Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 39 (1980)

Artikel: Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'antiquité

Autor: Hadot, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883065

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 39/1980

PIERRE HADOT

Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'antiquité*

La présente étude ne peut être évidemment qu'une esquisse très générale: il faudrait un ouvrage entier pour traiter ce sujet dans tous ses détails. Notre exposé sera centré avant tout sur les rapports entre dialectique et philosophie, la rhétorique n'apparaissant que dans la mesure où elle est intimement liée à la dialectique. D'autre part, il ne parlera pas de toutes les écoles philosophiques: notamment, il laissera de côté les épicuriens[1]. Après avoir présenté les rapports entre philosophie, dialectique et rhétorique chez Aristote, ce qui nous permettra d'évoquer l'arrière-plan platonicien, nous étudierons l'évolution de ces rapports dans la philosophie hellénistique et néoplatonicienne. Nous serons ainsi conduits à un ensemble de conclusions méthodologiques.

1. Les trois disciplines chez Aristote

C'est chez Aristote que nous trouvons, au sujet des rapports entre ces trois disciplines, la théorie antique la plus élaborée[2].

Quels sont, tout d'abord, les points communs entre rhétorique et dialectique? Rhétorique et dialectique supposent toutes deux une situation initiale de conflit: à une question (ou problème) théorique ou juridique ou politique, deux réponses contradictoires peuvent être données[3]. Mais rhétorique et dialectique ne s'intéressent pas à la réponse en tant que telle, elles se préoccupent seulement des moyens qui permettront de faire admettre l'une quelconque des deux réponses possibles par un adversaire ou par un juge ou par le peuple. Ce qui importe donc, ce n'est pas tant le thème de la discussion que l'auditeur même, qu'il faut convaincre[4].

Correspondance: Prof. Pierre Hadot, 2 rue Tolstoi, F-91470 Limours

Pour mener l'auditeur à cette conviction, il faut partir de ce dont il est lui-même convaincu, c'est-à-dire soit de ses opinions propres, soit d'une manière plus générale des opinions universellement admises, c'est-à-dire des notions communes et naturelles, admises par tous les hommes[5]. Ce point, aux yeux d'Aristote, distingue radicalement rhétorique et dialectique des sciences[6], comme les mathématiques par exemple. Ces dernières ont en effet des principes propres, techniques, qui ne sont compris que par des spécialistes et elles s'appliquent à un domaine propre et déterminé de la réalité. Rhétorique et dialectique, au contraire, sont «communes» et universelles, elles n'ont pas en principe de domaines propres, mais elles peuvent s'appliquer à n'importe quel thème de discussion et elles partent de principes accessibles à tous. Elles n'apportent pas de connaissances sur un point déterminé, mais elles cherchent seulement à provoquer la conviction de l'auditeur à l'aide de ce qu'il sait déjà. C'est pourquoi toutes deux sont capables de prouver le pour et le contre[7]: c'est ce que Cicéron appellera argumenter *in utramque partem.* Cela ne les prive d'ailleurs nullement de rigueur logique. A partir du moment où l'on admet un certain point de départ, l'enchaînement nécessaire des syllogismes mènera inexorablement à la conclusion. Le raisonnement syllogistique est le même dans la science et la dialectique[8]. C'est uniquement les principes qui diffèrent: principes propres dans la science, notions communes dans la rhétorique et dialectique. D'autre part, rhétorique et dialectique, comme nous l'avons déjà dit, ne s'intéressent pas à la conclusion pour elle-même, mais aux moyens qui mènent à cette conclusion.

Malgré cette parenté fondamentale, rhétorique et dialectique diffèrent l'une de l'autre. Parlons d'abord des caractéristiques propres de la dialectique. La dialectique est l'art de discuter, c'est-à-dire qu'elle formule les règles de la joute dialectique[9] dans laquelle un attaquant argumente contre la thèse d'un adversaire, afin d'obliger ce dernier, par d'habiles questions, à admettre nécessairement la contradictoire de sa thèse. «Interroger» *(erotan),* telle est la tâche de l'attaquant; c'est faire un syllogisme en partant de prémisses (interrogations faites à l'adversaire) qui mènent (s'il les concède) à une conclusion qui est la contradictoire de la thèse de l'adversaire. L'attaquant n'a pas lui-même de thèse, mais il est capable d'argumenter de telle manière que celui qui défend une thèse sera inexorablement amené à contredire sa propre thèse. On reconnaît ici la situation socratique. Comme le dit Aristote[10]: «Socrate interrogeait et ne

répondait pas, car il avouait ne pas savoir». La dialectique n'apprend pas seulement à interroger, mais aussi à répondre, c'est-à-dire à défendre une thèse contre les pièges de l'interrogateur[11]. Le répondant défend une thèse, mais seulement pour les besoins de l'exercice: il doit être capable de défendre la thèse et sa contradictoire: il fait seulement semblant de savoir.

Ce jeu de questions et de réponses et ces itinéraires tortueux, qui déroutent toujours les lecteurs des dialogues de Platon, ne se retrouvent pas dans la rhétorique. Celle-ci utilise le discours continu[12], c'est-à-dire un exposé qui n'est pas entrecoupé et articulé en questions et réponses; c'était la méthode des Sophistes. L'auditeur qui doit être persuadé ne participe pas lui-même à l'argumentation, comme c'est le cas dans la dialectique. Dans la dialectique, interrogateur et répondant précisent, à chaque pas de la discussion, les points sur lesquels ils sont d'accord: c'est précisément là le danger pour le répondant qui peut se laisser entraîner à concéder imprudemment une prémisse (c'est-à-dire à dire oui à une question) de telle manière que les conséquences logiques de cette prémisse ainsi concédée l'entraînent à admettre la contradictoire de sa thèse. Dans la rhétorique, le discours se développe sans obstacle à partir de positions que l'auditeur est censé admettre.

D'autre part, la dialectique est, en principe, plus universelle que la rhétorique: la dialectique traite de tous les sujets possibles et cela sous un mode universel sans faire intervenir des données concrètes. Au contraire, la rhétorique prend pour sujets avant tout des problèmes concrets[13] (cet homme a-t-il commis un assassinat? faut-il faire la guerre?). Il s'agit de problèmes que les Anciens appelaient «civils» ou «politiques»[14] et qui, par définition, sont contingents. Il ne faudra donc pas s'étonner de rencontrer, chez les rhéteurs latins par exemple, l'expression «questions civiles» pour désigner les problèmes de rhétorique[15]. Il y aura toujours une étroite relation entre la rhétorique et les problèmes éthiques et politiques. Cette opposition entre la généralité de la dialectique et la particularité de la rhétorique correspond à l'opposition entre thèse et hypothèse. Comme le dira Boèce: «La dialectique traite seulement la ‹thèse›. La thèse est un problème *(quaestio)* sans circonstances concrètes et particulières *(circumstantiae).* La rhétorique traite et discourt des hypothèses, c'est-à-dire des problèmes qui comportent une multitude de circonstances concrètes (qui? quoi? où? quand? pourquoi? comment? par quels moyens?)»[16].

Pour Aristote, il existe une opposition fondamentale entre ces deux techniques: rhétorique et dialectique, et la philosophie. C'est précisément la nouveauté de sa conception de la philosophie, en opposition à celle de Platon. On sait que, dans le *Phèdre,* après avoir critiqué la rhétorique des rhéteurs, Platon proposait une rhétorique philosophique[17] qui ne serait pas une rhétorique de la vraisemblance, mais se fonderait tout d'abord sur la connaissance de la vérité[18] et sur le discernement des rapports possibles entre les espèces d'âmes et les espèces de discours capables de toucher ces espèces d'âmes[19]. Cette rhétorique philosophique suppose elle-même dans l'esprit de Platon la dialectique, c'est-à-dire pour lui la philosophie, qui permettra à la rhétorique de se fonder sur la connaissance de la vérité. La dialectique est définie dans le *Phèdre* comme un double mouvement de la pensée qui, d'une part, ramène la multiplicité des notions à l'unité d'une Forme, c'est-à-dire d'une Idée, au sens platonicien, et qui, d'autre part, redescendant à partir de cette Forme, distingue et organise les formes subordonnées qui sont impliquées en elle[20]. Cette méthode est, chez Platon, étroitement liée à la pratique du dialogue. Comme on le voit effectivement dans les dialogues de Platon, c'est dans le jeu des questions et des réponses, par un lent cheminement de réflexion des interlocuteurs sur leur propre discours, que se dégage peu à peu la Forme idéale et la division des formes particulières enveloppées dans cette Forme première. L'architecture logique de la réalité se découvre par le discours et par le discours sur le discours. Comme l'écrit excellemment L. Robin: «L'adhésion réfléchie et libre à une thèse soumise à l'examen est essentielle à la dialectique, méthode dialoguée de recherche en commun par questions et réponses conduites avec ordre»[21].

C'est précisément ce qu'Aristote refuse. Pour lui, la dialectique platonicienne est une méthode purement formelle, qui est incapable de conduire à une connaissance vraiment scientifique. En effet la dialectique platonicienne part des notions communes, alors que pour Aristote chaque science doit partir des principes propres au domaine de la réalité qu'elle étudie. Ensuite la dialectique platonicienne se meut dans le domaine homogène et universel du discours, alors que chaque science a pour objet une *ousia* déterminée qu'elle doit atteindre par des méthodes spécifiques, en s'appuyant en dernière analyse sur l'observation des sens. La dialectique platonicienne ne peut sortir du discours, elle n'atteint que des notions abstraites et non pas les *ousiai* que seraient pour Platon les Idées subsistantes en

soi[22]. Le refus de la théorie des Idées et le refus de considérer la dialectique comme une science philosophique vont de pair chez Aristote. D'une manière générale, Aristote emploie le terme *logikôs* pour désigner cette manière d'argumenter purement formelle qui se fonde sur le sens courant des mots ou l'analyse de ce qu'implique logiquement une définition[23].

Il devrait donc exister, dans la philosophie aristotélicienne, une séparation radicale entre rhétorique et dialectique d'une part, les sciences philosophiques d'autre part[24]. La dialectique platonicienne étant écartée comme science et la dialectique conservée seulement comme technique de persuasion, indifférente à la recherche de la vérité, il ne devrait y avoir aucune place pour la dialectique dans la science philosophique. De fait Aristote distingue assez souvent, et avec une grande netteté, entre les prémisses dialectiques et les prémisses démonstratives: les premières ont une forme interrogative et l'on peut y répondre par oui ou par non. On demandera à l'interlocuteur «Le plaisir est-il un bien, oui ou non?». De la réponse qu'il choisira dépendra la suite de la discussion. Les prémisses démonstratives ne sont pas interrogatives; elles choisissent elles-mêmes déjà l'une des alternatives de la contradiction, par exemple: «Le plaisir est un bien». Et on peut en tirer les conséquences. Elles permettent donc la construction d'une science: résultant elles-mêmes des principes propres à cette science, elles conduisent à des conclusions déterminées, alors que les prémisses dialectiques prises comme point de départ par l'interrogateur ne conduiront qu'à une simple réfutation de la position du répondant[25]. Aristote distingue aussi entre les arguments didactiques et les arguments dialectiques: «Sont didactiques, les arguments qui concluent à partir des principes propres à chaque discipline et non des opinions de celui qui répond; sont dialectiques, les arguments qui concluent, à partir de prémisses probables, à la contradictoire de la thèse donnée»[26].

Cette opposition fondamentale étant posée, Aristote[27] n'en reconnaît pas moins que la dialectique a son rôle à jouer en philosophie. Tout d'abord, c'est une gymnastique intellectuelle, qu'il faut pratiquer dans l'exercice scolaire de la joute dialectique. Aristote en a formulé les règles dans le huitième livre des *Topiques.* La pratique de la dialectique restera longtemps en honneur dans les écoles philosophiques, ainsi que nous le verrons par la suite.

La dialectique (et éventuellement la rhétorique) représente aussi un moyen de s'adapter aux interlocuteurs. Dialectique et rhétorique peuvent

jouer, en philosophie, un rôle protreptique: inviter à la conversion philosophique en partant des notions communes que tout homme peut comprendre et admettre[28]. Elles peuvent aussi avoir une mission polémique. On peut supposer que les dialogues aristotéliciens, aujourd'hui perdus, qui, selon Cicéron, présentaient successivement des argumentations pour et contre une thèse, étaient précisément destinés à réfuter une doctrine après l'avoir clairement exposée[29]. On retrouve ce procédé très fréquemment chez Cicéron. On remarquera aussi que, dans la *Métaphysique,* Aristote qui, on le sait, reprochait aux platoniciens de ne développer que des raisonnements purement formels et non scientifiques, déclare qu'il peut réfuter les doctrines platoniciennes avec des arguments encore plus formels que ceux des platoniciens, donc en les battant sur leur propre terrain, grâce à la dialectique[30]. D'une manière générale, la connaissance des notions communes, admises par tous, ou bien des théories propres à l'adversaire permet de prendre son point de départ, lors de la discussion, dans les préjugés et présuppositions de l'auditeur, afin de l'amener à s'en détacher. La technique réfutative qui caractérise la dialectique permettra de persuader les interlocuteurs de renoncer à des positions inacceptables.

Enfin, dans l'intérieur même de la science philosophique, lorsqu'une science particulière, comme la physique, par exemple, sera amenée à parler des principes absolument universels, des «axiomes» qu'elle suppose et qui se fondent sur des opinions universellement admises, elle sera obligée de faire appel à la dialectique. Comme le dit Aristote: «Il est impossible de parler des notions premières dans chaque science, en s'appuyant sur les principes spécifiques de la science considérée, puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste; il est donc nécessaire, si l'on en veut traiter, d'avoir recours à ce qu'il existe d'idées admises à propos de chacune de ces notions. Cette tâche appartient en propre à la dialectique»[31]. La dialectique entre donc en jeu lorsqu'une science atteint sa limite originelle et ne peut réfléchir sur ses propres principes. C'est ainsi que la philosophie première ne peut éclairer l'usage du principe d'identité, axiome fondamental de toute science, qu'en recourant à une méthode dialectique[32]. Une autre frontière de la science apparaît lorsque l'on rencontre des affirmations d'existence. Par exemple, dans la physique, se pose le problème de l'existence du temps[33]. Or la science a pour objet l'essence et non l'existence des choses: on ne connaît pas, à proprement parler, une existence, on peut seulement en être ou non con-

vaincu. Mais, comme l'a bien fait remarquer W. Wieland[34], la rhétorique, spécialement la rhétorique judiciaire, est préparée à ce genre de question, puisqu'elle doit souvent servir à convaincre de l'existence d'un fait. Aristote, pour traiter ces problèmes d'existence, utilise donc un mode d'argumentation rhétorique, qu'il appelle «exotérique». Simplicius[35] commentant cette expression déclare: «Est exotérique ce qui est non spécialisé *(koinon)* et conclut par des raisons admises par tous *(endoxon)*».

En principe, Aristote n'aurait dû utiliser dans ses œuvres scientifiques que les seules méthodes apodictiques qu'il avait proposées dans ses *Analytiques.* Mais, comme beaucoup de théoriciens de la méthodologie, il est souvent infidèle à ses propres principes. Il arrive parfois que ses procédés d'argumentation sont dialectiques, voire même rhétoriques. Comme toute science, la science philosophique devrait aller des prémisses à la conclusion, c'est-à-dire partir des principes généraux, propres à la science en question, et s'avancer vers les conséquences de plus en plus lointaines de ces prémisses. Au contraire, la rhétorique et la dialectique correspondent à un mouvement de pensée inverse: elles remontent de la conclusion aux prémisses. En effet, dans l'argumentation rhétorique ou dialectique, on connaît d'avance la conclusion. Dans la rhétorique judiciaire, l'avocat sait à l'avance s'il répondra oui ou non à la question: «Cet homme a-t-il assassiné?» En dialectique, attaquant et répondant ont leurs positions définies à l'avance. A la question: «Le plaisir est-il un bien?», l'un répond oui, l'autre non. Ce qu'il s'agit de trouver, ce n'est pas la conclusion, ce sont les prémisses, c'est-à-dire les propositions à partir desquelles on pourra construire la conclusion déjà connue. Les *Topiques* et la *Rhétorique* d'Aristote fournissent précisément les «lieux» *(topoi),* c'est-à-dire les schémas-types d'argumentation qui permettront de trouver, à propos de n'importe quel problème, les prémisses qui conduiront nécessairement à telle ou telle conclusion. La méthode dialectique, aussi bien que la méthode rhétorique, sont donc hypothétiques: elles remontent aux conditions nécessaires qui permettent la conclusion. Or c'est précisément cette méthode rhétorico-dialectique que l'on retrouve appliquée en beaucoup d'endroits de la philosophie aristotélicienne, comme l'a bien montré W. Wieland[36], et non la méthode déductive définie dans les *Analytiques.* Ce que la science aristotélicienne cherche à découvrir ce sont les principes à partir desquels la déduction syllogistique pourra s'instaurer. Ces principes constituent souvent des schémas généraux d'argumentation tout à fait analogues aux *topoi* de la dialectique.

Faut-il aller encore plus loin encore et penser avec P. Aubenque[37] que la philosophie première qu'Aristote voulait substituer à la dialectique platonicienne en est restée au stade d'une dialectique purement aporétique? Il nous faut, dans les limites de cet article, nous contenter d'évoquer le problème, qui montre bien en tout cas l'importance de la dialectique dans la philosophie d'Aristote.

2. La dialectique, comme exercice scolaire

Pour décrire les rapports entre philosophie, dialectique et rhétorique dans la philosophie antique postaristotélicienne[38], il faut distinguer clairement entre trois domaines d'usage de la dialectique et éventuellement de la rhétorique. La dialectique peut être un exercice scolaire, dont Aristote a formulé les règles au livre VIII des *Topiques;* dialectique et rhétorique peuvent être aussi une méthode d'enseignement de la philosophie; et toutes deux, finalement, peuvent être une partie intégrante de la philosophie, comme subdivision de la logique.

En ce qui concerne la dialectique scolaire, nous savons donc déjà qu'Aristote avait formulé au VIIIe livre des *Topiques* les règles de la discussion dialectique, opposant pour les besoins de la gymnastique intellectuelle, un interrogateur et un répondant. C'est probablement à cet exercice scolaire que Polémon[39], successeur de Xénocrate à la tête de l'Académie au IIIe siècle avant J.-C., faisait allusion lorsqu'il disait qu'il valait mieux s'exercer dans les difficultés de la vie que dans les questions dialectiques et lorsqu'il critiquait ceux dont on admire les argumentations *(eroteseis),* mais qui se contredisent dans leurs dispositions intérieures[40].

C'est d'ailleurs à la joute dialectique que se rattache l'usage, attesté jusqu'à la fin de l'Antiquité, de désigner par le mot «interroger» (*erotan* en grec, *interrogare* en latin) toute argumentation syllogistique, parce que, dans les exercices dialectiques, c'est celui qui interroge qui fait des syllogismes[41]. Environ quatre siècles après Polémon, nous retrouvons un parallèle entre l'exercice dialectique et l'exercice de la vertu, chez Epictète: «De même que nous nous exerçons à faire face aux interrogations sophistiques, nous devrions également chaque jour nous exercer à faire face aux représentations, car elles aussi nous posent des interrogations»[42]. Aulu-Gelle, qui écrit dans la première moitié du IIe siècle après J.-C. et qui avait

été l'élève du platonicien Taurus, fait allusion aux exercices scolaires de dialectique, lorsqu'il évoque une des règles fondamentales de ces exercices, celle qui veut que le répondant ne puisse utiliser que le oui ou le non. Mais il faut remarquer que l'on a le droit de refuser de répondre aux questions sophistiques du type «As-tu fini, oui ou non, de commettre l'adultère?»[43]. Au Ve siècle, nous trouvons Proclus, dans son commentaire de *l'Alcibiade*, parfaitement au courant des règles fondamentales de l'exercice dialectique[44].

Tout au long du Moyen-Age[45], et jusqu'au XXe siècle[46], l'exercice dialectique de l'argumentation continuera à être un élément important de la formation des futurs philosophes.

En ce qui concerne les exercices rhétoriques, nous possédons moins de renseignements. Mais nous savons quand même par Cicéron[47] que les Académiciens et les Péripatéticiens attachaient une grande importance à l'entraînement à la parole et que, pour cette raison, ils faisaient pratiquer des exercices dans lesquels les arguments pour ou contre une position donnée étaient successivement développés. D'une manière générale, la composition de *thèses*, au sens rhétorique du mot, c'est-à-dire de développements continus sur des sujets généraux, du genre: le sage doit-il se marier? semble avoir fait partie, dans les écoles platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne [48], des exercices propres à la formation philosophique.

3. La dialectique et la rhétorique comme méthodes d'enseignement de la philosophie

Le problème est ici tout à fait différent. Il ne s'agit plus de savoir si, pendant les cours de philosophie, on a fait des exercices dialectiques ou rhétoriques, mais si le maître, pour communiquer à ses élèves le contenu de sa philosophie, a utilisé une méthode qui comportait des traits dialectiques ou rhétoriques. On peut dire que, de ce point de vue, toute la période qui s'étend du IIIe siècle avant J.-C. jusqu'au IVe siècle après J.-C. correspond à un triomphe de la dialectique et de la rhétorique dans l'enseignement philosophique. Evidemment, cette utilisation des deux disciplines prend des formes et des significations variées, mais le phénomène est tout à fait général.

Nous possédons d'ailleurs à ce sujet un texte très intéressant de Cicéron

sur les méthodes d'enseignement dans l'Académie. Nous y voyons notamment l'importance fondamentale du schéma question-réponse, mais aussi les orientations plus dialectiques ou plus rhétoriques des différentes méthodes d'enseignement. Il ne sera pas inutile d'analyser avec précision ce texte. Au moment où il prend la parole dans le dialogue *De finibus*[49], pour réfuter la position des Épicuriens, il prévient ses interlocuteurs: «Tout d'abord, je vous en prie, ne croyez pas que je vais vous développer une *schola* comme un philosophe, chose d'ailleurs que je n'ai jamais beaucoup goûtée chez un philosophe». Par *schola*[50], Cicéron entend un discours continu, donc de type rhétorique. Il continue en effet: «Quand donc Socrate, que l'on peut appeler à bon droit le père de la philosophie, a-t-il fait pareille chose? C'était l'usage de ceux que l'on nommait ‹sophistes›: parmi ceux-ci Gorgias de Leontium osa le premier demander qu'on lui propose un thème quelconque sur lequel on voulait l'entendre parler: entreprise hardie, je dirais même téméraire, si cette pratique ne s'était transmise par la suite à nos philosophes». Cicéron précise donc ce que peut être cet enseignement de type rhétorique: un auditeur pose une question et le maître répond par un discours continu; il laisse entendre, avant de revenir plus loin sur ce détail, que les philosophes de son époque utilisent aussi cette manière d'enseigner. A cette méthode rhétorique, la suite du texte oppose la méthode dialectique: «Mais ce Gorgias que je viens de nommer et les autres sophistes, comme on peut le comprendre grâce à Platon, nous les voyons joués par Socrate. Car celui-ci, en faisant des demandes et des interrogations, avait l'habitude d'amener ceux avec qui il discutait à mettre au jour leurs opinions, afin de pouvoir lui-même argumenter, s'il lui semblait bon, contre ce qu'ils auraient répondu». Il s'agit bien ici de la méthode dialectique, puisqu'un dialogue s'instaure entre un interrogateur et un répondant. «Cette méthode, continue Cicéron, ne fut pas conservée par ses successeurs, mais Arcésilas la fit revivre et il établit la règle suivante: ceux qui voudraient l'entendre ne lui demanderaient pas ce qu'il pensait, mais au contraire diraient ce qu'ils pensaient eux-mêmes; lorsqu'ils l'auraient dit, lui-même argumenterait contre eux, mais ses auditeurs pourraient, selon leur possible, défendre leur opinion». Selon Cicéron donc, l'Ancienne Académie («ceux qui viennent après Socrate») avait renoncé à la méthode dialectique comme moyen d'enseignement et c'est Arcésilas qui réintroduit cette méthode. Dans l'école d'Arcésilas, le maître, qui est l'interrogateur et l'attaquant, n'a pas de thèse; c'est l'élève, le

répondant, qui défend une thèse. Cicéron marque bien la différence entre cette méthode dialectique, dans laquelle le répondant dialogue avec le maître, et la méthode rhétorique d'enseignement dans laquelle il n'y a pas de dialogue: «Chez les autres philosophes, celui qui a posé une question se tait ensuite: c'est ce qui se pratique actuellement dans l'Académie. Celui qui veut entendre le maître discourir lui dit par exemple: ‹Le plaisir me paraît être le souverain bien›; le maître alors disserte contre cette opinion en faisant un discours continu, en sorte qu'on peut facilement conclure que ceux qui disent: ‹Il me semble...› ne sont pas eux-mêmes de l'avis qu'ils expriment, mais veulent entendre dire le contraire.» Méthode rhétorique donc, puisque le discours du maître est continu. Mais on notera le point commun entre la méthode dialectique et la méthode rhétorique d'enseignement: l'enseignement se fait toujours *contra thesim*: contre une thèse que l'on réfute.

A l'aide de ce texte et de quelques autres qui le complètent, on peut donc présenter les différents aspects de l'enseignement de la philosophie à cette époque de la manière suivante:

1) L'enseignement se fait toujours *contra thesim*[51], c'est-à-dire, contre une position déterminée présentée sous une forme affirmative ou interrogative par un auditeur: «Mon avis est que la mort est un mal», ou bien «Le sage peut-il se mettre en colère?»

2) A propos de cette thèse, le maître peut développer son enseignement: ou bien d'une manière dialectique ou bien d'une manière rhétorique.

3) Si l'enseignement se fait d'une manière dialectique, il y a dialogue par questions et réponses entre le maître et l'auditeur. Contre la thèse présentée par l'auditeur, le maître argumente syllogistiquement en posant à l'auditeur des questions telles que ses réponses le conduiront nécessairement à admettre la contradictoire de la thèse qu'il a proposée. C'est la méthode d'Arcésilas et de Polémon.[52].

4) Si l'enseignement se fait selon une méthode rhétorique, il ne subsiste plus du dialogue que la question initiale, la *thesis* proposée par un auditeur. Mais à propos de cette thèse, le maître développe ou bien un seul discours continu de réfutation, ou bien deux discours antithétiques, l'un pour et l'autre contre[53]. Dans ce dernier cas, il s'agit de la méthode d'argumenter *in utramque partem.* Ces deux types d'argumentation rhétorique ont été utilisés par Xénocrate[54], Arcésilas[55], Carnéade[56] et Cicéron[57]lui-même.

Tout ceci ne concerne que la méthode. Mais il est bien évident que ces

méthodes communes pouvaient revêtir une signification différente selon l'orientation philosophique des maîtres qui les utilisaient. On peut distinguer ainsi trois orientations fondamentales. L'Ancienne Académie, c'est-à-dire par exemple, Xénocrate ou Polémon, utilisent dialectique ou rhétorique dans un esprit encore platonicien. Cela signifie que, rhétorique ou dialectique, l'argumentation est déjà orientée. Le maître a une thèse. Comme le dit Cicéron, l'auditeur qui pose la question sait à l'avance ce que dira le maître, et cet auditeur ne prend pas du tout à son compte la thèse qu'il propose: il est du même avis que le maître. La question posée est purement formelle. Elle sert seulement de prétexte au maître pour exposer, par mode de réfutation dialectique ou avec abondance rhétorique, sa propre doctrine. Arcésilas lui-même a des intentions toutes différentes. Il prétend n'avoir pas lui-même de thèse. Il se considère comme l'héritier de Socrate qui ne savait qu'une chose, c'est qu'il ne savait rien. Qu'il argumente dialectiquement contre une thèse pour la détruire ou qu'il développe rhétoriquement deux discours antithétiques, dans les deux cas, il ne veut pas enseigner quelque chose; son enseignement n'a pas de contenu doctrinal, il veut seulement provoquer l'*épochè*, la suspension du jugement. «Il suspend les assertions, dit Diogène Laërce[58], à cause des contrariétés entre les discours». La troisième orientation est celle des Académiciens probabilistes. Chez eux, c'est la méthode rhétorique qui est la plus importante, tout spécialement sous la forme du discours *in utramque partem*. Tout en restant fidèles en effet aux idées d'Arcésilas concernant l'impossibilité pour l'esprit humain d'atteindre la vérité, ils n'en pensent pas moins que l'homme peut choisir parmi des opinions opposées celle qui lui paraîtra la plus proche de la vérité, la plus probable[59]. Dans cette perspective, l'utilisation de moyens rhétoriques permettra de persuader plus efficacement. Mais on s'efforcera de présenter équitablement le pour et le contre pour laisser à l'auditeur le libre choix.

Il existait évidemment une sorte d'harmonie préétablie entre l'idéal cicéronien de l'orateur-philosophe et cette tendance de l'Académie de son temps à donner, dans l'enseignement de la philosophie, une place prépondérante à la rhétorique; comme le dit Cicéron lui-même: «Nous utilisons cette philosophie qui a engendré l'abondance oratoire et qui exprime des idées qui ne diffèrent pas beaucoup de l'opinion commune»[60]. Rhétorique, dialectique et philosophie se confondent ici totalement, pour offrir à l'auditeur les moyens de découvrir par lui-même ce qui lui semblera pro-

bable, c'est-à-dire ce qui correspond le mieux aux notions communes admises par l'humanité.

En ce qui concerne les anciens Stoïciens, nous savons peu de chose sur leur méthode d'enseignement. Nous savons pourtant que Chrysippe s'opposait fermement à la méthode d'Arcésilas et qu'il refusait d'entraîner l'auditeur, surtout le débutant, dans les dangers de l'argumentation *in utramque partem*. Il voulait que les philosophes qui, comme les Stoïciens, travaillent à une science qui doit conduire à mener une vie en accord avec elle-même, commencent par acquérir les principes de base et à étudier d'un bout à l'autre l'ensemble de la doctrine[61]. La polémique avec les adversaires, qui, chez les Académiciens, jouait un très grand rôle dans l'enseignement, était réservée à une étape ultérieure de la formation[62]. Mais l'interrogation dialectique était un procédé d'exposition cher aux Stoïciens. Cicéron nous dit en effet: «Ils vous piquent, comme avec des dards, avec de petites interrogations pointues. Mais ceux-mêmes qui leur répondent ‹oui› ne sont pas transformés dans leur âme et s'en vont comme ils étaient venus. C'est que si les pensées qu'ils expriment sont peut-être vraies et sûrement sublimes, elles ne sont pas traitées comme elles devraient l'être, mais d'une façon quelque peu étriquée»[63]. Pour Cicéron, le discours orné et continu de la rhétorique a plus de pouvoir psychagogique que la brièveté des interrogations dialectiques. Ailleurs encore, Cicéron nous dit que Caton, en bon Stoïcien, ne développe pas la matière qu'il traite, mais qu'il prouve sa thèse par de minuscules petites interrogations[64]. A vrai dire, pour les Stoïciens, la dialectique n'était pas seulement destinée à «piquer» l'attention de l'interlocuteur, par ses questions acérées, elle doit surtout permettre de s'adresser à lui en partant de ce qu'il admet lui-même. E. Bréhier a bien montré cet aspect important de la dialectique stoïcienne: «Le but poursuivi par les Stoïciens est, avant tout, de créer une conviction inébranlable chez le disciple; par un postulat caractéristique, ils confondent les conditions objectives de la persuasion avec une forte conviction subjective. Mais le but du dialecticien n'est pas proprement l'invention, la découverte de thèses nouvelles; tout son effort porte sur la discussion des thèses qui se présentent naturellement à l'esprit humain; mais, passées à l'épreuve de la discussion, elles deviennent d'opinions incertaines et instables, des croyances fermes et systématiques. Aussi les Stoïciens ne s'efforcent jamais de prouver que des thèses qu'ils considèrent comme des opinions communes ou qu'ils rattachent, par

toute espèce d'artifice, aux croyances générales de l'humanité: l'existence des dieux, la réalité de la divination. Et ils cherchent donc à prouver moins pour établir la validité de la thèse que pour établir une conviction qui résiste à toute argumentation opposée. La dialectique est donc aussi, et par là même, une arme défensive permettant d'échapper aux adversaires. C'est pourquoi elle contient une théorie des sophismes»[65].

A partir du 1er siècle après J.-C., la méthode de l'enseignement de la philosophie se modifie dans toutes les écoles, dans la mesure où le cours du maître de philosophie comporte, pour une grande part, une explication des textes principaux des fondateurs de l'école. On constate ce phénomène aussi bien chez les Platoniciens, chez les Aristotéliciens que chez les Stoïciens[66]. A vrai dire, comme l'a fait remarquer H. G. Gadamer[67], on peut déceler, dans le rapport herméneutique de l'exégète avec le texte qu'il explique, la même situation fondamentale de dialogue entre un interrogateur et un répondant qui caractérise la dialectique. Ceci est d'autant plus vrai que, d'une manière générale, le commentaire se présente sous la forme de *zetemata*[68], c'est-à-dire sous la forme de questions posées au texte si l'on peut s'exprimer ainsi.

Mais le jeu des questions et des réponses dans l'enseignement philosophique n'en disparaît pas pour autant. Après l'explication de texte faite par le maître ou par un élève devant le maître, les élèves avaient la possibilité de poser des questions. Ici nous retrouvons les anciennes traditions. C'est ainsi que nous savons par Aulu Gelle que lui-même, assistant un jour au cours du platonicien Taurus, lui demanda: «Le sage se met-il en colère?» On peut reconnaître ici la situation décrite, nous l'avons vu, par Cicéron. Un auditeur pose une question, avec l'intention d'entendre le maître répondre: non; Aulu Gelle voulait donner à Taurus l'occasion de démontrer que le sage ne se met pas en colère. Mais Taurus proposa une distinction entre impassibilité et insensibilité et fit une réponse nuancée. En tout cas. Aulu Gelle nous précise que Taurus répondit *grauiter et copiose*, c'est-à-dire en un style noble et abondant; ce qui signifie bien que son exposé était une mise en œuvre de la méthode rhétorique[69].

Nous retrouvons des usages du même genre dans le néoplatonisme. Porphyre nous raconte que Plotin, après avoir fait, selon la coutume, expliquer des textes platoniciens et aristotéliciens pendant son cours, engageait ensuite les auditeurs eux-mêmes à poser des questions. Ce qui, ajoute Porphyre, provoquait beaucoup de désordre et de questions oiseu-

ses[70]. Porphyre souligne avec complaisance qu'après son arrivée dans l'école de Plotin, celui-ci le choisit comme interlocuteur privilégié, ce qui ne fut pas du goût de tout le monde. Pendant trois jours consécutifs, il avait interrogé Plotin sur l'union de l'âme et du corps. Un certain Thaumasius s'en plaignit et dit qu'il ne pouvait supporter ce jeu de questions et réponses avec Porphyre, mais qu'il voulait entendre Plotin lui-même développer une thèse générale et parler de manière à ce que l'on puisse prendre des notes. Plotin répondit: «Si nous n'avions pas à résoudre les apories que Porphyre nous pose dans ses questions, nous n'aurions absolument rien à dire qui puisse être pris en note»[71]. Nous retrouvons ici l'opposition entre méthode dialectique et méthode rhétorique. La méthode dialectique est celle que Plotin pratique: elle consiste dans ce «jeu de questions et de réponses» dont parle Thaumasius. La méthode rhétorique est celle que Thaumasius voudrait voir pratiquée par Plotin. L'épithète employée par Thaumasius pour désigner le type de discours qu'il souhaiterait entendre: *katholou*, est le terme technique pour désigner des «thèses» au sens rhétorique du terme, c'est-à-dire des questions générales développées dans un discours continu[72].

Le stoïcien Epictète partageait, lui aussi, ses heures de cours entre l'explication des textes de Chrysippe ou d'Antipater et les discussions avec les auditeurs. Les *Entretiens*, publiés par Arrien, ne sont rien d'autre que ces discussions avec les auditeurs[73]. Nous y retrouvons la trace soit de discours continus, donc d'une méthode rhétorique, soit le plus souvent de dialogues, donc d'une méthode dialectique. Epictète connaît très bien la technique socratique du dialogue et il y fait explicitement allusion.

La méthode dialectique tient encore sa place dans l'enseignement d'Origène le chrétien. Pour lui, la discussion dialectique entre maître et disciple a une fonction essentiellement critique. Selon son disciple Grégoire, Origène posait des questions, et écoutait les réponses de ses élèves pour les éprouver: «D'une manière tout à fait socratique, il nous faisait trébucher par son discours, lorsqu'il nous voyait complètement rétifs... Au début ce n'était pas sans peine ni sans douleur que nous subissions ses entretiens, car nous n'étions pas encore habitués ni exercés à suivre la raison, et cependant il nous purifiait»[74].

Ces différents textes confirment donc l'importance des méthodes dialectique et rhétorique dans l'enseignement philosophique de l'antiquité.

4. La dialectique et la rhétorique comme parties de la philosophie

Nous avons exposé plus haut l'opposition radicale de Platon et d'Aristote au sujet des rapports entre dialectique et rhétorique d'une part et la philosophie d'autre part. Pour Platon la philosophie est essentiellement dialectique, c'est-à-dire recherche commune, dans le dialogue, de la Vérité des formes qui fondent la possibilité même du dialogue (et une rhétorique philosophique peut se fonder sur cette dialectique). Pour Aristote, au contraire, la dialectique, et à plus forte raison la rhétorique, sont totalement extérieures à la philosophie, puisqu'elles ne sont que des techniques de persuasion, non des sciences se rapportant à un domaine précis de la réalité. Elles partent des opinions communes et non de principes scientifiques. La philosophie devrait normalement utiliser, non pas la dialectique, mais l'analytique, méthode spéciale de la démonstration scientifique. Est-il nécessaire de rappeler en passant que le créateur de la logique, au sens moderne du mot, n'utilise jamais dans son œuvre le terme «logique» pour désigner une discipline particulière, qu'elle soit dialectique ou analytique?

Le mot «logique», pour désigner une partie de la philosophie, n'apparaît pour la première fois que chez les Stoïciens, qui la mettent sur le même plan que l'éthique et la physique. Cette logique stoïcienne, science du discours humain, comprend deux parties: la rhétorique, définie comme science du bien dire, c'est-à-dire du discours continu, la dialectique, définie comme science du «discuter avec rectitude», c'est-à-dire du dialogue, du discours entrecoupé en demandes et réponses[75]. La théorie de cette dialectique comporte les chapitres suivants, ordonnés d'une manière rigoureuse: on commence par établir le rapport cognitif entre l'homme et les événements du monde, rapport cognitif désigné par le terme *phantasia*, que l'on peut traduire par «représentation»; on examine ensuite les critères de vérité de cette représentation; puis on passe à l'expression de cette représentation dans le discours, tout d'abord en considérant cette expression comme son, comme voix, puis en l'examinant dans sa valeur de sens, c'est-à-dire comme «signifié»; on étudie successivement les propositions qui énoncent la perception des événements et les raisonnements qui lient ces propositions entre elles[76]. La théorie de la dialectique énonce donc les règles qui permettent de parler d'une manière exacte de la réalité. La vraie dialectique, comme partie de la philosophie, n'est pourtant pas cette théo-

rie abstraite, mais la pratique de cette théorie, la philosophie vécue, attention perpétuellement vigilante pour garder toujours dans la pensée et le discours une exacte représentation de la réalité. De ce point de vue, la dialectique stoïcienne garde les caractéristiques essentielles de la dialectique socratico-platonicienne; elle est une critique, critique qui s'exerce précisément par l'interrogation, adressée à soi-même ou aux autres, et qui est destinée à déceler l'erreur dans nos représentations ou dans celles des autres; critique, mais aussi maïeutique, qui nous fait développer les notions naturelles qui sont en nous et qui, par un traitement convenable, peuvent s'organiser en une vision cohérente et systématique de la réalité: le logos humain ne demande qu'à s'accorder avec le logos de la nature. Ainsi comprise la dialectique est un exercice spirituel et seul le sage est vraiment dialecticien, parce que seul capable d'éviter les erreurs de jugement.[77]

Dans l'Académie, d'Arcésilas à Cicéron, rhétorique et dialectique, probablement réunies, comme chez les Stoïciens, sous le nom de «logique», sont parties intégrantes de la philosophie. Plus précisément encore, elles sont, en quelque sorte, toute la philosophie. Cela est vrai tout particulièrement pour Arcésilas, mais cela est également vrai pour les Académiciens de l'époque de Cicéron et pour Cicéron lui-même.

En ce qui concerne Arcésilas, nous savons que, pour lui, l'argumentation dialectique ou rhétorique s'exerçait contre toute thèse dogmatique et qu'elle devait conduire à une totale suspension du jugement. Les autres parties traditionnelles de la philosophie, la physique et l'éthique, disparaissaient donc, dans la mesure où elles n'avaient plus de contenu, puisque *toute* thèse était réfutable, donc toute doctrine physique ou éthique. Mais par ailleurs la logique prenait en quelque sorte une valeur éthique, dans la mesure où elle opérait une *epochè*, une suspension du jugement qui conduisait à l'*ataraxia*[78], à la paix de l'âme. Dans cette perspective, la pratique de cette logique rhétorico-dialectique avait une portée existentielle.

A l'époque de Cicéron, il y a également une prépondérance de la logique rhétorico-dialectique chez les Académiciens. Mais cette fois les autres parties de la philosophie ne sont pas totalement éliminées. Certaines thèses de physique ou d'éthique sont admises comme plus probables que d'autres. Mais la méthode qui permet de les reconnaître comme probables, c'est-à-dire de s'en convaincre est essentiellement rhétorico-dialectique. Il ne s'agit plus de suspendre totalement le jugement, mais de rechercher, non pas la vérité, mais ce qui approche le plus de la vérité et de pro-

voquer ainsi une conviction subjective. Il s'agit de découvrir ce que l'on peut admettre raisonnablement. On s'efforcera donc de critiquer dialectiquement les thèses douteuses et obscures et d'exposer rhétoriquement, c'est-à-dire avec une force persuasive, les solutions possibles du problème, afin de pouvoir choisir celle qui est la plus probable. Ainsi les disciplines qu'Aristote considérait comme étrangères à la philosophie, la rhétorique et la dialectique, deviennent essentielles à la philosophie. Comme pour Platon, la dialectique est philosophie; mais la dialectique des Académiciens n'est plus la dialectique de Platon, voie d'accès à l'univers des Formes, mais paradoxalement elle correspond aux techniques de persuasion qu'Aristote rejetait du domaine de la philosophie, parce qu'elles se situaient uniquement dans le domaine du probable et des opinions communes.

C'est cette logique rhétorico-dialectique que nous retrouvons chez Cicéron. Pour lui, la logique *(ratio disserendi)*[79] comporte une partie dialectique (*ratio disputandi*) et une partie rhétorique (*ratio dicendi*)[80]. Technique du discours par demandes et réponses, la dialectique implique une théorie des critères de distinction entre le vrai et le faux, des rapports d'opposition et de conséquence, une science de la définition et de la division, un enseignement concernant les figures de raisonnement[81]. La rhétorique au contraire est la technique du discours continu et implique une théorie de l'invention, de la disposition et du style. Il s'agit en effet de trouver des arguments, de les disposer et de les présenter de telle manière que l'auditeur soit ému et convaincu[82]. C'est évidemment cette partie rhétorique qui intéresse le plus l'orateur Cicéron; la dialectique n'a de valeur pour lui que dans la mesure où certains de ses préceptes peuvent servir à la rhétorique. Cicéron reproche d'ailleurs aux Stoïciens d'avoir presque totalement négligé la rhétorique[83]. Et par rhétorique, Cicéron entend tout spécialement la théorie de l'invention: la «topique»[84]. Il lui arrive de diviser la logique, non plus en dialectique et rhétorique, mais en dialectique (*ratio iudicandi*) et en topique *(ratio inueniendi)*[85]. A ses yeux, ce sont les Péripatéticiens qui sont maîtres en cet art de l'invention. Cicéron semble croire que ses *Topiques* sont un résumé des *Topiques* d'Aristote.[86]. Mais en fait Cicéron a dû utiliser un manuel postaristotélicien[87], qui marque une nette évolution de la doctrine aristotélicienne des *Topiques*, originellement dialectique, dans le sens d'une utilisation rhétorique. Notamment, on constate que, dans la deuxième partie de son petit traité, faisant allusion aux «thè-

ses» *(proposita)* que l'on pourra traiter grâce à la théorie des lieux, Cicéron donne des exemples de thèses qui ne sont certainement pas dialectiques, puisqu'elles n'admettent pas la réponse par oui ou par non qui caractérise cette discipline[88]. Les *Topiques* de Cicéron sont donc un exemple très caractéristique de l'évolution qui conduit à une prédominance de la rhétorique sur la dialectique dans la philosophie. Les «thèses» dont parle Cicéron correspondent aux argumentations dialectiques platonico-aristotéliciennes, dans lesquelles, une «thèse» étant posée par un défenseur, un interrogateur s'efforçait d'en faire admettre la contradiction par celui-ci. Mais les thèses cicéroniennes ne sont plus des argumentations dialectiques. Le thème initial reste du même genre : «Convient-il au sage de se mêler des affaires publiques?» ou bien: «La vertu peut-elle être enseignée?» Mais le traitement en est tout différent. Il s'agit maintenant d'un exercice rhétorique, d'un exposé sous forme de discours continu. C'est le sens de l'ouvrage de Cicéron intitulé: *Paradoxa Stoicorum*. Cicéron nous dit explicitement dans la préface qu'il a voulu présenter selon la méthode rhétorique des «thèses» stoïciennes, c'est-à-dire des positions qui étaient traitées d'une manière dialectique dans cette école[89].

La position ambiguë des *Topiques* de Cicéron explique les hésitations des encyclopédistes de la fin de l'Antiquité à l'égard de cet ouvrage. Martianus Capella place la théorie cicéronienne des lieux dans sa *Rhétorique*[90]. Cassiodore, au contraire, introduit les *Topiques* de Cicéron dans le corpus des autorités dialectiques qu'il constitue pour la Bibliothèque de *Vivarium*[91].

Chez Antiochus d'Ascalon[92], contemporain de Cicéron, qui prétend revenir aux doctrines de l'Ancienne Académie, la logique comporte toujours les deux parties dont nous avons parlé: la dialectique et la rhétorique. Mais, comme dans le stoïcisme, la logique rhétorico-dialectique redevient un moyen d'atteindre et d'exprimer le vrai et le nécessaire[93]. La même tradition se retrouve chez Albinus, platonicien du IIe siècle après J.-C.[94]. Antiochus et Albinus subdivisent la dialectique en théorie de la division, de la définition et de la démonstration[95], subdivision qui continuera à être en honneur dans le néoplatonisme[96].

Avec le néoplatonisme apparaît un tournant décisif de l'évolution du concept de dialectique. Ce phénomène est dû à l'intégration de la logique aristotélicienne au système néoplatonicien et à une prise de conscience nouvelle de l'originalité de la dialectique de Platon. La dialectique, au

sens aristotélicien, c'est-à-dire la dialectique comme art de la discussion à partir d'idées admises, réintègre alors sa place dans le système aristotélicien de la logique, à côté de l'analytique qui représente la théorie du raisonnement proprement philosophique. Cette logique aristotélicienne qui n'est qu'un instrument (*organon*) de la philosophie et une propédeutique[97] est évidemment totalement distincte de la dialectique platonicienne.[98] Celle-ci est considérée comme la partie suprême de la philosophie, qui nous fixe dans l'«intelligible», qui nourrit l'âme dans la plaine de la vérité[99], qui nous exerce à la contemplation de l'intelligible. Chez les néoplatoniciens, la dialectique se pratique selon les méthodes de Platon lui-même: la division, la remontée aux genres premiers, la synthèse et l'analyse[100]. Mais un aspect de la dialectique de Platon disparaît complètement chez eux. En effet, pour Platon, c'était par le dialogue que les philosophes pouvaient expérimenter la réalité des Formes qui rendaient possible le dialogue et lui conféraient sa validité. Au contraire, chez les néoplatoniciens, la dialectique devient un monologue[101]. De la structure dialogique, elle ne garde qu'une trace très vague: elle est en effet conçue comme un parcours (*diexodos*)[102], une errance[103] même, qui s'accomplit à travers les Formes. Elle suit les mouvements de procession et de conversion, les phases de distinction et de réunion, les étapes de multiplication interne dans lesquels se constitue le monde intelligible. Ces différents procédés d'analyse et de synthèse, d'affirmation et de négation sont destinés à faire entrevoir le reflet de l'Un transcendant dans la multiplicité intelligible. Et cette dialectique platonicienne n'est, pour les néoplatoniciens, qu'une des méthodes de la théologie parmi d'autres.[104].

Nous pouvons conclure cette trop brève esquisse par quelques remarques générales. Tout d'abord nous avons vu que le terme «dialectique» peut recouvrir dans l'Antiquité beaucoup de significations différentes qui correspondent d'ailleurs aux étapes d'une histoire mouvementée. Identifiée à la philosophie, c'est-à-dire à la science, par Platon lui-même, la dialectique est exclue de la philosophie et réduite à une technique de la persuasion chez Aristote. Cette technique de la persuasion se réidentifiera à la philosophie chez les Académiciens probabilistes, tandis que les Stoïciens élèveront cette même technique de la persuasion à la dignité d'une méthode scientifique, comme partie intégrante de la philosophie. Dans le néoplatonisme, cette dialectique aristotélico-stoïcienne sera à nouveau

exclue de la philosophie proprement dite, tandis que la dialectique de Platon, réduite à un monologue, deviendra une méthode théologique. Dans l'Occident latin, au contraire, c'est la dialectique comme technique de persuasion, puisée à des sources aristotéliciennes et cicéroniennes, qui sera léguée au Haut Moyen-Age.[105].

Cette dialectique, nous l'avons vu également, tend de plus en plus, après Aristote, à se mêler à la rhétorique. On renonce, dans l'enseignement, à la technicité du dialogue, extrêmement difficile à manier, pour se contenter des moyens plus simples que présente le discours continu. On se contente d'intégrer à la rhétorique les éléments de la dialectique qui peuvent lui être utiles[106]. Dans cette perspective, il faudrait évoquer le problème de ce prétendu genre littéraire que les historiens modernes appellent la «diatribe». Comme l'a bien montré H. Throm[107], la «diatribe» n'est rien d'autre qu'une thèse. Et une thèse, c'est originellement un exercice dialectique dans lequel on pose un problème dialectique (c'est-à-dire une interrogation), problème de portée générale auquel l'argumentation dialoguée devra répondre. La «diatribe» n'est donc rien d'autre qu'une thèse traitée d'une manière rhétorico-dialectique. De la méthode dialectique ne subsistent que des ébauches de dialogues fictifs (c'est d'ailleurs pour cela que les œuvres philosophiques de Cicéron et de Sénèque sont appelées *dialogi*)[108]. Mais la rhétorique fournit les principaux moyens d'amplification et de persuasion. Les thèmes de la «diatribe» correspondent d'ailleurs aux problèmes traditionnels qui faisaient l'objet des thèses.[109].

Même si elle s'est mélangée avec la rhétorique à certains moments, la dialectique n'en a pas moins dominé toute la philosophie antique. Nous avons pu constater notamment l'importance du schéma «question-réponse» dans l'enseignement de la philosophie, soit qu'il consiste à répondre à une question par un discours continu, soit qu'au contraire il consiste à questionner. Cette structure fondamentale, héritée de Socrate et de Platon, est d'une importance capitale, notamment chez Aristote. Comme l'a bien souligné I. Düring[110] à propos de ce dernier: «Ce qui caractérise la méthode d'Aristote, c'est le fait qu'il est toujours en train de discuter un problème. Chaque résultat important est presque toujours une réponse à cette question posée d'une manière bien déterminée et ne vaut que comme réponse à cette question précise». De la même manière, W. Wieland note ceci: «Il est tellement essentiel à la structure de la pensée

aristotélicienne de répondre à des questions déterminées que l'explication détaillée du sens de la question devient elle-même une tâche philosophique»[111]. A vrai dire, on doit reconnaître qu'Aristote ne se distingue pas en cela de toute la tradition philosophique antique. Car nous avons vu que, chez les Académiciens, l'enseignement consistait à répondre à une question et nous savons par exemple que les traités de Plotin[112] ont été écrits pour répondre à des questions qui s'étaient posées au cours de l'enseignement. Il pourrait sembler que la doctrine stoïcienne se présente sous une forme plus systématique. Mais il ne faut pas oublier qu'elle ne nous est connue que par des résumés doxographiques et que nous ignorons totalement ce que pouvaient être les œuvres des fondateurs de l'école. En tout cas, dans les œuvres stoïciennes qui nous ont été conservées, par exemple celles d'Epictète et de Sénèque, la structure question-réponse joue un rôle capital. En général, les œuvres philosophiques de l'Antiquité, les différents traités écrits par un auteur ne se présentent jamais comme les parties d'un système qui se voudrait parfaitement total et cohérent. Chaque œuvre s'efforce de répondre d'une manière cohérente à une question donnée, à un problème bien précis. Mais cela n'exclut pas les incohérences qui peuvent survenir entre les différentes réponses données à des problèmes différents par un même auteur. La cohérence se situe dans les limites du dialogue entre «question» et «réponse». D'une manière plus profonde, cette structure «question-réponse» impose d'ailleurs à la pensée des exigences éthiques et une logique que H. G. Gadamer[113] a admirablement analysées. Ajoutons enfin que cette importance du schéma «question-réponse» pourrait nous inviter à faire une recherche sur la problématique dans la philosophie antique, c'est-à-dire un inventaire réfléchi des types de questions auxquels elle s'est efforcée de répondre.

Dans ce schéma «question-réponse», la référence à l'auditeur joue un rôle capital. Le philosophe s'adresse toujours à quelqu'un. Déjà Platon, dans le *Phèdre*, souhaitait la constitution d'une rhétorique philosophique qui sût adapter les différents types de *logoi* aux différents types d'âmes. Dans la philosophie antique, la doctrine n'est jamais séparée totalement du souci pédagogique et la philosophie s'identifie en grande partie à son enseignement c'est-à-dire qu'elle est essentiellement formatrice. L'enseignement doit toujours s'adapter aux exigences du progrès spirituel et au niveau spirituel des auditeurs. Cicéron, nous l'avons vu, considérait la rhétorique comme plus efficace que la dialectique pour opérer la conversion

des auditeurs. Proclus, dans son commentaire sur l'*Alcibiade*[114], affirme exactement l'inverse. Mais quoi qu'il en soit, il faudra bien tenir compte de cette «pédagogie» du maître lorsque l'on voudra comprendre le sens exact de telle ou telle œuvre. Il faudra par exemple bien déterminer si elle s'adresse à des commençants ou des progressants, à des adversaires ou à des profanes.

Cette référence à l'auditeur qui correspond aux aspects dialectiques et rhétoriques de la philosophie antique nous invite à reconnaître le rôle capital qu'y joue le recours aux notions communes, admises par tous les hommes. Il y a, là encore, un thème important de réflexion. Alors que la philosophie implique toujours une conversion radicale de l'attitude naturelle, une rupture avec la vision «quotidienne» des choses. elle ne s'en efforce pas moins de prendre son point de départ dans ce qui est évident et naturel à l'homme. La transformation totale de la vision du monde s'accomplira alors par un approfondissement et une systématisation de ces notions communes.

Finalement les réflexions que nous avons développées concernant les rapports entre rhétorique, dialectique et philosophie dans l'Antiquité nous rappellent une fois de plus que la philosophie n'a jamais été alors une pure théorie, ou plutôt que même lorsqu'elle voulait être pure *theoria* comme chez Aristote, c'était encore par le choix concret d'une vie consacrée à la *theoria*. Autrement dit, la philosophie, depuis Socrate au moins, implique toujours une conversion[115], une transformation totale de la manière de vivre et de penser. Dans cette perspective, dialectique et rhétorique correspondent à la puissance psychagogique du langage.

Notes

* Cette étude a fait l'objet d'un exposé devant le groupe vaudois de philosophie le 18 juin 1979.

[1] On trouvera de précieuses indications sur ce sujet dans P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Etudes sur la poétique et la poésie de Lucrèce,* Amsterdam, 1970.

[2] Cf. H. Throm, *Die Thesis,* Paderborn, 1932; A. Hellwig *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles,* Göttingen, 1973; J.D.G. Evans, *Aristotles' Concept of Dialectic,* Cambridge, 1977. Voir aussi l'importante systématisation donnée par Alexandre d'Aphrodise, *In Top.,* p.4, 6 Wallies.

[3] Cf. Aristote, *Top.*, 158a 16; I *Analyt.,* 24a 22ss. En rhétorique, cette situation est celle de l'*amphisbetesis,* par ex. *Rhétorique,* 1416a 9. Cf. aussi *Rhét.*, 1357a 4.

[4] Cf. Théophraste, dans A. Graeser, *Die logischen Fragmente des Theophrast,* Berlin, 1973, p. 4.

[5] *Rhét.,* 1354a 3, 1355b 27; *Top.,* 100a 25–30; *Soph. Elenchi,* 183a 36.

[6] *Rhét.,* 1355b 8 et 25–34; 1358a 10–35 et 1359b 8–10; II *Analyt.,* 77a 26ss.

[7] *Rhét.,* 1355a 29 ss.

[8] I *Analyt.,* 24a 25.

[9] Cf. P. Moraux, La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques,* dans *Aristotle on Dialectic – The Topics,* éd. G.E.L. Owen, Oxford, 1968. Cf. *Top.,* 104a 8.

[10] *Soph. Elenchi,* 183b 8.

[11] *Soph. Elenchi,* 183b 6.

[12] *Rhét.,* 1357a 1–4.

[13] *Rhét.,* 1354b 4; 1355b 25.

[14] Cf. H. Throm, *Die Thesis,* p. 92–94.

[15] Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik,* Munich, 1960, p. 41.

[16] Boèce, *De differ. top.,* IV, PL, t. 64, 1205c. Nous verrons plus loin, n. 88–89, que les thèses ne sont pas toujours restées dialectiques au sens strict, mais qu'elles ont pris un aspect rhétorique dans la mesure où elles ont renoncé à une argumentation par demande et réponse.

[17] Platon, *Phèdre,* 257b; 276e.

[18] *Phèdre,* 262c.

[19] *Phèdre,* 271b.

[20] *Phèdre,* 265c–266c; 277b.

[21] L. Robin, *Platon, Phédon,* Paris, 1952, p. 12, n. 2. Il me semble difficile d'admettre la théorie de G. Ryle, Dialectic in the Academy, dans *New Essays on Plato and Aristotle,* éd. par R. Brambough, Londres, 1965, p. 55, et de H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie,* Berlin, 1971, p. 21, selon laquelle le mot «dialectique» aurait eu deux sens dans l'Académie de Platon: le premier aurait désigné l'*Ideendialektik,* c'est-à-dire la science des idées, le second se serait rapporté à la technique de la joute dialectique dont les *Topiques* d'Aristote ont fixé les règles; on retrouverait des traces de cette gymnastique dialectique dans les divisions qui jouent un grand rôle dans les derniers dialogues de Platon. Mais dans cette hypothèse le vocabulaire d'Aristote devient incompréhensible. Nous le voyons en effet au début des *Topiques* distinguer la dialectique (qui opère conformément à l'opinion) et la philosophie (qui recherche la vérité); pourquoi ne distingue-t-il pas entre les deux sens du mot «dialectique» qui, selon l'hypothèse de G. Ryle et de H. J. Krämer, existaient dans l'Académie? Si le mot «dialectique» avait deux sens, il aurait dû dire: j'admets la dialectique comme technique de la discussion, mais je n'admets pas la dialectique comme science des Idées. En fait toute l'œuvre d'Aristote montre bien que ce qu'il refuse dans le platonisme c'est précisément une dialectique qui serait à la fois ontologique et «dialogique», c'est précisément la confusion entre deux méthodes qu'il dénonce: la méthode scientifique et la méthode de discussion. Il semble bien que les allusions que Platon fait à la dialectique dans ses dialogues impliquent une identification entre la science et la technique de la discussion.

[22] Aristote, *Metaphys.,* 992b 18 ss; 1004b 18; 1025b 5 ss; cf. J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic,* p. 7–52. Voir aussi *Soph. Elenchi.,* 172a 12–40.

[23] *Phys.,* 204b 4 et 10; *De caelo,* 280a 32; *II Analyt.,* 84a 8; *Métaphys.,* 1029b 13; *Gen. Animal.,* 747b 28. Allusions aux dangers de la méthode dialectique: *Part. Animal.,* 642b 5; *Gen. Animal.,* 748a 8; *Eth. Nicom.,* 1107a 28.

[24] *Top.,* 105b 30: distinction nette entre la philosophie qui traite des choses selon la vérité et la dialectique qui les traite conformément à l'opinion *(pros doxan).*

[25] *I Analyt.*, 24a 22; *Soph. Elenchi.*, 172a 16.
[26] *Soph. Elenchi.*, 165a 38.
[27] *Top.*, 101a 25-b 4.
[28] *Top.*, 101a 30.
[29] Cicéron, *De oratore*, III, 80; *De fin.*, V, 10; cf. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 134, n. 59, et p. 155.
[30] *Métaphys.*, 1080a 10.
[31] *Top.*, 101a 37.
[32] *Métaphys.*, 1006a 12; *I Analyt.*, 43a 38.
[33] *Phys.*, 217b 30.
[34] W. Wieland, Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften, dans *Hermes*, t. 86, 1958, p. 332–346.
[35] Simplicius, *In Phys.*, p. 695, 33 Diels.
[36] W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962, p. 216. Cf. aussi J.M. Le Blond, *Logique et Méthode*, Paris, 1939.
[37] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 2e éd., 1966.
[38] Sur la «continuité de la dialectique académique», cf. H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, p. 14–58.
[39] Diogène Laërce, IV, 18. L'expression: *dialectika theoremata* que nous avons traduite par «questions dialectiques» rappelle Aristote, *Top.*, 104b 1 où le «problème dialectique» est défini comme un *theorema*.
[40] Diogène Laërce, IV, 19.
[41] Quelques exemples: *Teletis Reliquiae*, éd. sec. O. Hense, Tübingen, 1909, p. 35, 9 (et la note); Epictète, *Entretiens*, II, 18, 18; II, 19, 1; III, 21, 10; I, 7, 1; Diogène Laërce, II, 108; Sextus Empir., *Pyrrh. Hypotyp.*, I, 20; II, 185; Cicéron, *De fato*, 12 (interrogare = argumenter).
[42] Epictète, *Entretiens*, III, 8, 1.
[43] Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, XVI, 2.
[44] Proclus, *In Alcib.*, p. 283, 1 Westerink: dans les interrogations dialectiques, les interrogations doivent être formulées de telle manière qu'on puisse leur répondre par oui et par non, et c'est le répondant qui «dit» quelque chose, c'est-à-dire qui a une thèse.
[45] Cf. M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954, p. 73–77 (la disputatio).
[46] L'exercice de l'argumentation dialectique était encore pratiqué récemment dans l'enseignement de la philosophie thomiste.
[47] Cicéron, *Orator*, 46; *De fin.*, V, 10; *Tuscul.*, II, 9. Cf. aussi Diogène Laërce, V, 3; Quintilien, *Inst. or.*, XII, 2, 25.
[48] Pour les écoles académicienne et péripatéticienne, cf. la note précédente; pour le stoïcisme, on trouve des indications qui laissent entendre l'existence de cette pratique, dans Epictète, *Entretiens*, II, 1, 30 et 34; II, 17, 35; II, 6, 23.
[49] Cicéron, *De fin.*, II, 1, 1–3.
[50] Comme le montre la suite du texte, la *schola* est exactement un discours continu improvisé pour répondre à une question posée à l'improviste par un auditeur, cf. *Tuscul.*, I, 7 et *Laelius*, 17. On trouve un procédé analogue dans la dispute quodlibétique du Moyen-âge.
[51] Cf. Diogène Laërce, IV, 19; IV, 40; V, 3; Philodème, *Rhét.*, II, p. 173, 5 Sudhaus.
[52] Diogène Laërce, IV, 19; Polémon enseignait non pas assis, en faisant un discours continu contre une thèse, mais il argumentait en marchant.
[53] Cicéron, *Lucullus*, 7; *Tuscul.*, II, 9; *De fato*, 1.
[54] Plutarque, *Apophthegmata Lacon.*, 220e, où nous voyons Xénocrate développer une

thèse: seul le sage est un bon général (ce qui suppose la question: le sage est-il un bon général?). En ce qui concerne les argumentations *in utramque partem,* on peut supposer d'après les dires de Cicéron que c'était un usage courant des Académiciens et des Péripatéticiens.

[55] Cf. Diogène Laërce, IV, 40; Arcésilas fait des discours continus *(legein)* contre les thèses.

[56] Lactance, *Instit.,* V, 14: c'est le récit des deux discours pour et contre la justice tenus à Rome par Carnéade; cf. également, Cicéron, *De orat.,* II, 161.

[57] Discours contre une thèse: les cinq *scholae* qui constituent les cinq livres des *Tusculanes;* Discours *in utramque partem:* le *De Divinatione,* selon le *De fato,* 1.

[58] Diogène Laërce, IV, 28.

[59] Cf. Cicéron, *Lucullus,* 7: «Ut...exprimant aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat.»

[60] Cicéron, *Parad. Stoic.,* Prooem., 2: «Nos ea philosophia plus utimur quae peperit dicendi copiam et in qua dicuntur ea quae non multum discrepent ab opinione populari.»

[61] SVF, t. II, § 127 (Plutarque, *De repugn. stoic.,* 1036a).

[62] Cf. Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung,* Berlin, 1969, p. 55: l'exposé et la discussion des thèses adverses ne vient que dans la troisième et dernière étape de l'enseignement, si l'on en juge par l'ordre des lettres de Sénèque à Lucilius.

[63] Cicéron, *De fin.,* IV, 7.

[64] Cicéron, *Parad. Stoic.,* Prooem., 2.

[65] E. Bréhier, *Chrysippe,* Paris, 1951, p. 63.

[66] Par exemple, Epictète, *Entretiens,* I, 4, 7; I, 17, 13; II, 16, 34, etc.; Aulu Gelle, *Noct. Att.,* I, 9, 9.

[67] H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* 2e éd., p. 351 ss.

[68] Sur l'histoire du mot *zetema,* cf. H. Dörrie, *Porphyrios «Symmikta Zetemata»,* Munich, 1959, p. 1–6. Une grande partie des traités de Porphyre et de Plotin sont des *zetemata* concernant des textes de Platon.

[69] Aulu Gelle, *Noct. Att.,* I, 20, 1–11. *Copiose* marque bien le caractère rhétorique de l'exposé, par ex. Cicéron, *De orat.,* II, 151.

[70] Porphyre, *Vita Plot.,* 3, 36.

[71] Porphyre, *Vita Plot.,* 13, 10–17.

[72] Cf. H. Throm, *Die Thesis,* p. 28, 87, 94, 130. La thèse, comme exposé sur un thème général (sans considération de circonstances particulières), est un exercice théoriquement réservé aux philosophes, bien que beaucoup de rhéteurs le pratiquent.

[73] Cf. J. Souilhé, *Epictète, Entretiens,* I, Paris, 1948, préface, p. XXIX.

[74] Grégoire le Thaumaturge, *Prosphonetikos (Remerciement à Origène),* VII, 97–98.

[75] SVF, t. II, § 48 = Diogène Laërce, VII, 41.

[76] Cf. Diogène Laërce, VII, 43–44.

[77] Cf. SVF, t. III, § 548 = Stobée, *Ecl.,* t. II, p. 111, 18 Wachsmuth. Sur le développement des notions naturelles, cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* 3e éd., Paris, 1977, p. 159. Sur la critique de la représentation, cf. V. Goldschmidt, *ibid.,* p. 118.

[78] Cf. Sextus Empir., *Pyrrh. Hypotyp.,* I, 232.

[79] Cicéron, *De fato,* 1; *De fin.,* I, 7, 22 et IV, 8, 7; *Orator,* 113: *disserere* embrasse *disputare* (dialectique) et *dicere* (rhétorique); *Academ. Pr.* 30.

[80] Cicéron, *Orator,* 113.

[81] Cicéron, *Orator,* 114–117; *Brutus,* 152; *Lucullus,* 91.

[82] Cicéron, *Orator,* 43 s.; *De oratore,* II, 115; *Brutus,* 185.

[83] Cicéron, *De fin,* IV, 3, 7 s.

[84] Cicéron, *De fin.*, IV, 4,8. La théorie de l'invention fait partie de la rhétorique, *Orator*, 44; *Part. Orat.*, 5. Voir aussi *De oratore*, II, 157.
[85] Cicéron, *Top.*, 6.
[86] Cicéron, *Top.*, 1–5.
[87] Les *Topiques* de Cicéron (53) intègrent d'ailleurs la théorie stoïcienne du raisonnement, ce qui souligne bien leur caractère post-aristotélicien.
[88] Cicéron, *Top.*, 83: les thèses se rattachant à la *descriptio* sont du type: qu'est-ce qu'un avare? qu'est-ce qu'un flatteur? D'autre part les thèses «pratiques» (86) comportent des exhortations, des consolations, toute une technique psychagogique qui n'est évidemment pas dialectique.
[89] Cicéron, *Parad. Stoïc.*, Prooem., 5: «Je transpose en notre style oratoire ce que l'on appelle *thetica* dans les écoles.» Sur les rapports entre rhétorique et philosophie chez Cicéron, cf. l'ouvrage fondamental d'A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, 1960.
[90] Martianus Capella, *De nuptiis*, V, 474–501.
[91] Cassiodore, *Instit.*, II, 15–17.
[92] Cf. Cicéron, *Acad. Pr.*, 32 (résumé de la philosophie platonicienne inspiré par Antiochus d'Ascalon).
[93] Cicéron, *Acad. Pr.*, 30–32.
[94] Albinus, *Didask.*, p. 154, 7–156, 20 Hermann (*Platonis Dialogi*, V).
[95] Cf. R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1937, p. 36 et 61. Cf. Albinus, *Didask.*, p. 153, 26.
[96] Cf. Porphyre, *Isag.*, p. 1, 5–6 Busse; Proclus, *In Parm.*, p. 982, 11 Cousin.
[97] Cf. Proclus, *Theol. Plat.*, I, p. 10, 18 Saffrey-Westerink.
[98] L'opposition apparaît clairement chez Plotin, *Enn.*, I, 3, 4, 18, mais déjà chez Origène, *In Cant.*, p. 75 Baehrens.
[99] Plotin, *Enn.*, I, 3, 4, 10 et 5, 9.
[100] Plotin, *Enn.*, I, 3, 4, 12–16; cf. W. Beierwaltes, *Proklos*, 2e éd., Francfort sur le Main, 1979, p. 248 ss.
[101] Cf. W. Beierwaltes, *Proklos*, p. 240, n. 1.
[102] Proclus, *In Parm.*, p. 993, 9 Cousin.
[103] Proclus, *In Parm.*, p. 1015, 38–41 Cousin.
[104] Proclus, *Theol. Plat.*, I, p. 20, 6 ss.: les modes d'exposition théologique sont le mode orphique qui utilise les symboles, le mode pythagoricien qui utilise les images numériques, le mode chaldaïque, qui est révélation directe sous inspiration divine, et le mode dialectique, propre à Platon.
[105] Abélard par exemple est encore très proche de la tradition cicéronienne des *Topiques*, comme je l'ai indiqué dans *Marius Victorinus*, p. 197, n. 36.
[106] Cicéron dit que la dialectique est une rhétorique contractée et que la rhétorique est une dialectique dilatée, *Brutus*, 309.
[107] H. Throm, *Die Thesis*, p. 77 et 149. H. Throm a peut-être tort de lier trop exclusivement la dialectique au «général» et la rhétorique au «particulier».
[108] Cf. P. Hadot, *Marius Victorinus*, Paris, 1971, p. 211–214.
[109] H. Throm, *Die Thesis*, p. 78–79.
[110] I. Düring, Aristoteles und das platonische Erbe, dans *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968, p. 247.
[111] W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, p. 325.
[112] Porphyre, *Vita Plot.*, 4, 11 et 5, 60.
[113] H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 345: «Fragen heisst ins Offene stellen. Die Offenheit des Gefragten besteht in dem Nichtfestgelegtsein der Antwort... Nun ist die

Offenheit der Frage keine uferlose. Sie schliesst vielmehr die bestimmte Umgrenzung durch den Fragenhorizont ein.»

[114] Proclus, *In Alcib.*, p. 172, 6: le genre dialectique oblige l'auditeur à plus d'attention que le discours continu; il oblige l'interlocuteur à chercher et à trouver par lui-même; il est amené ainsi à se purifier lui-même.

[115] Cf. P. Hadot, Exercices spirituels, dans *Annuaire de la Ve Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,* t. LXXXIV, p. 25–70.