et une mauvaise foi tout aussi innée : ils parlent sans avoir eu le temps de réfléchir, et même s'ils constatent par la suite que ce qu'ils affirment est faux et qu'ils ont tort, ils s'efforcent de laisser *paraître* le contraire. Leur intérêt pour la vérité, qui la plupart du temps constitue pourtant l'unique motif qui les pousse à défendre la thèse qu'ils pensent vraie, s'efface alors complètement devant les intérêts de leur vanité : le vrai doit paraître faux, et le faux vrai.

Il existe toutefois une excuse à cette mauvaise foi qui nous conduit à camper sur une position qui nous paraît pourtant erronée : souvent, nous sommes d'abord fermement convaincus de la vérité de ce que nous affirmons, mais voilà que l'argument adverse semble la faire vaciller ; et si nous renonçons alors, nous découvrons souvent après coup que nous avons bien raison. Notre preuve était erronée ; mais il existait une preuve recevable pour étayer notre thèse : l'argument providentiel ne nous était pas venu à l'esprit en temps voulu. Ainsi se forme en nous la maxime selon laquelle nous continuons à débattre d'un contre-argument quand bien même il nous paraîtrait juste et pertinent, croyant que sa validité n'est qu'illusoire, et qu'au cours du débat nous viendra un argument permettant de le contrer ou d'entériner notre vérité d'une façon ou d'une autre. Aussi sommes-nous sinon contraints, du moins incités à la mauvaise foi dans le débat, de telle sorte que les

faiblesses de notre entendement se trouvent soutenues par la nature corruptrice de notre volonté, et vice versa. Si bien qu'en règle générale, on ne se battra pas pour défendre la vérité, mais pour défendre sa propre thèse, comme s'il s'agissait de son bien le plus précieux ; et pour ce faire, tous les moyens sont bons, puisque comme nous venons de le montrer, il est parfois impossible de faire autrement.

En règle générale, chacun cherchera donc à imposer sa position, quand bien même elle lui paraîtrait alors fausse ou douteuse³. Et c'est sa nature mauvaise et retorse qui lui fournira les moyens de ses fins, ce d'autant plus qu'elle sera aguerrie par l'expérience quotidienne du débat ; chacun possède donc sa dialectique naturelle, tout comme il a sa logique naturelle. Mais la première ne le guidera pas aussi sûrement que la seconde. Nul n'est facilement disposé à mener un raisonnement ou à tirer des conclusions qui iraient à l'encontre des lois logiques : les jugements erronés sont fréquents, les conclusions erronées bien plus rares. Un homme sera rarement dépourvu de logique naturelle, mais pas de dialectique naturelle : il s'agit là d'un don bien mal réparti (à l'image de la faculté de juger, et contrairement à la raison, très largement partagée). De fait, il arrive souvent qu'on se laisse confondre ou réfuter par une argumentation spécieuse, alors même qu'on a raison – et inversement : et celui qui sort vainqueur du débat ne le doit bien souvent pas tant à la justesse de son jugement dans l'articulation de sa thèse qu'à sa ruse et son habileté à la défendre. Comme c'est souvent le cas, un don inné reste le meilleur allié qui soit⁴ ; toutefois, s'exercer au débat en réfléchissant aux manœuvres par lesquelles nous défaisons l'adversaire, ou que lui-même utilise pour nous défaire, peut être un atout non négligeable pour passer maître en cet art. Donc, s'il est vrai que la logique ne s'avère pas d'une grande utilité pratique, c'est en revanche bien le cas pour la dialectique. Il me semble qu'Aristote a lui aussi conçu sa logique à proprement parler (dans ses *Analytiques*) avant tout comme fondement et préalable à sa dialectique, qui est ce qui lui importait le plus. La logique s'intéresse à la seule forme des énoncés, la dialectique à leur contenu ou à leur substance, c'est-à-dire à leur fond : et c'est bien pour cela que l'étude de la forme, c'est-à-dire du général, devait précéder l'étude du contenu, c'est-à-dire celle du particulier.

Aristote ne définit pas l'objectif de la dialectique aussi précisément que je viens de le faire. Comme objet principal, il mentionne certes l'art du débat, mais aussi la recherche de vérité (*Topiques* I, 2). Plus loin, il répète qu'on appréhende nos énoncés différemment selon la perspective adoptée : dans une perspective philosophique, c'est en fonction de la vérité, et dans une perspective dialectique, c'est en fonction de l'opinion et de l'approbation d'autrui (en grec δόξα), c'est-à-dire à des fins d'apparence (*Topiques* I, 12). Il est vrai qu'il s'attache à distinguer entre la vérité objective d'une thèse et la façon de l'imposer ou d'obtenir l'approbation ; mais la distinction opérée n'est pas assez stricte pour assigner cette dernière finalité à la seule dialectique⁵. Les règles qu'il édicte pour obtenir l'approbation se confondent ainsi souvent avec celles permettant d'atteindre la vérité. Il me semble donc qu'il laisse la question en suspens⁶.

Dans ses *Topiques*, Aristote a entrepris, avec l'esprit scientifique qui le caractérise, une description extrêmement méthodique et systématique de la dialectique, ce qu'il faut saluer, même si le but, de toute évidence pratique, n'a pas été réellement atteint. Après avoir, dans les *Analytiques*, étudié les concepts, les jugements et les conclusions dans leur pure forme, il s'attaque désormais au fond, et donc aux seuls concepts, puisqu'ils sont le lieu même où loge le contenu. Les propositions et

les conclusions ne sont en elles-mêmes que pure forme : ce sont les concepts qui abritent le contenu. Sa démarche est la suivante. Dans tout débat, il y a une thèse ou un problème (qui ne diffèrent que dans la forme), puis des propositions censées servir à le résoudre. Tout se joue donc au niveau de l'articulation des concepts entre eux. On dénombre quatre types d'articulation. D'un concept, on cherche en effet à définir 1. son facteur ou sa condition, 2. son genre, 3. son propre ou *proprium* ou encore *idion*, autrement dit sa particularité, sa caractéristique essentielle, 4. son accident ou *accidens*, c'est-à-dire une propriété – qu'elle lui soit exclusive ou non – ou encore un prédicat. C'est à l'une de ces quatre articulations typiques qu'il faut ramener le problème d'un débat. C'est la base de toute la dialectique aristotélicienne. Dans les huit ouvrages qu'il lui consacre, Aristote détaille toutes les relations inter-conceptuelles qui peuvent exister dans le cadre de ces articulations typiques, et donne les règles définissant chacune d'entre elles : il explique ainsi comment un concept doit se positionner par rapport à un autre pour en être le propre, l'accident, le genre ou la condition ; ou encore, quelles sont les erreurs facilement commises dans la mise en relation de deux concepts, et pour chacune d'elles, ce à quoi il faut faire attention lorsque l'on veut établir cette relation (κατασκευάζειν), ainsi que ce qu'on peut entreprendre pour la démontrer (ανασκευάζειν) lorsque ce procédé est utilisé par l'adversaire. Il appelle *topos* (τοπος, ou *locus* en latin) chacune de ces règles, ou chacune de ces relations inter-conceptuelles, et expose en tout 382 *topoi* : d'où le nom de *Topiques* habituellement donné à son texte. Il l'assortit encore de quelques règles générales sur le débat, loin toutefois d'être exhaustives.

Le *topos* n'a donc rien de purement matériel, il ne se réfère pas à un objet ou à un concept précis, mais concerne toujours une relation entretenue au sein de classes entières de concepts, relation qui peut donc être partagée par un très grand nombre de concepts, pour peu que le rapport qui les lie soit compris dans une des quatre articulations typiques exposées précédemment, ce qui est le cas dans tout débat. Et ces quatre articulations typiques peuvent à leur tour être subdivisées en sous-catégories. L'analyse reste donc ici, dans une certaine mesure, formelle, sans doute moins formelle que dans la logique, étant donné qu'elle prend pour objet le contenu des concepts, mais ce de façon toujours formelle : en effet, elle indique comment le contenu d'un concept A doit se positionner par rapport au contenu du concept B pour en devenir le genre, le propre, l'accident ou la condition, ou bien comment il doit se positionner par rapport aux sous-catégories que sont par exemple antinomie (αντικειμεν), cause et effet, présence et absence, etc. C'est autour de ce positionnement que devrait tourner tout débat. La plupart des règles indiquées par Aristote à propos de ces positionnements, et qu'il nomme *topoi*, appartiennent à la nature même des relations inter-conceptuelles, dont chacun est intuitivement conscient, comptant également sur son adversaire pour les suivre de lui-même, à l'image de ce qui se passe sur le terrain de la logique ; et il est plus facile de suivre ces règles dans un cas donné, ou de constater qu'elles sont bafouées, que de se souvenir des *topoi* abstraits édictés à leur sujet. Ce qui limite l'intérêt pratique de la dialectique aristotélicienne. Il ne dit presque que des choses allant de soi, dont le bon sens tiendra compte de lui-même. Exemples :

« Quand on attribue un genre à quelque chose, il faut aussi lui attribuer une espèce de ce genre, faute de quoi l'affirmation est erronée. Par exemple, on affirme que l'âme possède le mouvement : dès lors, il est forcément possible de lui attribuer un mouvement particulier, le vol, la marche, la croissance, le rétrécissement, etc. : si non, elle ne possède alors pas le mouvement. Ce à quoi on ne peut attribuer d'espèce, on ne peut lui attribuer de genre : voilà notre *topos*. » Ce *topos* sert autant à

étayer son argumentation qu'à démonter celle de l'autre. C'est le neuvième *topos*. Et à l'inverse, s'il est impossible d'attribuer un genre, il le sera tout autant d'attribuer une espèce. Par exemple, quelqu'un aurait mal parlé (est-il rapporté) à un autre. Prouvons qu'il n'a pas parlé du tout, et ce qui précède n'a jamais eu lieu, l'espèce ne pouvant exister sans le genre. Dans la rubrique dédiée au propre, le *topos* 215 dit : « En premier lieu, pour démonter l'argumentation adverse : si l'adversaire attribue à quelque chose un caractère propre qui ne soit perceptible que par les sens, cette attribution est mal faite, car la sensation est sujette à caution dès lors qu'on quitte le domaine du sensible. Par exemple, s'il attribue au Soleil la particularité d'être l'astre le plus lumineux qui tourne autour de la Terre, cela ne vaut rien, car on ignore si, une fois couché, il continue à tourner, puisqu'il quitte le domaine du sensible. Deuxièmement, pour étayer son argumentation : est correctement établi un caractère particulier qui ne peut être connu des sens, ou s'il est connu d'eux, dont l'existence est absolument nécessaire. Par exemple, on pourra attribuer comme particularité à la surface qu'elle possède d'abord une teinte ; ceci est certes une caractéristique sensible, mais de toute évidence permanente, et donc juste. » Voilà qui devrait vous donner une idée de la dialectique aristotélicienne. Elle ne me semble pas avoir atteint l'objectif recherché : j'ai donc voulu m'y prendre autrement. Les *Topiques* de Cicéron sont une pâle et insipide copie de ceux d'Aristote, rédigée de mémoire ; Cicéron n'a aucune notion claire de ce qu'est un *topos* ou de sa finalité, et divague librement à partir d'éléments disparates qu'il assortit généreusement d'exemples juridiques. Il s'agit là d'un de ses écrits les plus médiocres.

Pour fonder la dialectique en toute rigueur, il faut donc faire abstraction de la vérité objective (qui relève de la logique) en considérant la dialectique uniquement comme l'art d'avoir toujours raison, chose qui est certes d'autant plus facile qu'on a effectivement raison. Mais la dialectique en tant que telle a pour seule tâche d'expliquer comment se défendre contre tout type d'attaque, tout particulièrement contre les attaques malhonnêtes, et comment, en retour, attaquer les affirmations d'autrui sans se contredire ni, plus important encore, être réfuté. Il faut marquer une franche séparation entre la recherche de la vérité objective et l'art de rendre ses propositions recevables : la première est du domaine d'une activité (πραγματεία, *pragmateía*) tout autre, c'est l'œuvre de la faculté de juger, de la réflexion, de l'expérience, et elle ne requiert pas un art particulier en la matière ; tandis que la seconde est le but de la dialectique. On a pu définir cette dernière comme la logique de l'apparence, ce qui est faux, car elle ne serait alors valable que pour défendre des énoncés erronés ; or même quand on a raison, on a besoin de la dialectique pour défendre sa position, et il est nécessaire d'avoir connaissance des coups bas avant de pouvoir les parer, voire d'en maîtriser l'usage afin de pouvoir battre l'ennemi par ses propres armes. Voilà pourquoi la vérité objective, dans cette perspective dialectique, doit être laissée de côté, ou considérée comme contingente ; et l'on doit se contenter, toujours dans cette perspective dialectique, de veiller à défendre ses propositions et à réfuter celles d'autrui. Dans les règles de ce combat, on ne doit en aucun cas tenir compte de la vérité objective, ne serait-ce que parce qu'on ne sait généralement pas où elle se trouve² : souvent, on ignore si l'on a raison ou pas, souvent, on croit avoir raison, mais à tort, et souvent, les deux parties estiment avoir raison, car « la vérité est au fond du puits » (*veritas est in puteo*, εν βυθῷ η αλήθεια), à en croire Démocrite. Quand s'initie un débat, chacune des parties croit généralement être dans le vrai ; puis toutes deux se mettent à douter ; seule l'issue est censée établir, entériner la vérité. La dialectique n'a donc pas à s'aventurer sur ce terrain, pas plus que le maître d'armes ne prend en compte qui des deux duellistes était dans son droit dans la querelle initiale. Toucher, parer, c'est tout ce qui importe, et il en va de même pour la joute de

l'esprit qu'est la dialectique. Ce n'est que dans cette acception qu'il sera possible d'en faire une discipline à part entière. En effet, si nous nous fixons comme objectif la pure vérité objective, nous revenons à la seule *logique* ; si nous nous fixons en revanche comme objectif la démonstration de propositions erronées, nous tombons dans la *sophistique* pure. Et dans un cas comme dans l'autre, encore faudrait-il supposer que nous sachions déjà ce qui est objectivement vrai et objectivement faux : mais il est rare qu'on en ait la certitude à l'avance. La vraie définition de la dialectique est donc celle que nous venons d'établir : une joute de l'esprit livrée pour avoir raison dans le débat. Le terme *éristique* serait cependant plus adéquat, et plus encore celui de *dialectique éristique* (*dialectica eristica*). Et elle a une utilité majeure : c'est à tort que la modernité l'a négligée.

Ainsi donc, la dialectique au sens où nous l'entendons doit consister à passer en revue et ordonnancer de façon systématique les techniques naturellement utilisées par la plupart des hommes, lorsqu'ils constatent au cours d'un débat qu'ils ne sont pas du côté de la vérité, pour continuer à avoir raison malgré tout. Aussi, il serait particulièrement inapproprié de tenir compte de la vérité objective dans la science de la dialectique, puisque la dialectique innée et naturelle décrite précédemment n'en tient pas compte, visant simplement à avoir toujours raison. Par conséquent, la science de la dialectique au sens où nous l'entendons a pour principale mission d'établir la liste des stratagèmes de la mauvaise foi et de les analyser, afin qu'en situation réelle de débat, on puisse les identifier instantanément et les déjouer. Voilà pourquoi la définition de la dialectique ne doit admettre comme but final que le fait d'avoir toujours raison, et non la vérité objective.

Je n'ai pas connaissance d'un quelconque écrit à ce sujet, bien que je n'aie pas lésiné sur les recherches⁸ : nous avancerons donc en territoire inexploré. Pour arriver à nos fins, il faudra puiser dans l'expérience, se pencher sur le choix de tel ou tel stratagème, dans les débats récurrents, par telle ou telle partie, en ramenant du particulier au général divers stratagèmes se déclinant sous différentes formes, afin d'établir un certain nombre de stratagèmes généraux, qui seraient alors exploitables tant pour remporter le débat que pour les déjouer lorsqu'ils sont utilisés par autrui.

Ce qui suit en est la première tentative.

Base de toute dialectique

Avant toute chose, il est nécessaire de définir ce qui se joue dans tout débat, d'en cerner le fondement. L'adversaire (ou nous-mêmes, c'est égal) a énoncé une thèse. Pour la réfuter il y a deux modes et deux méthodes possibles.

Les modes : 1. *ad rem*, 2. *ad hominem* ou *ex concessis*. Autrement dit : soit nous montrons que la thèse ne concorde pas avec la nature des choses, c'est-à-dire avec la vérité absolue et objective, ou bien qu'elle ne concorde pas avec ce que l'adversaire peut affirmer ou concéder par ailleurs, c'est-à-dire avec la vérité relative et subjective. Dans ce dernier cas, nous confondons notre adversaire de manière subjective, sans rien prouver en matière de vérité objective.

Les méthodes : 1. réfutation directe, 2. réfutation indirecte. La réfutation directe s'attaque aux fondements mêmes de la thèse, la réfutation indirecte aux conclusions qu'on peut en tirer : la réfutation directe montre que la thèse n'est pas vraie, tandis que la réfutation indirecte montre que la thèse ne peut pas être vraie.

En cas de réfutation indirecte, il existe deux manières de procéder. Soit nous montrons que les fondements du raisonnement adverse sont erronés (soit en réfutant sa proposition majeure, *negō majorem* ; soit en réfutant sa proposition mineure, *negō minorem*), soit nous les admettons, tout en montrant qu'ils ne réunissent pas les conditions de la conclusion, et nous nous en prenons alors au lien de conséquence, c'est-à-dire à l'aspect formel de la conclusion. La réfutation indirecte emploie soit l'apagogie, soit l'instance.

1. L'apagogie ou raisonnement par l'absurde : nous supposons la validité d'une proposition, puis nous l'articulons à une autre proposition dont la validité a été admise. Si cela aboutit à une conclusion manifestement erronée, en cela qu'elle contredit soit la nature des choses⁹, soit les autres affirmations de l'adversaire, autrement dit en cela qu'elle est fausse *ad rem* ou *ad hominem* (Socrate dans *L'Hippias majeur* et autres textes), alors la proposition était fausse elle aussi, car des prémisses vraies ne peuvent donner que des énoncés vrais, même si des prémisses fausses ne donnent pas que des énoncés faux.

2. L'instance (ενστασις), ou contre-exemple : le procédé consiste à réfuter un énoncé général en s'appuyant sur les cas particuliers qu'il englobe, mais pour lesquels l'énoncé n'est pas valable. Il est dès lors nécessairement faux.

Voilà la trame de fond, le squelette auquel tout débat peut être réduit. Parfois, le débat suit cette trame scrupuleusement, mais parfois il la contrefait et ne la suit qu'en apparence ; parfois l'argumentation est fondée, mais parfois elle est spécieuse. Et c'est justement parce qu'il est difficile de dégager quelque certitude de tout cela que les débats sont si longs et obstinés. Quand bien même nous y serions contraints, nous sommes dans l'incapacité de distinguer le vrai de l'apparent, pour la simple et bonne raison que les disputants eux-mêmes n'en ont jamais la certitude à l'avance. C'est la raison pour laquelle je livre les stratagèmes suivants sans tenir compte de qui a objectivement raison ou tort. En effet, on ne peut pas en avoir soi-même la certitude : ce n'est qu'à l'issue du débat que l'affaire sera entendue. Par ailleurs, il est nécessaire, et cela est valable pour toute discussion ou argumentation, de s'accorder sur un principe : chacun devra émettre une opinion sur la question posée. Il n'y a pas à discuter avec quelqu'un qui discute des principes (*contra negantem principia non est disputandum*).

Fragment

I.

Chez les Anciens déjà, *logique* et *dialectique*¹⁰ étaient employés indifféremment, bien que les termes λογίζεσθαι (logidzesthai : considérer, réfléchir, calculer) et διαλεγεσθαι (*dialegesthai* : converser) désignent deux choses tout à fait distinctes. Le premier emploi du terme *dialectique* (διαλεκτική, également décliné sous ses formes διαλεκτική πραγματεία, activité dialectique, et διαλεκτικός ανήρ, homme de dialectique) remonte à Platon, comme le rapporte Diogène Laërce. On retrouve notamment le terme dans *Phèdre*, *Le Sophiste*, et dans le livre VII de *La République*, où chaque fois il désigne l'usage normé de la raison, ainsi que l'habileté en ce domaine. Aristote lui donne le même sens ; mais d'après Laurent Valla, il est par ailleurs le premier à employer dans cette même acception le terme *logique* (λογική). On recense les emplois suivants : λογικὰς δυσχερείας (difficultés logiques), προτάσιν λογικὴν (prémises logiques), ἀπορίαν λογικὴν (aporie logique). Le terme *dialectique* serait donc plus ancien que le terme *logique*. Cicéron et Quintilien attribuent aux termes latins *Dialectica* et *Logica* la même signification globale. En voici une occurrence tirée des *Premières académiques* de Cicéron : *Dialecticam inventam esse, veri et falsi quasi disceptatricem* (« La dialectique a été inventée pour distinguer le vrai du faux ») ; et une autre occurrence, tirée du chapitre 2 de ses *Topiques* : *Stoici enim judicandi vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam Dialecticē appellant* (« Les stoïciens ont soigneusement étudié les méthodes du jugement, et cette science, ils l'appellent la dialectique »). Chez Quintilien, on trouve : *Itaque haec pars dialecticae, sive illam disputatricem dicere malimus* (« C'est pourquoi cette partie de la dialectique, ou, comme nous préférons l'appeler, l'art de la dispute... »). C'est donc le terme *disputatrix* qui est à ses yeux l'équivalent latin du terme repris au grec. Tout cela nous est rapporté par Pierre de la Ramée dans sa *Dialectique* de 1569. Tandis que le Moyen Âge et l'époque moderne continuent à assimiler *logique* et *dialectique*, Kant et certains de ses contemporains donnent une connotation péjorative au terme *dialectique*, qui désigne pour eux l'art de la controverse sophistique ; on commence alors à lui préférer le terme *logique*, moins connoté. Mais à l'origine, les deux termes désignent bel et bien la même chose, et la confusion perdure dans les esprits.

II.

Il est regrettable que les termes *logique* et *dialectique* aient de tout temps été employés comme synonymes, et que je n'aie de ce fait pas vraiment la liberté de les distinguer comme je le souhaiterais, c'est-à-dire de définir la logique (qui vient de λογίζεσθαι, considérer, calculer, terme lui-même dérivé de λόγος, la parole ou la raison, qui sont indissociables) comme la science des lois qui régissent la pensée, autrement dit la science des méthodes de la raison ; et la dialectique, (qui vient de διαλεγεσθαι, converser ; précisons toutefois qu'une conversation a pour objet soit des faits,

soit des opinions : elle est donc soit narrative, soit délibérative), comme l'art du débat. Il apparaît donc que la logique a un objet définissable *a priori*, autrement dit sans intervention empirique. Il s'agit des lois de la pensée et des procédés de la raison (ou du *logos*), suivis par cette dernière lorsqu'elle se retrouve, libre de toute contrainte extérieure, face à elle-même : c'est, en somme, ce que met en œuvre la pensée autarcique d'un être raisonnable, sans rien pour l'induire en erreur. La dialectique, en revanche, traiterait d'une communauté de *deux* êtres raisonnables, qui en tant que tels pensent ensemble, ce qui, dès lors qu'ils ne s'accordent pas comme deux pendules bien réglées, donne lieu à un débat, c'est-à-dire une lutte de l'esprit. En tant qu'êtres de *raison pure*, les deux individus sont censés s'accorder. Leurs divergences sont le fruit de l'hétérogénéité naturelle des individus, et constituent en cela un *élément empirique*. La *logique*, ou science de la pensée, c'est-à-dire des procédés de la raison pure, serait donc quelque chose qu'on peut élaborer purement *a priori* ; la dialectique, en revanche, ne peut pour l'essentiel être élaborée qu'*a posteriori*, en s'appuyant sur les connaissances que nous fournit l'expérience à deux propos : d'une part, à propos des infléchissements subis par la pensée pure sous l'effet des individualités hétérogènes des deux êtres raisonnables qui se font face ; et d'autre part, à propos des moyens utilisés par l'un et l'autre pour imposer leur pensée individuelle comme la seule qui relève de la raison pure, et la seule qui soit objective. En effet, il est quelque chose d'ancré dans la nature humaine : si A et B font œuvre de pensée commune, *dialoguent*, autrement dit s'ils se livrent leurs opinions (exclusion faite, donc, des formes narratives de dialogue), et que A découvre que l'opinion de B diverge de la sienne sur un même objet, il ne commencera pas par réviser sa pensée pour trouver l'erreur, mais la supposera au contraire dans la pensée adverse. En somme, l'homme veut par nature *avoir toujours raison* ; et le résultat de ce trait de caractère est justement l'objet de la discipline que je nommerai *dialectique*, ou plutôt *dialectique éristique*, pour éviter toute confusion. Dans cette optique, on peut la considérer comme la doctrine des procédés dictés à l'homme par sa volonté naturelle d'avoir toujours raison.

STRATAGÈME 1

Ou l’extension. Il s’agit de pousser l’affirmation adverse au-delà de ses frontières naturelles, en l’interprétant de la manière la plus générale possible, en la prenant au sens le plus large possible, en la caricaturant ; tout en restreignant le sens de la sienne au maximum, en la délimitant au plus serré : de fait, plus une affirmation est générale, plus elle prêtera le flanc aux attaques. En guise de parade, on pourra définir précisément le champ de discussion (ou *punctus*) ou l’état de la controverse (ou *status controversiae*).

Exemple 1

Je dis : « Dans le domaine dramatique, les Anglais se classent au premier rang des nations. » L’adversaire tente un contre-exemple : « Il est de notoriété publique qu’ils ne valent pas grand-chose en musique, et donc en opéra. » Je coupe court, rappelant que « le terme *dramatique* ne recouvre pas le champ musical, mais uniquement la tragédie et la comédie ». Ce dont il avait bien évidemment tout à fait conscience, essayant simplement de généraliser mon affirmation de telle sorte qu’elle vienne s’appliquer à tout type de représentation scénique, et donc à l’opéra, et donc à la musique, avant de pouvoir m’infliger le coup de grâce. À l’inverse, on préservera sa position en la réduisant plus que prévu, pour peu que la formulation utilisée le permette.

Exemple 2

A dit : « La paix de 1814 a rendu leur indépendance à toutes les villes hanséatiques allemandes. » B rétorque que Dantzig, à cette occasion, a justement perdu l’indépendance que lui avait octroyée Napoléon. A s’en tire ainsi : « J’ai bien dit toutes les villes hanséatiques allemandes : Dantzig était polonaise. » Aristote fait déjà mention de ce stratagème (*Topiques* VIII, 12, 11).

Exemple 3

Lamarck, dans sa *Philosophie zoologique*, affirme que les polypes sont dépourvus de sensibilité, parce qu’ils n’ont pas de nerfs. Or on peut admettre avec certitude qu’ils sont doués de perception, car ils se tournent vers la lumière et se servent de leurs tentacules pour se saisir de leur proie. Ce constat a amené l’hypothèse suivante : leur masse nerveuse est disséminée dans tout leur

corps, comme si elle y était dissoute. Il apparaît en effet qu'ils peuvent éprouver des sensations malgré l'absence d'organes sensoriels spécifiques. Lamarck, pour contrer cette hypothèse qui réfuterait la sienne, a recours à la dialectique en disant : « Or, avec une pareille supposition, on pourrait dire que l'hydre a, dans tous les points de son corps, tous les organes de l'animal le plus parfait, et, par conséquent, que chaque point du corps de ce polype voit, entend, distingue les odeurs, perçoit les saveurs, etc. ; mais, en outre, qu'il a des idées, qu'il forme des jugements, qu'il pense ; en un mot, qu'il raisonne. Chaque molécule du corps de l'hydre, ou de tout autre polype, serait elle seule un animal parfait, et l'hydre elle-même serait un animal plus parfait encore que l'homme, puisque chacune de ses molécules équivaldrait, en complément d'organisation et de facultés, à un individu entier de l'espèce humaine. Il n'y a pas de raison pour refuser d'étendre le même raisonnement à la monade, le plus imparfait des animaux connus, et ensuite pour cesser de l'appliquer aux végétaux mêmes, qui jouissent aussi de la vie. » Le recours à de tels stratagèmes dialectiques trahit l'auteur dans sa secrète conviction d'avoir tort. La proposition initiale disait : « Leur corps entier est sensible à la lumière, remplissant ainsi une fonction similaire à celle d'un nerf » ; sous la plume de Lamarck, elle devient : « Leur corps entier est doué de pensée. »

STRATAGÈME 2

Il consiste à tirer parti de la polysémie d'un terme pour étendre une affirmation à une acception dudit terme qui n'a plus grand-chose à voir avec l'objet du débat, pour ensuite la réfuter avec brio, donnant ainsi l'impression qu'on aura réfuté l'affirmation première.

Remarque

Par *synonymie*, on entend la coexistence de deux mots différents pour un seul et même concept ; par *homonymie*, la coexistence de deux concepts différents pour un seul et même mot, ainsi que l'établit Aristote (*Topiques* I, 13). *Honnêteté* et *probité* sont synonymes. *Grave* et *vif* sont des homonymes, qui prendront un sens différent selon qu'ils qualifient un regard ou un timbre de voix.

On peut apparenter ce stratagème à un syllogisme jouant sur l'homonymie ; cependant, dans le cadre du syllogisme, il est trop flagrant pour faire illusion.

*Omne lumen potest extingui
Intellectus est lumen
Intellectus potest extingui.*

Toute lumière peut être éteinte
L'intelligence est une lumière
Donc l'intelligence peut être éteinte.

Dans cet exemple, on comprend aussitôt que les quatre noms communs désignent alternativement la lumière au sens propre et au sens figuré. Mais l'illusion fonctionne dans certains arrangements plus subtils, où les concepts désignés par une même expression sont eux-mêmes si proches qu'ils se recoupent.

A : « Vous n'êtes pas encore initié aux mystères de la philosophie kantienne.

B – Ah, les gens qui font des mystères, très peu pour moi, merci. »

Exemple 2

J'ai qualifié d'absurde cette loi de l'honneur qui veut qu'on soit déshonoré après avoir subi un affront, à moins d'infliger en retour un affront plus grand encore, ou de laver l'affront subi par le sang, que ce soit celui de l'adversaire ou le nôtre ; j'ai argué que l'honneur véritable ne pouvait être blessé par ce que nous *subissons*, car on n'est à l'abri de rien, mais uniquement par ce que nous *faisons*. Mon adversaire s'est attaqué à cet argument, me démontrant avec brio que si un commerçant est accusé à tort d'escroquerie, de fraude ou de négligence dans son affaire, c'est un coup porté à son honneur, qui se retrouve alors bel et bien compromis par quelque chose qu'il *subit*. La seule manière pour lui de rétablir son honneur est alors de se faire justice de son détracteur et de le désavouer.

Ainsi, par glissement sémantique, mon adversaire a substitué une notion à une autre, assimilant l'honneur au sens de *réputation*, compromis par la calomnie, à l'honneur dans l'acception de la littérature chevaleresque, qu'on retrouve également dans l'expression *point d'honneur*, compromis quant à lui par l'affront. Et parce qu'on ne peut pas laisser impuni un coup porté à cet honneur-là, mais qu'on doit pour y répondre obtenir publiquement réparation, on serait tout aussi fondé, en cas de coup porté à notre *réputation* (c'est-à-dire à notre honneur au premier sens), à y répondre par un affront plus grand encore et par le duel. On a donc ici affaire à un amalgame entre deux choses fondamentalement différentes, par le jeu de la polysémie du mot *honneur* : il en résulte un déplacement de la question (*mutatio controversiae*).

STRATAGÈME 3

Il consiste à prendre une affirmation *relative* (κατὰ τι), et à la poser comme *absolue* (ἁπλῶς), ou du moins à la transposer dans un tout autre contexte pour la réfuter. Voici l'exemple donné par Aristote : un nègre est noir, mais blanc si l'on s'en tient aux dents ; il est donc à la fois noir et non noir. Il s'agit là d'un exemple purement théorique, qui ne trompera personne ; prenons à présent un exemple issu de l'expérience.

Exemple

Au cours d'une discussion philosophique, j'ai concédé que mon système était bien clément envers les quiétistes et en flattait les mérites. Peu après, nous en sommes venus à parler d'Hegel, et j'ai déclaré que la plupart de ses écrits n'avaient guère de sens, ou du moins qu'ils recelaient de nombreux passages où l'auteur s'était contenté d'aligner les mots, à charge pour son lecteur d'y mettre le sens. Mon adversaire s'est abstenu de réfuter ceci *ad rem*, se contentant d'avancer un argument *ad hominem* : selon lui, j'aurais bien, quant à moi, flatté les mérites des quiétistes alors qu'eux aussi ont écrit beaucoup de bêtises. Ce que j'ai reconnu, tout en apportant le rectificatif suivant : je ne flatte pas les mérites de leur œuvre théorique en tant qu'auteurs ou que philosophes, mais je flatte les mérites de leur action en tant qu'hommes, c'est-à-dire d'un point de vue pratique ; tandis que je parle bien, chez Hegel, de théorie. Et le coup était paré.

Ces trois premiers stratagèmes sont analogues, ayant ceci de commun que l'adversaire parle d'autre chose que ce dont il est question ; essayer une telle défaite serait commettre une faute

d'ignorance de la réfutation (*ignoratio elenchi*). En effet, dans tous les exemples cités ici, ce que dit l'adversaire est vrai, mais n'entre en contradiction qu'apparente avec la thèse ; pour s'en défaire, il faudra en contester la conclusion et ses implications, en montrant que la validité de la proposition adverse ne permet pas d'invalider la nôtre. On procède ainsi à une réfutation directe de sa réfutation par refus de la conclusion (*per negationem consequentiae*).

Il arrive aussi qu'on refuse d'admettre des prémisses vraies, en prévision de leurs conséquences. À cela, deux remèdes, que nous abordons dans l'analyse des stratagèmes 4 et 5.

STRATAGÈME 4

Il consiste à ne pas laisser entrevoir la conclusion à laquelle on veut arriver, tout en faisant admettre ses prémisses une par une isolément dans la discussion, afin d'éviter que son adversaire puisse chercher midi à quatorze heures ; et si l'adversaire ne semble pas disposé à les admettre, on énonce les prémisses de ces prémisses par le biais de protosyllogismes ; on fait admettre les prémisses de ces protosyllogismes dans le désordre, en continuant à cacher son jeu, et ce jusqu'à ce que soit admis tout ce qui est nécessaire. On fera donc débiter notre raisonnement bien en amont. Ces règles sont édictées par Aristote dans ses *Topiques* (VIII, 1). Nous pourrions nous passer d'exemple.

STRATAGÈME 5¹²

Pour prouver la validité de sa thèse, il est aussi possible d'avoir recours à des prémisses erronées, et ce quand l'adversaire ne consentirait pas à admettre les vraies, soit parce qu'il ne voit pas ce qu'elles ont de valable, soit parce qu'il voit aussitôt quelle thèse elles induisent. Dans ce cas, il faut prendre des propositions qui sont fausses en soi, mais vraies *ad hominem*, et argumenter à partir de ce qui aura déjà été concédé par l'adversaire (*ex concessis*), autrement dit en adoptant son mode de pensée. En effet, même des prémisses erronées peuvent donner lieu à une conclusion valable, alors que des prémisses valables ne donneront jamais lieu à une conclusion erronée. De la même manière, il est possible de réfuter des énoncés adverses erronés par le biais d'autres énoncés erronés, mais valables aux yeux de l'adversaire : car c'est lui et personne d'autre qui nous fait face, et il est nécessaire de s'approprier son raisonnement. Si par exemple il est adepte d'une quelconque faction spirituelle, nous pouvons en utiliser les préceptes comme principes de départ (*principia*), quand bien même nous ne les approuverions pas. Là encore, on pourra se référer à Aristote (*Topiques* VIII, 9).

STRATAGÈME 6

Il consiste à faire une pétition de principe (*petitio principii*) cachée en *postulant* ce qu'on serait censé *prouver* :

1. On pourra substituer un mot à un autre, par exemple *honneur* à *réputation*, *virginité* à *vertu*, ou bien recourir à des concepts interchangeables, par exemple *animaux à sang rouge* à la place de *vertébrés*.

2. On pourra faire admettre ce qui est litigieux à titre particulier sous couvert d'une vérité générale, par exemple affirmer l'incertitude de la médecine en postulant l'incertitude de tout savoir humain.

3. Lorsque à l'inverse, une chose découle de l'autre, et que seule l'une des deux reste à prouver, on postulera l'autre :

4. Lorsque c'est le général qui est à prouver, on fera admettre toutes les déclinaisons du particulier. C'est l'inverse du n° 2.

Ces règles nous sont elles aussi détaillées par Aristote (*Topiques*, VIII, 11).

Pour connaître les règles permettant de s'exercer à la dialectique, on pourra se référer au dernier chapitre des *Topiques* d'Aristote.

STRATAGÈME 7

Il s'utilise dans un débat au cadre quelque peu strict et formel, et dont le but serait de dégager un consensus. Celui qui a énoncé sa proposition et doit en prouver la validité procédera alors par questions, avant de conclure à la validité de sa proposition à partir des concessions de son adversaire. Cette méthode, dite *érotématique* ou *socratique*, avait cours surtout chez les Anciens : c'est d'elle que se réclament le présent stratagème et ceux qui suivent, tous librement inspirés d'Aristote (*Réfutations sophistiques*, 15). Il s'agit de poser beaucoup de questions disparates à la suite pour dissimuler ce qu'on veut réellement faire admettre. En revanche, l'argumentation basée sur ce qui aura été admis sera menée rapidement, car les esprits lents ne pourront pas suivre correctement, et passeront outre les éventuelles erreurs ou failles dans le raisonnement.

STRATAGÈME 8

Il consiste à mettre l'adversaire hors de lui : la colère étant mauvaise conseillère, il ne sera plus en état de former un jugement juste et de voir où est son intérêt. Le moyen le plus sûr de le faire sortir de ses gonds est de le provoquer ouvertement, de couper les cheveux en quatre, sans jamais reculer devant l'irrévérence.

STRATAGÈME 9

Il consiste à ne pas poser ses questions dans l'ordre que l'exigerait la conclusion qu'il faut en tirer, mais à procéder à diverses permutations : nul moyen alors pour l'adversaire de savoir où on veut en venir, et donc de prendre les dispositions nécessaires. On pourra de surcroît utiliser les réponses données pour en tirer des conclusions différentes, voire opposées, selon la forme sous laquelle elles se présentent. Ce stratagème est similaire au stratagème 4, qui stipulait de ne rien révéler de sa démarche.

STRATAGÈME 10

Si on remarque que notre adversaire fait exprès de dire non là où on voudrait qu'il dise oui, il suffit de demander le contraire en feignant de chercher son approbation, ou du moins de lui soumettre les deux propositions, afin qu'il ne sache pas laquelle on souhaite voir approuvée.

STRATAGÈME 11

Si l'on procède par induction et que notre adversaire admet les cas particuliers qu'elle met en œuvre, on s'abstiendra de lui demander s'il admet aussi la vérité générale qui découle de ces cas particuliers ; au lieu de quoi on l'introduira plus tard, comme si elle avait déjà été admise et que

l'on s'était accordé dessus. En effet, l'adversaire pensera entre-temps l'avoir effectivement admise, et l'auditoire également, parce qu'ils se rappelleront les nombreuses questions portant sur les cas particuliers, et se diront qu'elles ont bien dû mener quelque part.

STRATAGÈME 12

Il s'applique à un concept général qui n'a pas de dénomination spécifique, mais qui doit être désigné par analogie. Il est alors nécessaire de choisir l'analogie de manière qu'elle serve notre affirmation. Ainsi, les noms donnés en Espagne aux partis absolutiste et libéral, respectivement *serviles* et *liberales*, ont manifestement été choisis par les seconds ; le terme *protestants* est le fruit d'une auto-dénomination, tout comme le terme *évangélistes*, tandis que le terme d'*hérétiques* leur a été attribué par les catholiques. Ceci est également applicable à un niveau moins métaphorique : par exemple, si mon adversaire propose une *modification*, on préférera parler d'*innovation*, car le terme est connoté ; et on adoptera la démarche inverse lorsqu'on est l'auteur de la proposition. Dans le premier cas, on se posera en défenseur de l'*ordre établi* ; dans le second cas, on le qualifiera au contraire de *rite ancestral*. Prenons ce qu'on pourrait nommer en toute impartialité *culte* ou *religion* : un pratiquant militant la nommera *foi* ou *piété*, un détracteur *bigoterie* ou *superstition*. Ce stratagème n'est rien d'autre au fond qu'une subtile pétition de principe : ce qu'on aurait à démontrer, on le place dans le mot lui-même, et la conclusion sera inférée par le seul biais d'un jugement analytique. Ce que l'un appelle *assurer la sécurité publique* deviendra *emprisonner* dans la bouche de l'autre. Un orateur dévoile souvent son intention par les noms qu'il donne aux choses. Tandis que l'un parlera de *clergé*, l'autre parlera de *prêtraille*. De tous les stratagèmes, c'est celui qu'on utilise le plus, instinctivement. *Dévotion* = *fanatisme*. *Faux pas* ou *galanterie* = *adultère*. *Sous-entendu* = *obscénité*. *Gêné* = *ruiné*. *Influence* et *relation* = *corruption* et *népotisme*. *Témoignage de gratitude* = *grasse rétribution*.

STRATAGÈME 13

Pour faire en sorte que l'adversaire admette un énoncé, il faudra en soumettre également le contraire pour lui laisser le choix, en prenant soin de bien prononcer le contraste, de sorte que l'autre soit obligé, pour rester cohérent, d'approuver notre énoncé, qui en regard paraîtra tout à fait crédible. Par exemple, si nous désirons qu'il admette qu'il faut faire tout ce que dit son père, nous lui demanderons : « Doit-on obéir ou désobéir en tout point à ses parents ? » Ou encore, il est dit à un certain propos « souvent » ; et nous demanderons alors si par *souvent*, il faut entendre *peu* ou *beaucoup* : il répondra « beaucoup ». Cela consiste en somme à mettre du gris sur du noir pour en faire du blanc, ou bien sur du blanc pour en faire du noir.

STRATAGÈME 14

Voilà un coup bien éhonté. Si l'adversaire a répondu à plusieurs questions sans donner la réponse que nous attendions pour poursuivre l'argumentation, on pourra malgré tout passer à la conclusion visée, même si ce n'en est pas du tout la suite logique. Ce faisant, on veillera à la présenter sous l'apparence de la logique, et à la proclamer d'un air de triomphe. Pour peu que l'adversaire soit timide ou stupide, et que l'on ne manque ni d'aplomb ni de coffre, cela fonctionne à merveille. Il consiste à présenter sous l'apparence d'une cause ce qui n'en est pas une, d'où son appellation latine : *fallacia non causae ut causae*.

STRATAGÈME 15

Imaginons que notre thèse soit paradoxale, et que nous ayons du mal à la prouver : on soumettra alors à l'approbation adverse une proposition juste, mais bancal, comme si nous voulions faire partir de là notre raisonnement. Si, méfiant, l'adversaire rejette la proposition, on en viendra à bout par l'absurde ; s'il l'accepte, c'est qu'il la considère rationnelle, et on pourra passer à la suite. Ou bien on recourra au stratagème précédent pour déclarer que notre paradoxe est prouvé. C'est là un procédé tout à fait scandaleux, mais bien réel ; et il y a des gens qui procèdent ainsi d'instinct.

STRATAGÈME 16

Il s'agit de l'argument *ad hominem* ou *ex concessis*. Est-ce que quelque chose, dans ce que vient d'affirmer notre adversaire, entre en contradiction, ne serait-ce qu'apparente, avec quelque chose qu'il aurait dit ou admis précédemment ? Ou avec les préceptes d'une faction intellectuelle ou spirituelle qu'il aurait vantée ou approuvée ? Ou avec les agissements de ses partisans, voire de personnalités qu'on pourra faire passer pour telles ? Ou avec sa propre ligne de conduite ? Par exemple, s'il défend le droit au suicide, on lui lancera aussitôt : « Pourquoi ne vas-tu pas te pendre alors ? » Ou bien s'il se plaint des désagréments de Berlin, on lui dira : « Pourquoi ne pas prendre la première diligence ? » On trouvera toujours de quoi pinailler.

STRATAGÈME 17

Si un contre-argument adverse nous pousse dans nos retranchements, il est souvent possible de s'en sortir par un subtil *distinguo* auquel on n'aurait pas pensé précédemment, pour peu que la chose se prête au double sens ou admette deux cas de figure.

STRATAGÈME 18

Si l'on constate que l'adversaire s'est lancé dans un raisonnement qui nous mènerait à la défaite, il ne faut pas le laisser arriver là où il souhaite, mais interrompre ou dévier le cours du débat avant qu'il soit trop tard, pour le mener à d'autres conclusions : autrement dit, procéder à une *mutatio controversiae*. On pourra également se référer au stratagème 29.

STRATAGÈME 19

Si l'adversaire nous met au défi de contrer un certain point de son raisonnement, mais qu'on n'a rien de valable à proposer, on généralisera le propos pour lancer la contre-argumentation. L'adversaire veut que nous expliquions pourquoi on ne peut accorder de crédit à telle hypothèse physique : on invoquera la faillibilité de la connaissance humaine, qu'on illustrera d'un tas d'exemples.

STRATAGÈME 20

Lorsqu'on a soumis les prémisses et qu'elles ont été admises par l'adversaire, on se gardera d'en soumettre aussi la conclusion, qu'on lui dictera purement et simplement : et même s'il manque telle ou telle prémisse, on passera outre, pour tirer notre conclusion comme si toutes les prémisses avaient été admises. Ce qui revient à une forme de *fallacia non causae ut causae*.

STRATAGÈME 21

Un argument adverse dont nous aurions perçu le caractère spécieux ou sophistique pourra être démonté en confrontant l'adversaire à son artifice ; mais il sera encore mieux de lui opposer un contre-argument tout aussi spécieux et sophistique, et d'en disposer ainsi. En effet, l'enjeu n'est pas la vérité, mais la victoire. Par exemple, s'il avance un argument *ad hominem*, il suffira de le réfuter par un contre-argument *ad hominem* (ou *ex concessis*). Par ailleurs, cette solution est plus rapide que celle consistant à rétablir longuement la vérité des choses, pour peu que le cours du débat s'y prête.

STRATAGÈME 22

Si l'adversaire exige qu'on admette quelque chose dont la suite logique concernerait directement le point de discorde, on refusera en arguant qu'il s'agit d'une forme de *petitio principii*. Ainsi, lui-même et l'auditoire assimileront au point de discorde toute proposition qui s'en rapprocherait : on le prive ainsi de son meilleur argument.

STRATAGÈME 23

La contradiction et la polémique incitent à l'exagération de la thèse. On pourra donc pousser l'adversaire à amplifier la sienne, pourtant parfaitement recevable dans sa configuration initiale, de manière qu'elle excède les limites de l'acceptable. Et une fois qu'on aura réfuté ce qui dépasse, tout se passera comme si l'on avait également réfuté sa proposition initiale. À l'inverse, on prendra garde à ne pas se laisser amener à exagérer ou étendre la nôtre. C'est souvent l'adversaire lui-même qui cherche immédiatement à en étendre la portée : on l'arrêtera aussitôt pour le ramener à la limite établie en disant : « Voilà où s'arrête mon propos. »

STRATAGÈME 24

Ou encore *conséquences montées de toutes pièces*. Il consiste, par des déductions spécieuses et une interprétation abusive, à soutirer de la proposition adverse des conclusions qui lui sont étrangères et que l'adversaire n'avait absolument pas en tête ; on veillera à ce que ces conclusions aient un caractère absurde ou dangereux. Puisque ces énoncés, qui se contredisent mutuellement ou vont à l'encontre de vérités établies, semblent inférés de la proposition adverse, ce stratagème est un exemple de réfutation indirecte utilisant le raisonnement par l'absurde ; et c'est aussi, là encore, une forme de *fallacia non causae ut causae*.

STRATAGÈME 25

Il s'agit d'un raisonnement par l'absurde, ou apagogie, mené à l'aide une instance, ou contre-exemple. L'induction (επαγωγή) requiert un grand nombre de cas particulier avant de pouvoir conclure au général ; l'apagogie (απαγωγή) se suffit quant à elle d'un seul cas qui infirmerait la proposition pour la réfuter. Ce cas particulier est appelé *instance* (ενστασις) ou contre-exemple. Prenons la proposition suivante : « Tous les ruminants ont des cornes. » Elle sera réfutée par l'exemple du chameau. L'instance est un cas particulier censé appliquer une vérité générale, ou encore un élément qu'on peut subsumer sous le terme générique, mais pour lequel cette vérité n'est pas valable, se trouvant ainsi réfutée. Mais les apparences sont parfois trompeuses : aussi, lorsque

L'adversaire nous oppose une instance, on sera particulièrement vigilant sur les points suivants :

1. Est-ce que l'exemple est bien vrai ? Il y a des problèmes dont la seule solution est la remise en cause du cas particulier, par exemple les miracles ou les histoires de spiritisme.
2. Est-ce que l'exemple est bien inclus dans la vérité énoncée ? Il arrive souvent que le rapport d'inclusion ne soit qu'apparent, et on lèvera l'illusion en marquant bien la différence entre les deux.
3. Est-ce que l'exemple entre bien en contradiction avec la vérité énoncée ? Là encore, les apparences sont souvent trompeuses.

STRATAGÈME 26

Voilà un coup magistral que la rétorsion (*retorsio argumenti*), qui consiste à retourner l'argument de l'adversaire contre lui. Par exemple, s'il dit : « Ce n'est qu'un enfant, un peu d'indulgence », on lui répondra : « C'est justement parce que c'est un enfant qu'il faut le battre pour éviter qu'il ne garde à vie ses mauvaises habitudes. »

STRATAGÈME 27

Si l'adversaire réagit à un de nos arguments par une agressivité subite, on ne se privera pas d'insister lourdement dessus. Non seulement il est bon de lui faire perdre son sang-froid, mais surtout, il y a fort à parier qu'on a mis le doigt sur le point faible de son raisonnement, et que l'argument nous fasse gagner plus de points que prévu.

STRATAGÈME 28

Ce stratagème s'applique essentiellement à un débat érudit mené devant un parterre non-initié. En l'absence d'argument *ad rem* ou *ad hominem*, on prendra à partie le public par un argument *ad auditores*, c'est-à-dire une objection irrecevable, mais que seul un esprit averti percevra comme telle. Ce qui est le cas de notre adversaire, mais pas de l'auditoire, aux yeux de qui il sera vaincu, pour peu que la remarque objectée tourne son affirmation en ridicule. Les gens aiment rire, et les rieurs seront acquis à notre cause. S'il veut invalider notre objection, l'adversaire devra se lancer dans une longue dissertation technique : il aura du mal à regagner son auditoire.

Exemple

L'adversaire explique qu'avant l'émergence des continents, sous l'effet de la chaleur, la masse destinée à en former le socle granitique était en fusion, et donc à l'état liquide. La température devait s'élever à 250 °C. La masse a cristallisé sous la surface de l'océan qui la recouvrait. Nous prenons alors à partie l'auditoire et déclarons qu'à cette température, et même d'ailleurs dès 100 °C, il y a longtemps que l'océan serait parti en fumée. Rires de l'auditoire. Pour réfuter notre objection, l'adversaire devrait démontrer que le point d'ébullition n'est pas déterminé par la seule température, mais également par la pression atmosphérique ; et que celle-ci, dès lors que la moitié de l'océan est évaporée, est tellement élevée que l'eau ne s'évapore plus, même à 250 °C. Mais il ne s'y risque pas, car expliquer cela à un public non averti réclamerait plus d'énergie qu'un traité de physique.

STRATAGÈME 29

Si on constate que notre défaite est proche, on pourra procéder à une *diversion*. Autrement dit, on se met à parler de tout autre chose, en faisant comme si c'était relié à la question et qu'il s'agissait d'un contre-argument. Une diversion discrète aura encore un lien avec la question débattue ; une diversion osée n'aura plus rien à voir, sinon que l'interlocuteur est le même.

Par exemple, j'ai dit admirer le système chinois, où en l'absence de noblesse héréditaire, les fonctions officielles sont attribuées sur examen. Mon adversaire répond que l'érudition, pas plus que les privilèges de naissance (qu'il tient en estime), ne rend apte à l'exercice de ces fonctions. Mais le débat finit par pencher en sa défaveur. Il fait aussitôt diversion en déclarant qu'en Chine, tout homme, quelle que soit sa naissance, peut être condamné à la bastonnade, ce qu'il associe à la passion locale du thé, avant de reprocher aux Chinois ces usages. Se faire entraîner sur cette pente reviendrait à tourner le dos à une victoire promise.

La diversion est particulièrement osée lorsque le débat déserte son champ initial, et qu'elle consiste à dire : « Oui, je vous entendais justement l'autre jour dire que... » En effet, on s'en prend alors directement à la personne, ce dont il sera question dans l'ultime stratagème. La diversion se situe alors quelque part entre l'argument *ad personam* que nous détaillerons à cette occasion et l'argument *ad hominem*.

Ce stratagème est très instinctif, et les querelles du quotidien en sont la parfaite illustration. Si l'un reproche quelque chose à l'autre, l'autre ne lui répondra pas en se justifiant, mais en lui adressant à son tour des reproches, passant sur ceux qui lui avaient été faits, ce qui a valeur d'aveu implicite. Il réagit comme Scipion lorsqu'il attaque les Carthaginois non en Italie, mais en Afrique. À la guerre, la diversion peut fonctionner. Dans les querelles, c'est une mauvaise stratégie, parce qu'elle passe sur les reproches reçus, et ne laisse rien paraître d'autre au témoin que les défauts des deux parties. Dans les débats, on l'utilisera faute de mieux.

STRATAGÈME 30

Il s'agit de l'argument d'autorité (*ad verecundiam*) : il consiste à faire appel, plutôt qu'à des arguments rationnels, à des autorités reconnues, qu'on choisira en fonction du niveau d'érudition de l'adversaire. Chacun préfère croire plutôt que juger (*Unusquisque mavult credere quam judicare*), dit Sénèque (*De Vita beata*, I, 4) ; dès lors, le débat sera un jeu d'enfant si on a dans son camp une autorité respectée de l'adversaire. Le nombre des autorités valables à ses yeux sera d'autant plus grand que ses connaissances et ses talents sont limités, mais se réduira comme peau de chagrin s'il est instruit et capable. Peut-être accordera-t-il quelque crédit aux personnes faisant autorité dans une science ou un art autres que le sien, ou qu'il connaît mal – mais non sans méfiance. Le commun des mortels, en revanche, a un profond respect pour les experts, quel que soit leur domaine. Il ignore que leur profession n'est pas une passion, mais un gagne-pain, et qu'ils n'ont que rarement une connaissance approfondie de la science qu'ils enseignent, car ce n'est pas en cultivant son savoir qu'on trouve le temps de l'enseigner. Il n'en demeure pas moins que les gens du peuple révèrent un nombre incroyable d'autorités : et si on ne trouve pas celle qu'on cherche, on en citera une qui s'en approche, en invoquant ce qu'untel a dit dans un autre sens ou dans un autre contexte. Les sources qui restent impénétrables à l'adversaire sont généralement celles qui font la plus forte impression. Les illettrés ont une estime toute particulière des formules grecques et latines. Si nécessaire, on pourra également déformer, voire falsifier ses sources, ou invoquer des formules purement imaginaires : la plupart du temps, l'adversaire n'aura pas le livre sous le coude, et serait d'ailleurs

bien en peine de s'en servir. Le meilleur exemple est celui de ce curé français, qui pour ne pas avoir à paver le pas de sa porte comme tous ses paroissiens, invoqua une citation biblique : *paveant illi, ego non pavebo*¹³. Cela suffit à convaincre le bourgmestre.

Les *préjugés universels* pourront également faire office d'autorité. En effet, la plupart des gens pensent, comme nous l'apprend Aristote, que ce qui paraît juste à beaucoup est forcément vrai (ἃ μὲν πολλοῖς δοκεῖ ταῦτα γέινει φανερόν) : et de fait, il n'y a jamais eu d'opinion trop absurde que les hommes n'aient adoptée, dès lors qu'on a pris le soin de les persuader qu'elle est *universellement admise*. L'exemple agit sur leur esprit, mais aussi sur leurs actes. Ce sont des moutons qui suivent le bélier de tête où qu'il les mène : il est plus facile pour eux de mourir que de penser. Il est tout à fait singulier que l'universalité d'une opinion ait tant de poids à leurs yeux, puisqu'ils peuvent voir par leur propre exemple à quel point on se range à une opinion sans jugement et à la seule vertu de l'exemple. Mais ça, ils ne le voient pas, car toute activité réflexive leur est inconnue. Seuls quelques élus s'accordent à dire avec Platon que beaucoup de gens ont beaucoup d'opinions (τοῖς πολλοῖς πολλὰ δοκεῖ). Autrement dit : le peuple a le crâne bourré de sottises, et si on devait y mettre un peu d'ordre, on ne serait pas sorti de l'auberge.

Plus sérieusement, *l'universalité d'une opinion* n'est pas une preuve, ni même une raison suffisante de croire en la probabilité qu'elle serait juste. Ceux qui le prétendent devraient dès lors admettre :

1. que l'éloignement dans le *temps* dépossède cette opinion de sa force de preuve : sans quoi ils devraient prôner d'une part la réintronisation de toutes les erreurs du passé qui, à l'image du système ptolémaïque, ont eu un jour valeur de vérités ; et d'autre part, la restauration du catholicisme dans les pays protestants.

2. qu'il en va de même pour l'éloignement dans l'*espace* : sans quoi le principe d'universalité du bouddhisme, du christianisme et de l'islam serait de nature à en plonger les adeptes dans l'embarras. (Ces réflexions sont inspirées de Bentham, *Tactique des assemblées législatives*.)

Ainsi, ce qu'on appelle *opinion universelle* est, tout bien considéré, celle de deux ou trois personnes ; et nous pourrions nous en convaincre si nous observions le processus d'émergence de ces opinions universelles. On trouverait alors que ce processus est initié par deux ou trois personnes, qui vont mettre sur pied une opinion donnée et commencer à en parler autour d'eux, et dont on aura la bienveillance de croire qu'ils aient mis cette opinion à l'épreuve des faits : quelques autres, présumant du génie des premiers, se rattachent alors à cette opinion ; et ceux-là sont à leur tour suivis par d'autres, que la paresse a poussés à croire aussitôt plutôt que de soumettre à un pénible examen critique. Et voilà que grossit de jour en jour le nombre de ces adeptes paresseux et crédules : en effet, dès lors que l'opinion aura bon nombre de voix pour elle, les suivants l'attribueront à son seul bien-fondé. Et ceux qui suivront ces suiveurs seront bien obligés d'accorder quelque crédit à ce qui vaut universellement, s'ils ne veulent pas passer pour des fortes têtes rebelles aux opinions universelles, pour des gamins qui se croient plus malins que tout le monde. Le ralliement sera devenu la règle. Les rares personnes encore capables d'esprit critique n'ont plus voix au chapitre : les seuls qui ont le droit à la parole sont ceux qui sont totalement incapables d'avoir une opinion et un jugement propres, n'étant plus que l'écho de l'opinion d'un autre ; ils en seront pourtant les défenseurs les plus acharnés et les plus intransigeants. En effet, ce qu'ils haïssent chez le libre-penseur n'est pas tant le fait qu'il ait une opinion différente que l'insolence qui le porte à vouloir juger par lui-même ; cela, eux-mêmes ne le font jamais, et ils en sont secrètement conscients. En somme, rares sont les hommes capables de penser, mais tous sont désireux d'avoir une opinion : que faire, sinon la reprendre toute faite de la bouche d'autrui, plutôt que de la forger

soi-même ? Puisqu'il en est ainsi, que vaut encore la voix de cent millions d'individus ? Rien de plus qu'un fait historique qu'on retrouverait chez cent chroniqueurs, mais dont on découvrirait plus tard qu'ils se seraient mutuellement plagiés : tout remonte finalement aux dires d'un unique individu (d'après Bayle, *Pensées diverses sur la comète*).

Dico ego, tu dicis, sed denique dixit et ille : dictaque post toties, nil nisi dicta vides (« Ce que je dis, tu le dis, et finalement il le dit, et lui aussi : et le tout n'est rien d'autre qu'une série d'assertions »). Ce n'est pas pour autant qu'on devrait se priver de faire valoir l'autorité de l'opinion universelle dans un débat avec des gens ordinaires.

On constatera généralement que lorsque deux individus lambda en décousent, la première arme dont ils se servent l'un et l'autre est l'argument d'autorité : et les coups commencent à pleuvoir. Si une tête un peu mieux faite se trouve aux prises avec l'un d'eux, le meilleur conseil à lui donner est de consentir à s'emparer lui aussi de cette arme, l'adaptant ainsi aux points faibles de son adversaire. En effet, il y a fort à parier que ce dernier, tel Siegfried rendu invulnérable par son bain dans la corne de dragon, reste de marbre face à l'arme rationnelle, plongé dans le flot de son incapacité à penser et à former un jugement.

Le tribunal ne débat que par arguments d'autorité, celle des lois, immuable : le rôle de la faculté de juger consiste à trouver la loi, c'est-à-dire l'autorité, qui pourra s'appliquer au cas traité. Mais la dialectique y dispose quand même d'une marge de manœuvre : si nécessaire, on pourra déformer et le cas traité, et la loi qui ne s'y appliquerait pas, jusqu'à ce qu'elle paraisse s'y appliquer ; et inversement.

STRATAGÈME 31

Lorsqu'on ne trouve rien à répondre aux arguments adverses, on se déclarera, non sans une pointe d'ironie, incompetent en la matière : « Ce que vous dites là dépasse mon humble entendement : c'est certainement tout à fait juste ; mais le sens m'échappe, et je me garderai donc bien de tout jugement. » Ce faisant, on suggère à l'auditoire, qui nous tient en haute estime, que le raisonnement est absurde. Ainsi, à la parution de la *Critique de la raison pure*, ou plus exactement lorsque l'ouvrage commença à faire quelque sensation, nombreux furent les universitaires de la vieille école, partisane de l'éclectisme, à déclarer « nous ne comprenons pas », croyant enterrer ainsi l'affaire. Mais lorsqu'une poignée d'adeptes de la nouvelle école leur démontrèrent qu'ils avaient raison et n'y comprenaient effectivement rien, ils perdirent toute envie d'en rire.

Ce stratagème ne sera utilisé que là où l'on est sûr que sa cote auprès de l'auditoire est résolument supérieure à celle de l'adversaire : par exemple, un professeur pourra s'y risquer face à un étudiant. Ce stratagème relève à proprement parler du précédent, dans la mesure où l'on fait malicieusement valoir *sa propre autorité*, et non des arguments rationnels. En guise de parade, on pourra répondre : « Si vous me permettez, avec la sagacité qui est la vôtre, je vois mal comment vous pourriez ne pas comprendre, aussi la faute en incombe-t-elle nécessairement à mon piètre exposé », avant de lui en remettre une couche, de sorte qu'il finisse bon gré mal gré par comprendre, réalisant ainsi que le sens lui avait réellement échappé. Voilà qui est finement joué : il voulait nous suggérer notre aberration ; nous lui avons prouvé son incompréhension. Le tout dans la plus grande courtoisie.

STRATAGÈME 32

Il existe un moyen très rapide, lorsqu'on est confronté à une affirmation adverse, de la balayer ou

du moins de la rendre sujette à caution : on la cataloguera en l'assimilant à une doctrine peu appréciée, quand bien même elle ne s'y rattacherait que par une vague ressemblance. On pourra par exemple la taxer de manichéisme, d'arianisme, de pélagianisme, d'idéalisme, de spinozisme, de panthéisme, de brownianisme, de naturalisme, d'athéisme, de rationalisme, de spiritualisme, de mysticisme, etc. Ce faisant, on affirme implicitement

1. que l'affirmation adverse est vraiment identifiable à cette doctrine, ou du moins pourrait s'en réclamer, aussi pourra-t-on s'exclamer : « Oh, mais j'ai déjà entendu ça quelque part ! »

2. que la doctrine en question a déjà été entièrement désavouée, et qu'elle ne contient pas une once de vérité.

STRATAGÈME 33

« Cela est peut-être vrai en théorie, mais pas en pratique. » Par ce sophisme, on admet les fondements du raisonnement, mais on en refuse les conséquences ; ce qui contrevient à la loi logique voulant que si une raison est valable, sa conséquence le sera aussi (*a ratione ad rationatum valet consequentia*). L'objection avancée pose une impossibilité : ce qui est vrai en théorie *doit nécessairement* être applicable en pratique ; si cela n'est pas le cas, c'est qu'il y a une erreur dans la théorie, qui a négligé un élément à prendre en compte : donc la théorie est fausse elle aussi.

STRATAGÈME 34

Si l'adversaire ne répond pas directement à une question ou à un argument, mais pose à son tour une question, ou donne une réponse détournée, ou une réponse hors sujet, et tente de détourner le débat, c'est un signe qui ne trompe pas : on a touché, sans le savoir, un point sensible. Sa réaction est une forme de silence. On appuiera donc sur ce point pour travailler au corps l'adversaire, même lorsqu'on ne cerne pas encore au juste la faille décelée.

STRATAGÈME 35

Dès lors qu'il est possible de l'employer, il rend tous les autres superflus. Au lieu d'utiliser des arguments pour agir sur l'intellect, il joue sur la volonté : et l'adversaire et l'auditoire (dans le cas où il y aurait convergence d'intérêts) sont aussitôt acquis à notre cause, quand bien même notre opinion serait totalement farfelue : en effet, un soupçon de volonté et de détermination a généralement plus d'impact que tout un arsenal persuasif. Les conditions ne sont certes pas toujours réunies. Mais si on parvient à faire sentir à l'adversaire que son opinion, si elle s'avérait recevable, porterait un préjudice majeur à ses intérêts, il la lâchera aussitôt, comme un métal brûlant dont il se serait imprudemment saisi. Par exemple, si un ecclésiastique défend un dogme philosophique, on lui fera remarquer qu'il contrevient indirectement à un dogme fondamental de son église, et il s'arrêtera tout net.

Un propriétaire terrien vante les mérites du machinisme agricole, affirmant qu'en Angleterre, une seule machine à vapeur abat le travail de plusieurs dizaines d'hommes : on lui fait comprendre que bientôt les coches fonctionneront à la vapeur, ce qui ferait considérablement baisser la valeur des chevaux de son élevage ; le résultat ne se fera pas attendre. Dans ce genre de situation, rares seront les réactions qui feront mentir l'adage d'Horace soulignant la promptitude avec laquelle nous critiquons les lois : *quam temere in nosmet legem sancimus iniquam*.

Il en ira de même si l'auditoire se réclame d'une faction spirituelle, d'une corporation, d'un club,

mais pas l'adversaire. Quand bien même sa thèse serait fondée, dès lors qu'on effleurera l'idée qu'elle va à l'encontre des intérêts dudit groupe, l'intégralité de l'auditoire jugera les arguments adverses bien faibles et inconsistants, tout pertinents qu'ils soient ; tandis que les nôtres leur sembleront justes et perspicaces, tout hasardeux qu'ils soient. L'assemblée prendra ouvertement parti pour nous, et l'adversaire honteux se retirera. L'auditoire pensera généralement avoir choisi son camp en toute rationalité. En effet, ce qui est à notre désavantage est souvent perçu par l'intellect comme absurde, comme le suggère Bacon : « L'intellect n'est pas une lumière qui brûle sans huile, il se nourrit de la volonté et des passions » (*Intellectus luminis sicci non est recipit infusionem a voluntate et affectibus*). Ce stratagème pourrait s'intituler : couper l'arbre à la racine. On a par ailleurs coutume de l'appeler argument *ab utili*.

STRATAGÈME 36

Il consiste à déstabiliser l'adversaire en lui opposant une logorrhée absurde, et repose sur ce constat, que dresse Méphisto dans le *Faust* de Goethe :

L'homme croit d'ordinaire, où lui n'entend que des mots,
Que devrait encore s'y trouver matière à réflexion.

Si l'adversaire a conscience de ses déficiences, s'il est habitué à entendre des choses qu'il ne comprend pas, et à faire comme s'il les comprenait, alors on pourra faire son petit effet en proférant d'un air pénétré des inepties érudites ou profondes à l'oreille, tournant la chose comme une preuve indubitable de la véracité de sa thèse : il perdra peu à peu toute faculté de voir, d'entendre et de penser. Certains philosophes ont récemment fait un large usage de ce stratagème face à l'Allemagne entière, avec le succès que l'on sait. Ces exemples étant particulièrement odieux, nous céderons la parole à Oliver Goldsmith, qui en donne un bel exemple au chapitre 7 du *Vicaire de Wakefield*¹⁴ :

« Bien ! Frank, reprit le *Squire* : que ce verre m'étouffe,
si une jolie fille ne vaut pas toutes les patenôtres
de la création ! Dîmes et simagrées,
qu'est-ce autre chose que du charlatanisme...
et un charlatanisme démasqué... comme je puis le prouver !
– Oh ! je voudrais vous y voir ! » s'écria Moïse ; et il ajouta :
« Je me crois de taille à vous répondre !
– Bravo ! monsieur, » riposta le *Squire*, qui tout d'abord le devina,
et, avec un clin d'œil qui nous disait : Apprêtez-vous à rire !...
« Si vous êtes d'humeur à traiter de sang-froid
la question, j'accepte le défi ; et d'abord, quelle forme
préférez-vous ?... l'analogie ou le dialogisme ?
– La raison ! » dit Moïse, tout heureux qu'on le laissât disputer.
– Bravo encore, et, pour commencer par le commencement,
vous ne nierez pas, j'espère, que ce qui est, est ;
si vous ne m'accordez pas ce point, je ne puis passer outre.
– Comment ! je puis vous l'accorder, je pense,
et m'en prévaloir à mon tour !

– Vous m’accorderez encore, je présume,
que la partie est plus petite que le tout !

– Accordé ! c’est justice et raison.

– Vous ne nierez pas, j’ose croire, que les deux angles
d’un triangle sont égaux à deux angles droits !

– Rien de plus simple !... » Et Moïse promenait ses regards
autour de lui avec son importance habituelle.

– À merveille !... » Ici le *Squire* précipita son débit...
« Les prémisses ainsi posées, je prétends que l’enchaînement des
existences en elles-mêmes étant réciproquement
en raison double, il en résulte naturellement un dialogisme
problématique qui, jusqu’à un certain point,
prouve que l’essence de la spiritualité peut être rapportée
à la seconde catégorie.

– Doucement ! doucement ! je le nie : pensez-vous
que je puisse ainsi, sans combat, baisser pavillon
devant des doctrines aussi hétérodoxes ?

– Comment !... » Et le *Squire* prit l’air furieux...
« Ne pas baisser pavillon ! répondez à une question
bien simple : pensez-vous qu’Aristote ait raison
quand il dit que les relatifs sont en relation ?...

– Incontestablement.

– S’il en est ainsi, allons droit au fait : par où vous semble
pécher le développement analytique de la première partie
de mon enthymème, *secundum quoad* ou *quoad minus* ?
Mais je l’exige ; au fait !...

– J’affirme que je ne saisis pas bien la portée
de votre raisonnement : s’il peut se réduire
à une proposition simple, je crois pouvoir répondre.

– Votre très-humble serviteur, mon cher monsieur !
Il faudrait, je le vois, vous fournir arguments et intelligence !
Non, non ! je le déclare, vous êtes trop fort pour moi ! »

À ces mots, le pauvre Moïse, salué d’un éclat de rire, se trouva
tout seul, la figure longue, dans ce groupe de visages joyeux ;
il ne souffla plus mot de toute la soirée.

STRATAGÈME 37

(Qui devrait être un des premiers.) S’il s’avère que l’adversaire a raison, mais que fort
heureusement il choisit une preuve inadéquate, il nous sera facile de réfuter cette preuve, tout en
présentant la chose comme une réfutation de sa thèse. Dans le fond, cela revient à faire passer un
argument *ad hominem* pour un argument *ad rem*. Et s’il ne lui vient pas de preuve plus adéquate, à
lui ou à ceux qui l’entourent, nous avons gagné. Par exemple, quelqu’un qui avancerait l’argument
ontologique comme preuve de l’existence de Dieu serait aisément réfuté. C’est ainsi que les mauvais

avocats en viennent à perdre une juste cause : ils la défendent par une loi qui ne s'y prête pas, et la loi qui s'y prêterait ne leur vient pas à l'esprit.

ULTIME STRATAGÈME

Si on constate que l'adversaire nous est supérieur, et qu'on ne pourra pas avoir raison, on s'en prendra à sa personne par des attaques grossières et blessantes. L'attaque personnelle consiste à se détourner de l'objet du débat (dès lors que la partie semble perdue) pour s'en prendre à la personne du débateur. On pourrait nommer ce stratagème argument *ad personam*, par opposition à l'argument *ad hominem* : ce dernier délaisse du fond objectif du débat pour s'en tenir à ce que l'adversaire a pu dire ou concéder à ce propos. L'attaque personnelle, elle, abandonne totalement le fond, pour ne cibler que la personne de l'adversaire : notre propos se fera alors blessant, hargneux, insultant, grossier. Les facultés de l'esprit passent le relais à celles du corps, à notre côté animal. Cette règle est fort populaire, car à la portée de tous, et se trouve ainsi souvent mise à contribution. Reste à savoir quelle parade s'offre à l'autre partie. En effet, en soignant le mal par le mal, le débat ne tarderait guère à tourner au pugilat, au duel ou au procès pour outrage.

Toutefois, il serait faux de penser qu'il suffit de ne pas s'adonner à son tour à l'attaque personnelle. En effet, montrer de manière détachée à quelqu'un qu'il a tort, que son jugement et sa pensée sont erronés, ainsi que procède toute victoire dialectique, l'accablera plus sûrement que des paroles grossières et blessantes. Pourquoi ? Hobbes, dans son texte *Du citoyen*, affirme : « Toute volupté de l'esprit, toute bonne humeur provient de ce qu'on a des gens en comparaison desquels on puisse avoir une haute estime de soi-même. » Rien n'est plus important à l'homme que la satisfaction de sa vanité, et nulle blessure ne lui est plus douloureuse que celle qui est infligée à cette dernière. (C'est de là que viennent les adages tel que « l'honneur vaut plus que la vie ».) La vanité se nourrit principalement de la comparaison avec autrui, ce qui est valable dans tout contexte, mais plus particulièrement lorsqu'on touche aux facultés intellectuelles. Et le débat est justement le lieu privilégié de leur expression. D'où le dépit profond du vaincu, obtenu sans provocation, et donc sans avoir eu recours à cet ultime stratagème, auquel on ne saurait pourtant suppléer en restant courtois. Ceci étant, il ne sera là encore pas inutile de garder son sang-froid : dès que l'adversaire se lancera dans une attaque personnelle, on se contentera de répondre calmement que cela est hors sujet, avant de recoller au débat qu'on poursuivra pour lui démontrer son tort, sans prêter l'oreille aux vexations, à l'image de Thémistocle disant à Eurybiade : « Frappe, mais écoute » (παταξον μεν, ακουσον δε). Ce qui n'est certes pas donné à tout le monde.

C'est pourquoi la seule parade sûre est celle qu'Aristote donne dans le dernier chapitre de ses *Topiques* : ne pas débattre avec le premier venu, mais uniquement avec des gens que l'on connaît, et dont on sait : qu'ils ont assez d'entendement pour ne pas débiter trop d'âneries et se voir infliger une défaite cuisante ; qu'ils feront appel à la raison et non à des citations ; qu'ils sauront entendre un argument rationnel et y souscrire ; et pour finir, qu'ils respectent la vérité, qu'ils prennent plaisir à entendre un argument fondé, même de la bouche de l'adversaire, et qu'ils auront assez d'honnêteté intellectuelle pour reconnaître avoir tort si la vérité est dans l'autre camp. Il s'ensuit que sur cent personnes, une seule, et encore, mérite qu'on débattre avec elle. Les autres, on les laissera dire ce qu'elles veulent, car comme l'enseigne le droit romain, extravaguer est un droit des gens (*desipere est juris gentium*). On songera également à ce que dit Voltaire : « La paix vaut encore mieux que la vérité », et à ce proverbe arabe : « La paix fait pousser ses fruits à l'arbre du silence. »

La friction intellectuelle qu'est le débat crée les conditions d'un profit mutuel aux esprits qu'il

confronte, leur permettant de rectifier leur propre pensée, et d'ouvrir des perspectives nouvelles. Mais les deux débatteurs doivent être au même niveau, culturellement et intellectuellement. Si l'un d'eux manque d'érudition, certaines choses lui échapperont. Et si son raisonnement n'est pas à la hauteur, le dépit le poussera à la mauvaise foi et à l'artifice, ou bien à la grossièreté.

Il n'y a pas de véritable différence entre le débat privé et le débat public, telle que la soutenance de thèse, si ce n'est, dans ce second cas, qu'il sera attendu de l'interrogé qu'il tienne tête à ses interrogateurs, si besoin avec l'assistance du président de séance. L'argumentation y est par ailleurs plus formelle, car plus strictement conclusive.

La lecture et les livres

in

Parerga et Paralipomena :

Écrivains et Style

Traduction d'Auguste Dietrich
Félix Alcan, éditeur, 1905

L'ignorance ne dégrade l'homme que lorsqu'on la trouve accompagnée de la richesse. Le pauvre est accablé sous sa détresse ; son travail prend la place du savoir et occupe ses pensées. Par contre, les riches qui sont ignorants vivent uniquement pour leurs plaisirs et ressemblent aux bêtes : on constate cela chaque jour. Il faut en outre leur reprocher de ne pas employer leur richesse et leur loisir à ce qui donne à ceux-ci leur plus grande valeur.

Quand nous lisons, un autre pense pour nous ; nous répétons simplement son processus mental. C'est de la même manière que l'enfant qui apprend à écrire suit avec la plume les traits indiqués au crayon par le maître. Donc, quand nous lisons, le travail de la pensée nous est épargné pour la plus grande partie. De là notre soulagement sensible, quand, après avoir été occupés par nos propres pensées, nous passons à la lecture. Mais, pendant que nous lisons, notre tête n'est à vrai dire que le champ clos de pensées étrangères. Il advient de là que celui qui lit beaucoup et presque toute la journée, mais qui se livre, dans l'intervalle, à des passe-temps exclusifs de toute réflexion, perd peu à peu la faculté de penser par lui-même, — comme un homme qui est toujours à cheval finit par désapprendre la marche. Or, tel est le cas d'un très grand nombre d'hommes instruits : ils ont lu jusqu'à s'abêtir. Une lecture constante, immédiatement reprise à chaque moment de liberté, paralyse en effet plus encore l'esprit qu'un travail manuel incessant ; celui-ci, au moins, permet de se livrer à ses propres pensées. De même qu'un ressort finit par perdre son élasticité par suite de la pression continuelle d'un corps étranger, ainsi l'esprit perd la sienne par suite de l'imposition constante de pensées étrangères. Et de même qu'un excès de nourriture gâte l'estomac et nuit à l'organisme tout entier, on peut aussi, par un excès de nourriture intellectuelle, surcharger et étouffer l'esprit. Car, plus on lit, et moins ce qu'on a lu laisse de traces dans l'esprit ; celui-ci devient comme une tablette chargée pêle-mêle d'écriture. Ainsi, on n'arrive pas à ruminer ; mais ce n'est qu'en ruminant qu'on s'assimile ce qu'on a lu. Si on lit continuellement, sans plus y songer par la suite, les choses lues ne prennent pas racine et sont en partie perdues. Il en est d'ailleurs de la nourriture intellectuelle comme de la nourriture matérielle : la cinquantième partie à peine de ce qu'on absorbe est assimilée. Le reste s'en va par évaporation, respiration, etc.

De tout ceci il résulte que les pensées déposées sur le papier ne sont rien de plus que la trace d'un piéton sur le sable. On voit bien la route qu'il a prise ; mais pour savoir ce qu'il a vu sur la route, on doit se servir de ses propres yeux.

Nous ne pouvons acquérir, par la lecture des écrivains, aucune des qualités qu'ils possèdent : par exemple, force de persuasion, richesse d'images, don des comparaisons, hardiesse ou amertume, brièveté, grâce, légèreté d'expression, ou esprit, contrastes surprenants, laconisme, naïveté, etc. Mais si nous sommes déjà doués de ces qualités, c'est-à-dire si nous les possédons *potentiâ*, nous pouvons par là les faire éclore en nous, les amener à la conscience ; nous pouvons voir quel usage il est possible d'en faire, nous pouvons être fortifiés dans l'inclination à nous en servir, même dans le courage de le faire ; nous pouvons juger par des exemples l'effet de leur emploi, et apprendre ainsi l'usage exact de celui-ci ; après quoi seulement nous possédons ces qualités aussi *actu*. Ceci est

donc l'unique manière dont la lecture forme à écrire, en nous enseignant l'usage que nous pouvons faire de nos propres dons naturels : mais toujours en présupposant l'existence de ceux-ci. Sans ces dons, par contre, nous ne nous assimilons par la lecture qu'une forme froide et morte, et devenons de plats imitateurs.

La police sanitaire devrait, dans l'intérêt des yeux, veiller à ce que la petitesse de l'impression eût un minimum fixé, qui ne puisse être dépassé. Quand j'étais à Venise, en 1818, époque à laquelle on fabriquait encore les véritables chaînes vénitiennes, un orfèvre me dit que ceux qui faisaient *lacatena fina*, devenaient aveugles à trente ans.

De même que les couches de la terre conservent par rangées les êtres vivants des époques passées, ainsi les rayons des bibliothèques conservent par rangées les erreurs passées et leurs exposés. Celles-ci, comme ces êtres vivants, étaient très vivaces à leur époque et faisaient beaucoup de bruit ; mais maintenant les voilà raidies et pétrifiées, et le paléontologiste littéraire seul les regarde.

À en croire Hérodote, Xerxès pleura à la vue de son innombrable armée, en songeant que de tous ces hommes il n'en resterait pas un seul vivant dans cent ans. Qui ne pleurerait aussi à la vue de l'épais catalogue de la foire de Leipzig, en songeant que, de tous ces livres, il n'en restera pas un seul vivant même dans dix ans ?

Il n'en est pas autrement en littérature que dans la vie : de quelque côté qu'on se tourne, on se heurte aussitôt à l'incorrigible populace de l'humanité. Elle existe partout par légions, remplissant tout, salissant tout, comme les mouches en été. De là la quantité innombrable de mauvais livres, cette ivraie parasite de la littérature, qui enlève sa nourriture au froment, et l'étouffe. Ils accaparent le temps, l'argent et l'attention du public, qui appartiennent de droit aux bons livres et à leur noble destination, tandis qu'eux ne sont écrits qu'en vue de grossir la bourse ou de procurer des places. Ils ne sont donc pas seulement inutiles, ils sont positivement nuisibles. Les neuf dixièmes de toute notre littérature actuelle ne tendent qu'à faire sortir quelques thalers de la poche du public. Auteurs, éditeurs et critiques ont fait un pacte sérieux à ce sujet.

Un tour plus habile et pire, mais plus profitable, c'est celui-ci : littérateurs, écrivains faméliques et à la douzaine ont réussi, contre le bon goût et la vraie culture de l'époque, à mener le monde élégant en laisse, en le dressant à lire à temps toujours la même chose, toujours les nouveautés, pour y trouver, dans les réunions de société, un sujet de conversation. Ce but est atteint par de mauvais romans et des productions analogues de plumes jadis fameuses, telles que celles des Spindler, des Bulwer, des Eugène Sue et autres. Mais quel sort plus misérable que celui d'un pareil public bel-esprit, qui se croit obligé de lire toujours le récent gribouillage de cerveaux plus qu'ordinaires n'écrivant que pour l'argent, et qui par conséquent ne chôment jamais ! Et, en revanche, les œuvres des esprits rares et supérieurs de tous les temps et de tous les pays, ce public ne les connaît que de nom !

Le journal littéraire, avec ses bousillages quotidiens fournis par des têtes ordinaires, est particulièrement un moyen habile de dérober au public esthétique le temps qu'il devrait, dans l'intérêt de sa culture, accorder aux véritables productions du genre.

En conséquence, par rapport à notre sujet, l'art de ne pas lire est des plus importants. Il consiste à

ne pas prendre en main ce qui de tout temps occupe le grand public, comme, par exemple, les pamphlets politiques ou religieux, les romans, les poésies, etc., qui font du bruit, qui ont peut-être même plusieurs éditions dans leur première et dernière année d'existence. Rappelez-vous plutôt, en cette occasion, que celui qui écrit pour des fous trouve de tout temps un public étendu ; et le temps toujours strictement mesuré qui est destiné à la lecture, accordez-le exclusivement aux œuvres des grands esprits de toutes les époques et de tous les pays, que la voix de la renommée désigne comme tels, et qui s'élèvent au-dessus du restant de l'humanité. Ceux-là seuls forment et instruisent réellement.

Pour lire le bon, il y a une condition : c'est de ne pas lire le mauvais. Car la vie est courte, et le temps et les forces sont limités.

On ne peut jamais lire trop peu de mauvaises choses, et jamais assez ce qui est bon. Les mauvais livres sont un poison intellectuel ; ils détruisent l'esprit. Parce que les gens, au lieu de lire ce qu'il y a de meilleur dans toutes les époques, ne lisent que les dernières nouveautés, les écrivains restent dans le cercle étroit des idées en circulation, et l'époque s'embourbe toujours plus profondément dans sa propre fange.

On écrit des livres sur tel ou tel grand esprit de l'Antiquité, et le public les lit ; mais il ne lit pas le grand homme lui-même. Il ne veut lire que ce qui est fraîchement imprimé, parce que *similis simili gaudet*, et que l'aride et fade bavardage d'un plat écrivain de nos jours lui est plus approprié et plus agréable que les pensées du grand esprit. Pour ma part, je remercie le destin de m'avoir fait connaître, dès ma jeunesse, cette belle recommandation d'Auguste-Wilhelm Schlegel, qui a été depuis mon étoile polaire :

Lisez attentivement les anciens, les véritables anciens :

Ce que les modernes en disent ne signifie pas grand'chose.

Oh ! comme une tête ordinaire est donc semblable à une autre ! Comme elles sont toutes coulées dans le même moule ! Comme chacune, dans le même cas, pense la même chose, et rien d'autre ! Ajoutez à cela leurs basses vues personnelles. Et un public stupide lit l'indigne bavardage de tels drôles, uniquement parce qu'il sort tout chaud de l'impression, tandis qu'il laisse les œuvres des grands esprits dormir sur les planches des bibliothèques !

On a peine à croire à la folie et à l'absurdité du public qui néglige les plus nobles et les plus rares esprits en tout genre de toutes les époques et de tous les pays, pour lire les élucubrations quotidiennes des cerveaux ordinaires, qui éclosent chaque année en foule innombrable, comme les mouches ; et cela, parce qu'elles ont été imprimées aujourd'hui et sont encore humides de la presse. Il vaudrait mieux que ces productions restassent là abandonnées et méprisées dès le jour de leur naissance, comme elles le seront au bout de quelques années, et ensuite pour toujours : désormais simple matière à rire des époques passées et de leurs sottises.

Il y a en tout temps deux littératures, qui marchent d'une façon assez indépendante l'une à côté de l'autre : une littérature réelle et une littérature purement apparente. La première se développe en littérature durable. Cultivée par des gens qui vivent pour la science ou pour la poésie, elle va d'un pas sérieux et tranquille, mais excessivement lent ; elle produit par siècle, en Europe, à peine une douzaine d'œuvres, mais qui restent. L'autre, cultivée par des gens qui vivent de la science ou de la poésie, va au galop, à travers le bruit et les cris de ceux qui la pratiquent, et débite chaque année des

milliers d'œuvres sur le marché. Mais, au bout de quelques années, on demande : Où sont-elles ? qu'est devenue leur renommée si rapide et si bruyante ? Aussi peut-on qualifier cette dernière littérature de passagère, et l'autre de permanente.

Un demi-siècle, dans l'histoire du monde, est toujours quelque chose de considérable. En effet, la matière de cette histoire ne cesse de se succéder, vu qu'il se passe toujours quelque chose. Dans l'histoire de la littérature, au contraire, ce même laps de temps souvent ne compte pas. C'est que rien ne s'est produit. (Les tentatives sans valeur n'existent pas.) On est donc au même point que cinquante ans plus tôt.

Pour éclaircir ceci, il faut se représenter les progrès de la connaissance dans l'humanité sous l'image d'une orbite planétaire. Les fausses routes que d'ordinaire elle ne tarde pas à suivre après chaque progrès important, sont représentées par les épicycles du système de Ptolémée ; après avoir passé par chacune d'elles, elle se retrouve au point où elle était avant de les prendre. Toutefois les grands esprits qui introduisent réellement la race dans une orbite planétaire, ne passent pas chaque fois avec elle par l'épicycle. Ceci explique pourquoi la gloire auprès de la postérité est acquise le plus souvent aux dépens des applaudissements contemporains, et vice versa. Nous avons un épicycle de ce genre dans la philosophie de Fichte et de Schelling, couronnée, en dernière instance, par sa caricature hégélienne. Cet épicycle partait de la ligne circulaire tracée finalement par Kant, jusqu'à l'endroit où je l'ai reprise plus tard, pour la conduire plus loin. Mais, dans l'intervalle, les faux philosophes mentionnés, et quelques autres encore à côté d'eux, passèrent par leur épicycle, qui vient juste de se fermer ; de sorte que le public qui les a suivis a conscience de se trouver au point même d'où il est parti.

Il résulte de cet état de choses, que nous assistons tous les trente ans environ à la faillite déclarée de l'esprit scientifique, littéraire et artistique de l'époque. Dans cette période, les erreurs accumulées se sont accrues au point qu'elles s'écroulent sous le poids de leur absurdité ; en même temps l'opposition qui leur est faite est devenue plus forte. Alors s'effectue un changement, qui a souvent pour conséquence une erreur en sens inverse. Montrer cette marche des choses dans son retour périodique, ce serait la vraie matière pragmatique de l'histoire littéraire ; mais celle-ci songe peu à cela. De plus, la brièveté relative de ces périodes s'oppose souvent à ce qu'on rassemble leurs données dans les temps un peu éloignés ; c'est donc dans sa propre époque qu'on peut le plus commodément examiner la chose. Si l'on voulait à ce sujet un exemple emprunté aux sciences positives, on pourrait prendre la géologie neptunienne de Werner. Mais je m'en tiens à l'exemple déjà cité, comme étant le plus près de nous. La période d'éclat de Kant fut suivie immédiatement, dans la philosophie allemande, d'une autre période où l'on s'efforça d'en imposer au lieu de convaincre ; d'être brillant et hyperbolique, mais avant tout incompréhensible, au lieu d'être profond et clair ; et même d'intriguer, au lieu de chercher la vérité. Dans ces conditions, la philosophie ne pouvait pas faire de progrès. Finalement, toute cette école et cette méthode sombrèrent dans la faillite. L'impudente absurdité de Hegel et consorts, jointe à leur glorification mutuelle sans scrupules comme au but évident de tout leur joli métier, avait atteint des proportions si colossales, que les yeux de tous durent finir par s'ouvrir sur ce charlatanisme ; et quand certaines révélations eurent eu pour conséquence de retirer à celui-ci la protection des hautes classes, les bouches qui applaudissaient se fermèrent aussitôt. Les systèmes de Fichte et de Schelling, antécédents de cette philosophastrie, la plus misérable qui ait jamais existé, furent attirés à sa suite dans l'abîme du discrédit. Ainsi se révèle la totale incompétence philosophique de la première moitié du siècle qui a suivi en Allemagne l'apparition de Kant ; ce qui n'empêche pas les Allemands de se glorifier vis-à-

vis l'étranger de leurs dons philosophiques, — surtout depuis qu'un écrivain anglais les a nommés, avec une ironie malicieuse, un peuple de penseurs.

Ceux qui désirent voir confirmer par des exemples empruntés à l'histoire de l'art ce schéma général des épicycles, n'ont qu'à examiner l'école de sculpture du Bernini, encore florissante au siècle passé, surtout dans son développement français ultérieur. Cette école représentait, au lieu de la beauté antique, la nature vulgaire, et, au lieu de la simplicité et de la grâce antiques, les attitudes du menuet français. Elle fit faillite, quand les leçons de Winckelmann eurent ramené à l'école des anciens. Le premier quart de ce siècle fournit un autre exemple, emprunté à la peinture. L'art était alors considéré comme un simple moyen et un simple instrument de religiosité médiévale, et les sujets religieux formaient en conséquence son thème unique. Or, ces sujets étaient traités par des peintres dépourvus de foi sérieuse, mais qui, par suite de l'illusion indiquée, prenaient pour modèles Francesco Francia, Pietro Perugino, Angelo de Fiesole et autres, et les tenaient même en plus haute estime que les vrais grands maîtres qui suivirent. Cette aberration, qui s'était fait sentir en même temps en poésie, inspira à Goethe sa parabole : *Pfaffenspiel*. Cette école aussi fut jugée plus tard extravagante ; elle fit faillite, et elle fut suivie du retour à la nature, qui se manifeste par des tableaux de genre et des scènes vivantes de toute espèce, s'égarant même parfois dans la vulgarité.

Correspondant à cette marche du progrès humain, l'histoire littéraire est dans sa plus grande partie le catalogue d'un cabinet de monstruosité. L'esprit dans lequel celles-ci se conservent le plus longtemps, est la peau de porc. Par contre, il ne faut pas aller chercher là les rares sujets bien formés ; ils sont restés en vie, et on les rencontre partout dans le monde, où ils circulent en Immortels doués d'une jeunesse toujours fraîche. Eux seuls forment la littérature réelle signalée dans le paragraphe précédent, et dont nous apprenons dès notre jeunesse, par la bouche de tous les lettrés, et non par des compilations, l'histoire pauvre en personnalités. — Comme spécifique contre la monomanie qui règne aujourd'hui de lire l'histoire littéraire pour pouvoir bavarder de tout, sans rien savoir à vrai dire, je recommande un passage des plus intéressants de Lichtenberg, t. II, p. 302 de l'ancienne édition.

Je désirerais voir quelqu'un écrire un jour une histoire tragique de la littérature, où il montrerait comment les diverses nations ont traité pendant leur vie les grands écrivains et les grands artistes qui sont leur suprême orgueil ; où il déroulerait devant nos yeux cette lutte sans fin que les œuvres bonnes et vraies de tous les temps et de tous les pays ont eu à soutenir contre les œuvres mauvaises et fausses à l'ordre du jour ; où il décrirait le martyre de presque tous les véritables éclaireurs de l'humanité, de presque tous les grands maîtres en chaque genre et en chaque art ; où il exposerait comment, à peu d'exceptions, ils se sont torturés dans la pauvreté et la misère, sans avoir été appréciés ni aimés, sans avoir laissé de disciples, tandis que gloire, honneurs et richesse étaient le partage des indignes. Ils ont eu le sort d'Ésaü, qui, tandis qu'il chassait pour rapporter du gibier à son père, se vit voler au logis par Jacob, revêtu de ses propres vêtements, la bénédiction de celui-là. Mais comme, malgré tout, l'amour de leur tâche soutenait ces éducateurs du genre humain jusqu'au terme de leur lutte pénible, le laurier de l'immortalité devint leur lot, et l'heure sonna où l'on put dire d'eux aussi :

La lourde cuirasse se change en un vêtement léger ;
Courte est la douleur, éternelle la joie¹⁵.

Demander que quelqu'un retienne tout ce qu'il a lu, c'est demander qu'il conserve en lui tout ce

qu'il a pu manger. Il a vécu physiquement de cette nourriture, intellectuellement de cette lecture, et est devenu par là ce qu'il est. Mais de même que le corps s'assimile ce qui lui est homogène, chacun retiendra ce qui l'intéresse, c'est-à-dire ce qui convient à son système d'idées ou à ses vues. Des vues, chacun en a ; mais quelque chose qui ressemble à un système d'idées, bien peu de gens le possèdent. Aussi ne prennent-ils à rien un intérêt objectif, et voilà pourquoi il ne leur reste rien de leur lecture ; ils n'en retiennent rien.

Ce serait bien d'acheter des livres, si l'on pouvait acheter le temps de les lire ; mais on confond le plus souvent l'achat des livres avec l'appropriation de leur contenu.

Repetitio est mater studiorum. Il faut relire deux fois de suite chaque livre important, parce que, d'une part, on saisit mieux, la seconde fois, les choses dans leur ensemble, et que l'on ne comprend bien le commencement que lorsqu'on connaît la fin ; et, d'autre part, parce qu'on y apporte la seconde fois une autre disposition d'esprit et une autre humeur que la première, ce qui modifie l'impression. C'est comme si on voyait un objet sous une autre lumière.

Les œuvres sont la quintessence d'un esprit. Celui-ci fût-il le plus grand, elles seront toujours infiniment supérieures à sa conversation, en tiendront lieu d'une façon générale, et, en somme, la surpasseront de beaucoup. Même les écrits d'une tête médiocre peuvent être instructifs et intéressants, parce qu'ils sont sa quintessence, le résultat, le fruit de sa pensée et de ses études ; tandis que sa conversation est insuffisante pour nous. Aussi peut-on lire des livres de gens qu'on ne trouverait aucune satisfaction à fréquenter ; et voilà pourquoi une haute culture intellectuelle nous amène peu à peu à nous complaire presque exclusivement aux livres, et à délaisser les hommes.

Il n'y a pas de plus grand rafraîchissement pour l'esprit que la lecture des classiques anciens ; dès qu'on ouvre au hasard l'un d'entre eux, ne fût-ce que pour une demi-heure, on se sent aussitôt délassé, soulagé, épuré, élevé et fortifié ; il semble que l'on vient de se désaltérer à la source pure d'un rocher. Cet effet est-il dû à la perfection des langues anciennes, ou à la grandeur des esprits dont le temps n'a ni entamé ni affaibli les œuvres ? Peut-être aux deux raisons ensemble. Mais je sais une chose : si l'on doit cesser un jour d'apprendre les langues anciennes, comme on nous en menace, nous aurons une littérature nouvelle consistant en un gribouillage d'une barbarie, d'une platitude et d'une indignité sans pareilles jusque-là ; d'autant plus que la langue allemande, qui possède pourtant quelques-unes des perfections des langues anciennes, est dilapidée et massacrée à l'envi et méthodiquement par les infâmes écrivailleurs du « temps présent », de sorte que, appauvrie et estropiée, elle tombe peu à peu à l'état de misérable jargon.

Il y a deux histoires : l'histoire politique et celle de la littérature et de l'art. La première est celle de la volonté, la seconde celle de l'intellect. Aussi celle-là ne cesse-t-elle d'être angoissante, même terrible : partout détresse, trahison, meurtre, horreurs. Celle-ci, au contraire, est constamment satisfaisante et gaie, comme l'intellect isolé, même quand elle enregistre des erreurs. Sa branche principale est l'histoire de la philosophie. Cette dernière est en quelque sorte sa basse fondamentale, qui résonne jusque dans l'autre histoire, et y dirige aussi l'opinion à fond ; or, c'est l'opinion qui gouverne le monde. La philosophie, bien comprise, est donc la force matérielle la plus puissante ; mais elle n'agit que très lentement.

Penseurs personnels

in

Parerga et Paralipomena :

Écrivains et Style

Traduction d'Auguste Dietrich
Félix Alcan, éditeur, 1905

La plus riche bibliothèque, si elle est en désordre, n'est pas aussi utile qu'une bibliothèque restreinte, mais bien arrangée. De même, la plus grande masse de connaissances, si elle n'a pas été élaborée par le penser personnel, a beaucoup moins de valeur qu'une masse bien moindre qu'on s'est abondamment assimilée. Ce n'est qu'en combinant sous toutes les faces ce que l'on sait, en comparant chaque vérité avec une autre, qu'on entre en pleine possession de son savoir et qu'on se l'assujettit. On ne peut approfondir que ce que l'on sait. Il faut donc apprendre quelque chose ; et l'on ne sait que ce qu'on a approfondi.

Or, on peut s'appliquer de sa propre volonté à lire et à apprendre ; mais il n'en va pas de même de la pensée. Celle-ci doit être stimulée comme le feu par un courant d'air ; elle doit être entretenue par un intérêt pour le sujet en jeu. Ce sujet peut être purement objectif, ou seulement subjectif. Ce dernier cas ne se réfère qu'aux choses qui nous concernent personnellement. Le premier s'applique seulement aux cerveaux pensant par nature, auxquels la pensée est aussi naturelle que l'est la respiration ; mais ils sont très rares. La plupart des lettrés n'en offrent pas l'exemple.

La diversité d'effet exercée sur l'esprit d'une part par la pensée personnelle, de l'autre par la lecture, est étonnamment grande : elle accroît incessamment la diversité originelle des cerveaux en vertu de laquelle ceux-ci sont poussés à penser, ceux-là à lire. La lecture impose à l'esprit des pensées qui sont aussi étrangères et hétérogènes à la direction et à la disposition où il se trouve pour le moment, que le cachet à la cire sur laquelle il imprime son empreinte. L'esprit subit ainsi une complète contrainte du dehors ; il doit penser telle ou telle chose vers laquelle il ne se sent nullement attiré.

Au contraire, dans la pensée personnelle, il suit sa propre impulsion, telle qu'elle est déterminée pour le moment ou par les circonstances extérieures, ou par quelque souvenir. Les circonstances perceptibles impriment dans l'esprit non une simple pensée définie, comme fait la lecture, mais lui donnent purement la matière et l'occasion de penser ce qui est conforme à sa nature et à sa disposition présente. En conséquence, lire beaucoup enlève à l'esprit toute élasticité, comme un poids qui pèse constamment sur un ressort ; et le plus sûr moyen de n'avoir aucune idée en propre, c'est de prendre un livre en main dès qu'on dispose d'une seule minute. C'est la raison pour laquelle le savoir rend la plupart des hommes encore plus inintelligents et stupides qu'ils ne le sont déjà par nature, et prive leurs écrits de tout succès. Il leur arrive, comme a dit Pope : « *For ever reading, never to be read*¹⁶ ». ».

Les lettrés sont ceux qui ont lu dans les livres ; mais les penseurs, les génies, les flambeaux de l'humanité et les pionniers de la race humaine sont ceux qui ont lu directement dans le livre de l'univers.

En réalité, les pensées fondamentales personnelles ont seules vérité et vie ; car ce sont les seules que l'on comprend bien et complètement. Les pensées lues chez d'autres sont les reliefs d'un repas étranger, les vêtements délaissés par un hôte venu du dehors.

La pensée lue chez un autre est à la pensée qui naît spontanément chez nous, ce qu'une plante préhistorique imprimée dans la pierre est à la plante florissante du printemps.

La lecture n'est qu'un succédané de la pensée personnelle. On laisse, avec elle, mener ses idées à la lisière par un autre. Beaucoup de livres servent simplement à montrer combien il y a de faux sentiers et comme on peut sérieusement s'égarer, si on les suit. Mais celui que le génie dirige, c'est-à-dire qui pense par lui-même, volontairement, exactement, celui-là possède la boussole qui lui fera trouver le vrai chemin. Il ne faut donc lire que quand la source de la pensée personnelle tarit, ce qui arrive souvent même aux meilleures têtes. Mais chasser ses pensées originales pour prendre un livre en main, c'est un péché contre le Saint-Esprit. On ressemble alors à un homme qui fuirait la vraie nature pour regarder un herbier ou examiner de belles régions en gravures.

Si parfois on a découvert, à force de travail, de lente méditation et de réflexion, une vérité ou une idée qu'on aurait pu commodément trouver toute prête dans un livre, elle a ainsi obtenu par la pensée personnelle cent fois plus de valeur. Seulement alors, en effet, elle pénètre comme partie intégrante, comme membre vivant, dans tout notre système pensant, se tient en complet et solide rapport avec lui, est comprise avec toutes ses raisons et conséquences, porte la couleur, la nuance, l'empreinte de toute notre manière de penser ; et comme elle est venue au temps précis où son besoin se faisait sentir, elle reste solidement fixée et ne peut plus disparaître. Aussi ces vers de Goethe : « Ce que tu as hérité de tes pères, Acquires-le, pour le posséder » (*Faust*, première partie), trouvent-ils ici leur plus parfaite application, même leur interprétation. Le penseur personnel n'apprend que plus tard à connaître les autorités de ses opinions, quand elles ne lui servent plus qu'à confirmer celles-ci et à fortifier sa foi en elles. Le philosophe qui puise ses idées dans les livres, au contraire, part des autorités ; avec les opinions d'autrui, qu'il a recueillies, il se construit un ensemble qui ressemble ensuite à un automate composé de matériaux étrangers ; tandis que l'ensemble du premier ressemble à un homme engendré naturellement et vivant. Comme celui-ci, il a pris naissance ; le monde extérieur a fécondé l'esprit pensant qui, ensuite, a porté jusqu'à terme cet ensemble.

La vérité simplement apprise n'adhère à nous que comme un membre artificiel, une fausse dent, un nez en cire, ou tout au plus comme un nez rhinoplastique fait avec la chair d'autrui. Mais la vérité acquise par notre propre penser est semblable au membre naturel ; elle seule nous appartient réellement. En cela consiste la différence entre le penseur et le simple lettré. Le gain intellectuel du penseur personnel est comme un beau tableau qui ressort d'une façon vivante, avec ses lumières et ses ombres exactes, son ton contenu, son harmonie parfaite des couleurs. Le gain intellectuel du simple lettré, au contraire, rappelle une grande palette couverte de couleurs bigarrées, systématiquement disposées, mais sans harmonie, sans cohésion ni signification.

Lire, c'est penser avec la tête d'un autre au lieu de la sienne. Mais rien n'est plus préjudiciable au penser personnel, qui tend toujours à se développer en un ensemble cohérent, sinon en un système

rigoureux, qu'un afflux trop abondant de pensées étrangères, dû à une lecture continuelle. Ces pensées jaillies chacune d'un autre esprit, appartenant à un autre système, empreintes d'une autre couleur, ne coulent jamais d'elles-mêmes en un ensemble d'idées, de savoir, de profondeur et de conviction ; elles produisent plutôt dans la tête une légère confusion babylonienne de langues, ôtent à l'esprit qui s'en est surchargé toute pénétration nette, et le désorganisent pour ainsi dire. Cette manière d'être peut s'observer chez beaucoup de lettrés. Elle fait qu'ils sont inférieurs en saine intelligence, en jugement exact et en tact pratique, à beaucoup d'illettrés, qui ont toujours subordonné et incorporé à leur propre penser le petit savoir qui leur est venu du dehors par l'expérience, la conversation et un peu de lecture.

C'est ce que fait aussi, mais sur une plus large échelle, le penseur scientifique. Quoiqu'il ait besoin de beaucoup de connaissances et doive, par conséquent, lire beaucoup, son esprit est néanmoins assez fort pour dominer tout cela, pour se l'assimiler, pour l'incorporer au système de ses pensées, et pour le subordonner ainsi à l'ensemble organique de ses vues grandioses, toujours en train de se développer. En ceci son penser personnel, comme la basse fondamentale de l'orgue, domine constamment toute chose et n'est jamais étouffé par des tons étrangers, comme c'est au contraire le cas pour les cerveaux simplement polyhistoriques, dans lesquels des espèces de lambeaux musicaux à toutes les clefs se mêlent confusément, ce qui empêche d'entendre la note fondamentale.

Les gens qui ont passé leur vie à lire et ont puisé leur sagesse dans les livres, ressemblent à ceux qui ont acquis, par de nombreuses descriptions de voyages, la connaissance exacte d'un pays. Ils peuvent donner beaucoup de renseignements sur lui ; mais, en réalité, ils n'ont aucune connaissance suivie, claire et fondamentale, de la vraie nature dudit pays. Les gens, au contraire, qui ont passé leur vie à penser, ressemblent à ceux qui ont été eux-mêmes dans ce pays ; eux seuls savent exactement ce dont ils parlent, y connaissent les choses dans leur connexion, et y sont véritablement chez eux.

Le philosophe qui puise ses idées dans les livres est à un penseur personnel ce qu'est un historien à un témoin oculaire : celui-ci parle d'après sa conception directe de la chose. Voilà pourquoi tous les penseurs personnels s'accordent au fond. Leur divergence ne provient que de celle du point de vue ; quand celui-ci ne modifie rien, ils disent tous la même chose. Ils n'énoncent que ce qu'ils ont perçu objectivement. J'ai souvent retrouvé dans les écrits de génies anciens, à mon étonnement joyeux, des passages de mes œuvres que, à cause de leur caractère paradoxal, je ne livrais au public qu'avec hésitation.

Le philosophe qui puise ses idées dans les livres enregistre ce que l'un a dit, l'autre pensé, ce qu'un autre a objecté, etc. Il compare tout cela, le pèse, le critique, et cherche à atteindre la vérité des choses : ce en quoi il ressemble absolument à l'historien critique. Il examinera, par exemple, si, à une époque, pour un moment, Leibniz a été spinoziste, et ainsi de suite. Les curieux trouveront des échantillons probants de ce procédé dans *L'Élucidation analytique de la morale et du droit naturel* d'Herbart, ainsi que dans ses *Lettres sur la liberté*. — On pourrait s'étonner de la peine considérable que se donne le philosophe de cette catégorie ; il semble en effet que, s'il voulait seulement examiner la chose en elle-même, un peu de réflexion personnelle l'amènerait bientôt au

but. Mais il y a ici une petite difficulté : c'est que cela ne dépend pas de notre volonté. On peut toujours s'asseoir là et lire, mais non penser. Il en est des pensées comme des hommes : il n'est pas toujours possible de les convoquer à son gré, il faut attendre qu'ils viennent. La réflexion sur un sujet doit se présenter d'elle-même, par une rencontre heureuse et harmonique de l'occasion extérieure avec la disposition et l'incitation intérieures ; et c'est cela justement qui n'est jamais le lot de ces gens-là.

Ceci trouve son explication même dans les pensées relatives à notre intérêt personnel. Si, dans une circonstance de ce genre, nous avons à prendre une décision, nous ne pouvons nous asseoir là à tel moment donné, examiner les raisons, puis conclure. Souvent, en effet, précisément alors, notre réflexion ne veut pas s'arrêter là-dessus, mais s'égare vers autre chose ; la cause en est parfois même dans l'aversion pour la circonstance en jeu. En pareil cas, il ne faut pas faire d'effort, mais attendre le moment où la disposition viendra. Cela s'effectuera souvent d'une façon inattendue et réitérée ; et chaque disposition différente en un moment différent jette une autre lumière sur le sujet. C'est ce lent processus qui constitue ce qu'on entend par la « maturité des résolutions ». Car la tâche doit être répartie. Maint point d'abord omis frappe alors notre attention, et l'aversion aussi disparaîtra, les choses vues de plus près paraissant en général beaucoup plus supportables.

De même, en matière théorique, il faut attendre le bon moment, et le meilleur cerveau lui-même n'est pas à toute heure en état de penser. Aussi fait-on bien d'employer le reste du temps à la lecture. Celle-ci, comme nous l'avons dit, est un succédané du penser personnel ; elle apporte des aliments à l'esprit, en ce qu'un autre pense alors pour nous, quoique toujours d'une façon qui n'est pas la nôtre. Il ne faut donc pas trop lire, afin que l'esprit ne s'habitue pas au succédané et ne désapprenne pas la chose même ; c'est-à-dire, afin qu'il ne s'habitue pas aux sentiers déjà battus, et que la fréquentation d'une pensée étrangère ne l'éloigne pas de la sienne. Avant tout il ne faut pas, par amour de la lecture, perdre complètement de vue le monde réel ; l'occasion de penser par soi-même et la disposition à cette pensée se trouvent infiniment plus souvent dans ce monde que dans la lecture. Le visible et le réel, dans leur force originelle, sont le sujet naturel de l'esprit qui pense, et ce qu'il y a de mieux fait pour l'émouvoir profondément.

Après ces considérations, nous ne nous étonnerons pas si le penseur personnel et le philosophe livresque sont facilement reconnaissables rien qu'à leur manière d'écrire. Celui-là, à l'empreinte du sérieux, de la spontanéité, de l'originalité, de l'idiosyncrasie de toutes ses pensées et expressions ; celui-ci, au contraire, à ce que tout chez lui est de seconde main, idées transmises, bric-à-brac provenant de chez le fripier, terne et usé comme l'impression d'une impression ; et son style fait de phrases conventionnelles et banales, de termes à l'ordre du jour, ressemble à un petit État dont la circulation monétaire consiste uniquement en monnaies étrangères, parce qu'il n'a pas sa propre frappe.

Pas plus que la lecture, la simple expérience ne peut remplacer la pensée. Le pur empirisme est à celle-ci ce qu'est la nourriture à la digestion et à l'assimilation. Quand il se vante d'avoir à lui seul, par ses découvertes, fait progresser le savoir humain, c'est comme si la bouche voulait se vanter de maintenir à elle seule l'existence du corps.

Les œuvres des cerveaux véritablement doués se distinguent des autres par leur caractère de décision et de détermination, en y ajoutant la netteté et la clarté qui en résultent ; c'est que ces cerveaux ont constamment su d'une façon bien nette ce qu'ils voulaient exprimer, que ce fût en prose, en vers ou en sons. Cette décision et cette netteté manquent aux autres, ce qui les fait reconnaître aussitôt pour ce qu'ils sont.

La marque caractéristique des esprits du premier rang est la spontanéité de leurs jugements. Tout ce qu'ils avancent est le résultat de leur penser personnel, et se manifeste tel en tout, rien que par leur manière de le présenter. Ils ont ainsi, comme les princes, une immédiativité dans le royaume des esprits ; les autres sont médiatisés. Cela se voit déjà par leur style, qui n'a pas d'empreinte propre.

Ainsi donc, chaque véritable penseur personnel ressemble à un monarque : il est immédiat, et ne reconnaît personne au-dessus de lui. Ses jugements, comme les décrets d'un monarque, émanent de son pouvoir suprême et procèdent directement de lui. Pas plus que le monarque n'accepte d'ordres, il n'accepte d'autorités ; il n'admet que ce qu'il a ratifié lui-même. La foule des cerveaux ordinaires, au contraire, empêtrée dans toutes sortes d'opinions, d'autorités et de préjugés courants, ressemble au peuple, qui obéit en silence à la loi et aux ordres.

Les gens ardents et empressés à décider sur la foi d'autorités les questions en litige, sont très contents quand ils peuvent substituer à leur intelligence et pénétration personnelles, qui font défaut, celles des autres. Leur nombre est légion. Car, comme le dit Sénèque, *unus quisque mavult credere, quant judicare* (chacun aime mieux croire que juger). Dans leurs controverses, l'invocation des autorités est l'arme communément choisie. Ils fondent avec elle l'un sur l'autre, et celui qui vient à tomber au milieu d'eux est mal avisé de vouloir se défendre à l'aide de raisons et d'arguments. Contre cette arme, en effet, ils sont des Siegfrieds de corne plongés dans le flot qui les rend incapables de penser et de juger ; ils opposeront donc à leur adversaire leurs autorités comme un *argumentum ad verecundiam*, et ensuite crieront victoire.

Dans le royaume de la réalité, si belle, si heureuse et si agréable qu'elle puisse être, nous ne nous mouvons cependant jamais que sous l'influence de la pesanteur, dont il nous faut constamment triompher. Dans le royaume des pensées, au contraire, nous sommes des esprits incorporels, affranchis de la pesanteur et des ennuis. Aussi n'y a-t-il pas sur terre de bonheur comparable à celui qu'un esprit distingué et fécond trouve en lui-même aux heures bénies.

La présence d'une pensée est comme la présence d'une femme aimée. Nous nous imaginons que nous n'oublierons jamais cette pensée, et que cette femme aimée ne pourra jamais nous devenir indifférente. Mais loin des yeux, loin du cœur ! La plus belle pensée court danger d'être irrévocablement oubliée, si nous ne la notons pas, et la femme aimée de nous être enlevée, si nous ne l'épousons pas.

Il y a une foule de pensées qui ont de la valeur pour celui qui les pense ; mais il y en a peu parmi elles qui possèdent le pouvoir d'agir par répercussion ou par réflexion, c'est-à-dire, une fois qu'elles ont été notées, de gagner la sympathie du lecteur.

En matière de pensées, cela seul a une véritable valeur, qu'on a pensé avant tout pour soi-même. On peut diviser les penseurs en deux classes : ceux qui pensent avant tout pour eux-mêmes, et ceux qui pensent en même temps pour d'autres. Les premiers sont les véritables penseurs personnels dans le double sens du mot ; ils sont les philosophes proprement dits. Eux seuls, en effet, prennent la chose au sérieux. La joie et le bonheur de leur vie consistent précisément à penser. Les seconds sont les sophistes ; ils veulent briller, et cherchent leur fortune dans ce qu'ils ont à obtenir ainsi des autres. En ceci réside leur sérieux. À laquelle de ces deux classes appartient un homme, son style et sa manière le révèlent bien vite. Lichtenberg est un exemple de la première ; Herder appartient déjà à la seconde.

Si l'on considère combien grand et important est le problème de l'existence, — de cette existence ambiguë, torturée, fugitive, semblable à un rêve ; si grand et si important que, dès qu'on en devient conscient, il obscurcit et cache tous les autres problèmes ; et si l'on constate que tous les êtres humains, à part quelques rares exceptions, au lieu de s'en rendre un compte exact, ne semblent même pas s'apercevoir qu'il existe, et se soucient de tout, excepté de lui ; qu'ils ne se préoccupent que du jour actuel et de la durée presque toujours courte de leur avenir personnel, soit en l'écartant expressément, soit en s'arrangeant de lui au moyen d'un système quelconque de métaphysique populaire ; — quand, dis-je, on considère bien ceci, on est en droit d'arriver à cette conclusion que l'homme peut, seulement en un très large sens, être qualifié d'être pensant. Alors on ne s'étonnera plus outre mesure d'aucun trait d'irréflexion ou de niaiserie ; on reconnaîtra plutôt que l'horizon intellectuel de l'être humain normal dépasse sans doute celui de l'animal, — dont l'existence entière, inconsciente de l'avenir et du passé, forme en quelque sorte un simple présent, — mais n'en est pas à une distance si incommensurable qu'on l'admet généralement.

C'est même la raison pour laquelle les pensées de la plupart des hommes, quand ils conversent, apparaissent hachées menu comme de la paille ; aussi ne peut-on en dévider un fil bien long.

Si ce monde était peuplé d'êtres pensants véritables, il serait impossible qu'on tolérât les bruits illimités de toute espèce, même les plus horribles et dépourvus de toute raison d'être. Si, en effet, la nature avait destiné l'homme à penser, elle ne lui aurait pas donné d'oreilles, ou aurait du moins pourvu celles-ci de revêtements hermétiques, comme les chauves-souris, que j'envie pour la possession de cet attribut. Mais l'homme est en réalité un pauvre animal semblable aux autres, dont les forces sont calculées en vue du maintien de son existence. Aussi doit-il tenir constamment ouvertes ses oreilles, qui lui annoncent d'elles-mêmes, la nuit comme le jour, l'approche de l'ennemi.

Notes de fin

1. Chez les Anciens, *logique* et *dialectique* sont couramment employés comme synonymes ; il en est de même chez les Modernes.

2. *Éristique* ne serait qu'un mot plus fort pour désigner la même chose. Aristote (cité par Diogène Laërce, V, 28), assimile *rhétorique* et *dialectique* en cela qu'elles ont pour but commun la persuasion (τοπιθανον) ; et assimile *analytique* et *philosophie* en cela qu'elles ont pour but commun la vérité : « La dialectique est l'art d'établir ou de détruire quelque proposition par demandes et par répliques », Διαλεκτική δε εστι τεχνη λογων, δι' ἧς ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν, ἐξ ἐρωτησεως καὶ ἀποκρισεως τῶν προσημιωμένων, cité par Diogène Laërce dans *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, III, 48). Ainsi, Aristote distingue entre : 1) la *logique* ou *analytique*, théorie ou méthode menant à des conclusions vraies, qu'il appelle *apodictiques*.

2) la *dialectique*, méthode menant à des conclusions passant pour vraies, qu'il appelle *ἐνδοξα* ou *probabilia* (*Topiques* I, 1 et 12) ; cette méthode ne permet pas de dire si ces conclusions sont vraies ou fausses. N'est-ce pas justement cela, l'art d'avoir toujours raison, c'est-à-dire même quand on a tort ? Autrement dit, c'est l'art d'atteindre l'apparence de la vérité, indépendamment de la vérité elle-même, comme je l'avais énoncé initialement. Aristote opère ainsi la distinction entre les conclusions *logiques*, les conclusions *dialectiques*, les conclusions *éristiques*, et les conclusions *sophistiques*.

3) l'*éristique*, qui produit des conclusions vraies dans la forme, mais dont le contenu est erroné, bien qu'elles aient l'apparence de la vérité.

4) la *sophistique*, qui produit des conclusions erronées dans la forme, mais qui paraissent vraies. Ces trois dernières catégories relèvent de la dialectique éristique, puisqu'elles n'ont pas pour objet la vérité objective, mais l'apparence de vérité objective, autrement dit le fait d'avoir raison. L'ouvrage d'Aristote portant sur les conclusions sophistiques n'a été édité que plus tard : c'est le dernier texte qu'il consacre à la dialectique.

3. Machiavel recommande au prince de profiter de chaque instant de faiblesse de son prochain pour l'attaquer, car en l'absence de réaction, il est susceptible de retourner la situation à son profit. Il en irait différemment si régnaient l'honneur et la droiture. Mais comme ce ne sont pas là des choses dont il est nécessaire de s'encombrer, leur usage est à proscrire, car mal payé en retour. Il en va de même dans les débats : même si je donne raison à l'adversaire dès qu'il semble avoir raison, il y a peu de chances que lui-même fasse la même chose si le cas inverse se présente. Au contraire, tous les moyens seront bons pour lui, et je dois donc faire de même. C'est une chose de dire qu'il faut rechercher la vérité sans complaisance pour sa propre thèse ; mais il ne faut en aucun cas supposer qu'autrui le fera. On doit donc se l'interdire. De plus, si j'abandonne ma thèse dès que j'ai l'impression que l'adversaire a raison, thèse à laquelle j'ai pourtant bien réfléchi en amont, il est tout à fait possible que, distrait par une impression passagère, j'abandonne la vérité au profit de l'erreur.

4. Même si, selon le mot d'Horace, un peu de science ne nuit pas : « *Doctrina sed vim promovet insitam.* »

5. Par ailleurs, dans son ouvrage *Réfutations sophistiques*, il se donne un peu trop de mal à opérer la distinction entre *dialectique* et le couple *sophistique* et *éristique*, alors qu'il suffit de dire que les conclusions dialectiques sont vraies dans la forme et dans le fond, tandis que les conclusions éristiques ou sophistiques (qui se différencient seulement par leur visée, celle de l'éristique étant le seul fait d'avoir raison, celle de la sophistique étant le prestige et l'argent qu'on peut en tirer) sont erronées. La vérité des thèses quant à leur contenu est une chose trop incertaine pour être prise comme critère de distinction : le défenseur de la thèse est d'ailleurs lui-même le dernier à en être absolument certain, et même l'issue du débat laisse finalement planer le doute. Lorsque Aristote parle de *dialectique*, nous devons donc comprendre que le terme englobe la *sophistique*, l'*éristique* et la *peirastique* (ou réfutation socratique), ce qui nous permet de la définir comme l'art d'avoir toujours raison dans un débat, ce en quoi le meilleur moyen est sans doute d'avoir raison dès le début ; mais cela ne saurait être ni une condition suffisante, vu la nature humaine, ni une condition nécessaire, vu la faiblesse de l'entendement humain. On a donc recours à d'autres stratagèmes, qui, justement parce qu'ils ne sont pas subordonnés à la vérité objective de la thèse défendue, peuvent également servir lorsqu'on a objectivement tort, ce dont on n'a presque jamais l'absolue certitude. Je pense donc qu'il faut désolidariser la dialectique de la logique plus nettement que ne le fait Aristote, en laissant à la logique la vérité objective, dans la mesure où elle relève de la forme, et limiter la dialectique au fait d'avoir raison ; je pense également qu'il est nécessaire, à l'inverse, de ne pas séparer la dialectique de la sophistique et de l'éristique autant que le fait Aristote, puisqu'il fonde cette distinction sur la vérité objective et matérielle. Or la vérité, nous ne pouvons la discerner en toute certitude à l'avance, et en sommes réduits à nous demander avec Ponce Pilate : qu'est-ce que la vérité ? En effet, la vérité est au fond du puits (*veritas est in puteo*, εν βυθῷ ἡ ἀλήθεια), à en croire la formule de Démocrite (citée par Diogène Laërce, IX, 72). C'est une chose de dire qu'il ne faut rien viser d'autre dans un débat que la quête de la vérité ; mais en réalité, on ignore encore où elle se situe : on est induit en erreur par les arguments adverses et par ses propres arguments. Ceci étant dit, nous donnerons raison à l'adage qui veut que s'énonce clairement ce qui se conçoit bien (*re intellecta, in verbis simus faciles*) : puisqu'on a coutume de comprendre le mot *dialectique* comme un synonyme de *logique*, aussi nommerons-nous notre discipline *dialectique éristique*.

6. Il est indispensable d'opérer systématiquement une distinction claire entre les objets de deux disciplines.

7. Il n'est pas rare qu'au terme d'une discussion très engagée, les deux adversaires rentrent chez eux en ayant adopté la position de l'autre : ils auront échangé leurs opinions.

8. Diogène Laërce affirme que l'un des nombreux écrits rhétoriques disparus de Théophraste s'intitulait Αγωνιστικον της περι τους εριστικους λογους θεωριας, qu'on pourrait traduire grossièrement par *De l'art de la discussion et de la controverse*. C'est précisément le genre d'écrit que j'espérais trouver.

9. Si elle se trouve entrer en contradiction avec une vérité indubitable, alors nous avons montré par l'absurde à l'adversaire qu'il avait tort.

10. C'est là que commence la dialectique.

11. Les exemples que nous pouvons inventer *ex nihilo* ne sont jamais assez pertinents pour permettre de faire jouer l'illusion ; il est donc préférable de les tirer de l'expérience. Il serait commode de donner à chaque stratagème un nom court et pertinent, de manière à pouvoir en reprocher aussitôt l'usage à son adversaire.

12. À relier au précédent.

13. « Qu'ils tremblent, moi, je ne tremblerais pas. » Les non-latinistes comprendront aisément la méprise (N.D.T.).

14. Oliver Goldsmith, *Le Vicaire de Wakefield*, traduction de Charles Nodier, Hetzel, 1844.

15. Schiller, *La Pucelle d'Orléans*, derniers vers.

16. « Parce qu'ils lisent toujours, de n'être jamais lus », *Dunciade*, livre III, v. 194.

Arthur Schopenhauer

Schopenhauer naît à Dantzig en 1788, dans une famille de commerçants aisés mais dont plusieurs membres sont rongés par la folie. Il se destine d'abord au commerce ; aussi, plutôt que de faire des études, il suit son père dans ses déplacements, avant de se lancer dans un vaste tour d'Europe (Angleterre, France, Hollande, Autriche...) en 1803-1804. Il tient un journal de voyage où il fait déjà montre d'une curiosité et d'une attention remarquables. Mais en 1806, son père meurt à la suite d'une dépression, peut-être par suicide. Sa mère, qui ne s'entendait pas avec lui, en profite pour liquider le commerce paternel et va s'installer à Weimar, où elle connaîtra le succès comme romancière. Cet épisode est pour Schopenhauer à l'origine d'une misogynie tenace et fameuse qu'alimentera l'échec de liaisons sans lendemain, entrecoupées de longues périodes de solitude.

Dès lors, il délaisse le commerce et entreprend des études classiques et scientifiques : il se rend à l'université de Berlin, où il suit les cours du philosophe idéaliste Fichte, entre 1811 et 1813 ; puis il publie sa thèse, dans laquelle il cherche à dépasser la philosophie de Kant. Il rencontre Goethe, entame avec lui une correspondance, et découvre la philosophie hindoue, qui aura une grande importance dans sa formation intellectuelle. En 1814, il se brouille définitivement avec sa mère, qu'il ne reverra plus jamais.

Sa carrière aurait pu être illustre : à partir de 1815, il rédige la première version de l'œuvre de sa vie, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, qui paraîtra trois ans plus tard. Mais contrairement aux grands philosophes de l'époque (Schelling, Fichte, Hegel), il n'est pas professeur de philosophie à l'université. Sa seule expérience de cours à Berlin, en 1820, est une terrible déconvenue : il n'attire presque aucun auditeur, alors que Hegel connaît un triomphe ; il lui en voudra toute sa vie. Mais Schopenhauer est le dernier philosophe à vivre en philosophe et à toucher à tous les domaines du savoir. Sa culture est immense : il parle les principales langues européennes et cite les grands auteurs dans le texte ; son style brillant est aux antipodes de l'aridité de Kant et Hegel ; il réussit même dans les beaux-arts et la musique.

Après plusieurs déménagements, fuyant l'épidémie de choléra qui a emporté Hegel, il s'installe en 1831 à Francfort, où il rédige plusieurs opuscules : il sortira une édition augmentée du *Monde comme volonté et comme représentation* en 1844. Il s'intéresse aussi au magnétisme. Schopenhauer souffre cependant de son manque de notoriété, cela exacerbe sa misanthropie et le pousse au repli sur soi. Il mène une existence retirée, qu'il ne quittera pas au moment où vient enfin la célébrité, puis la gloire, dans les années 1850.

Quelques jours avant sa mort, en 1860, il écrivait : « Eh bien, nous nous en sommes bien tiré. » De fait, sa doctrine se propage dans tous les pays d'Europe à une vitesse foudroyante. Son

pessimisme imprègne toute la seconde moitié du XIX^e siècle, jusqu'à Nietzsche et Freud. Les écrivains sont séduits par son style incisif, très littéraire, et par ses réflexions de moraliste. Il a presque fondé une religion : sa mort est suivie par l'éclosion de sectes où de fervents disciples cherchent à appliquer la philosophie de Schopenhauer !



Table

[Dans la même série](#)

[L'Art d'avoir toujours raison](#)

[La lecture et les livres](#)

[Penseurs personnels](#)

[Notes](#)

[Arthur Schopenhauer](#)