

LA NON-CAUSE, SOPHISME INSOLITE*

Yvan PELLETIER

Plusieurs singularités font sursauter le lecteur attentif d'Aristote, à propos de l'avant-dernier des tours dont la réfutation sophistique tire sa fausse apparence. Relisons-en la description :

Ensuite, la réfutation par la non-cause prise comme cause, c'est quand on s'est fait accorder en plus ce qui n'est pas cause, comme si la production de la réfutation en dépendait. C'est dans les raisonnements à l'impossible que pareille chose arrive, car c'est en eux qu'il est nécessaire de détruire quelque chose de ce que l'on a posé. Si donc on a compté telle chose parmi les demandes nécessaires pour qu'arrive l'impossible, la production de la réfutation paraîtra souvent en dépendre.¹

Imbroglia pour l'exégète

Aristote précise que « c'est dans les raisonnements à l'impossible que pareille chose arrive ». Je n'ai trouvé aucun commentateur qui s'en étonne et le justifie clairement ; chacun — d'Alexandre d'Aphrodise² au commentateur anonyme³, d'Albert le Grand⁴ à Thomas d'Aquin⁵, de la kyrielle des scolastiques⁶ jusqu'à François de

* Publié dans *Angelicum*, vol. 70 (1993), pp. 123-140. — Note : Les polices de caractères OdysseaU, utilisées pour l'impression de ce document, sont disponibles auprès de : Linguist's Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020 0580 USA, tél. (425) 775 1130, ou à l'adresse suivante : www.linguistsoftware.com.

¹Aristote, *Réfutations sophistiques*, 5, 167b21-26. Aristote donne ici un sens assez particulier à *cause*, sens indispensable à la première intelligence de ce tour sophistique. Il s'agit de la causalité propre aux prémisses, dans un raisonnement, à savoir, cette dépendance d'elles dans laquelle se trouve l'adhésion à la conclusion : de cette manière, l'adoption des prémisses cause l'adhésion à la conclusion, et c'est précisément cela qui fait la nature d'un raisonnement. Le sophisme *par la non-cause prise comme cause* consistera donc à ce que l'on compte, parmi les prémisses du raisonnement, un énoncé dont ne dépende absolument pas la réception de la conclusion, mais en le faisant d'une manière qui laisse l'impression que cet énoncé superflu joue le rôle d'une prémisse effective, cause inéluctable de la conclusion.

²Voir Ἀποσημειώσεις ἐπὶ τῶν σοφιστικῶν ἔλεγχῶν (*Alexandri quod fertur in Aristotelis sophisticos elenchos commentarium*), 50, 8 — 52, 28.

³Voir Παράφρασις ἐπὶ τῶν σοφιστικῶν ἔλεγχῶν (*Anonymi in Aristotelis sophisticos elenchos paraphrasis*), 16, 2-7. Le commentateur anonyme reprend quasi textuellement, avec à peine quelques mots différents, la lettre aristotélicienne.

⁴Saint Albert introduit son exposé de ce sophisme par une distinction apportée entre syllogismes *ostensivus*, *ouvert*, et *ad impossibile*, à l'impossible. Après une présentation travaillée du raisonnement à l'impossible comme double — une première partie concluant l'impossible, la seconde, en rejetant cet impossible, concluant en contradiction avec l'une des prémisses originales — il affirme comme allant de soi que « le sophisme par la non-cause prise comme cause procède toujours dans un syllogisme à

Tolède⁷, Pedro da Fonseca⁸, Pacius⁹ et Sylvester Maurus¹⁰ — se contente de para-

l'impossible » (*Commentaria in libris elenchorum sophisticorum Aristotelis*, tract. III, c. 17). Plus loin, après quelques explications tourmentées pour manifester que ce sophisme ne se réduit pas aux autres, il affirme encore comme allant de soi, sans sentir le besoin d'expliquer : « Ce sophisme ou lieu sophistique ne peut se produire dans les syllogismes démonstratifs, ni ne pèche contre le syllogisme démonstratif, mais seulement contre le syllogisme à l'impossible. » (*Ibid.*) Mais jamais il ne trouve surprenant de rencontrer un sophisme de la réduction à l'absurde parmi les sophismes de la réfutation.

⁵Voir *De fallaciis*, c. 17. Saint Thomas reprend aussi la raison fournie par Aristote pour cette restriction : c'est que seulement dans le raisonnement à l'impossible on a à revenir aux prémisses pour en détruire une : « De ce que la proposition qui n'est pas cause soit prise comme cause, il ne provient une tromperie que lorsque l'on retourne de la conclusion aux prémisses et que l'on détruit l'une des prémisses. Cela se fait dans les syllogismes à l'impossible, dans lesquels, du fait que la conclusion est impossible, on montre que l'une des prémisses était impossible. Et c'est pourquoi ce sophisme ne peut se produire que dans des syllogismes de la sorte. En effet, dans les syllogismes démonstratifs, en lesquels autre chose est montré directement, le répondeur ne peut être conduit à aucun inconvénient, si, parmi les prémisses, une proposition qui n'est pas cause de la conclusion est prise comme si elle en était cause. » (*De fallaciis*, c. 17, #713) Cela est juste, mais il faut une intelligence diablement valide pour en prendre conscience dans une présentation aussi sèche. Car pourquoi, précisément, ce sophisme requiert-il comme terrain un argument qui comporte, comme conclusion, une absurdité à faire rejaillir sur l'une des prémisses ? De toutes manières, saint Thomas ne manifeste aucune surprise devant cette présentation d'un vice de la réduction à l'absurde à travers une énumération de vices de la réfutation directe.

⁶Conséquence de ce que la nécessité de réserver ce sophisme à la réduction à l'absurde ne se fait pas vraiment comprendre, on lira des scolastiques mineurs qui l'oublient, tel Jean de Hollande, qui met sur le même pied, comme modalités différentes de ce sophisme, son insertion dans une réduction à l'absurde et dans une réfutation : « Le sophisme par la non-cause prise comme cause est un défaut par lequel l'opposant prend une proposition comme si elle était la cause d'une conclusion, alors que, pourtant, elle n'est pas la cause de cela qui est conclu. Et partant de cela, il conduit le répondeur à l'opposé de ce qu'il avait d'abord concédé, ou à quelque autre inconvénient... Le premier mode de ce sophisme se commet dans les discours dans lesquels on prend une proposition superflue sans conduire à quelque inconvénient... » (Jean de Hollande, *Fallacie*, II, 11) Le contexte de réfutation conduit naturellement à cette conception, si l'on ne saisit pas un motif péremptoire de n'attendre ce sophisme qu'en réduction à l'absurde.

⁷Toledo ne fait même aucun état d'un rapport entre la *non-cause* et la réduction à l'absurde. En outre, il conçoit ce sophisme sans prémisses superflues, comme un simple raisonnement faux (voir *Prem. Anal.*, II, 18), dont on attribuerait la fausseté à la mauvaise prémisse. « Ce sophisme, c'est quand la fausseté de la conclusion, qui provient d'une prémisse fautive, est attribuée à la prémisse vraie. » (*Introductio in Dialecticam Aristotelis...*, V, 19 ; Mediolani : J.B. Bidellium, 1621, 282) Il rapporte encore à ce sophisme l'attribution d'une conclusion vraie à une prémisse fautive comme à sa cause : « C'est aussi ce sophisme qui se produit, lorsque nous attribuons une conclusion vraie à une prémisse fautive comme à sa cause. » (*Ibid.*)

⁸« Le piège de la non-cause prise comme cause est un lieu apte à tromper du moment que l'absurdité, ou la fausseté, de la conclusion est imputée à une proposition comme si elle en procédait, alors qu'en réalité elle n'en procède pas. » (*Instituições dialécticas*, VIII, 15) Da Fonseca précise, et cela ne diminue en rien le caractère insolite de ce sophisme, que la non-cause prise comme cause ne prend pas vraiment la forme d'un raisonnement : « Ces sophismes, toutefois, ne prennent jamais la forme d'une argumentation, si ce n'est en autant que le sophiste, à partir de propositions concédées, conduit son répondeur à quelque chose qui est manifestement déplacé, ou faux, par le renversement de

phraser la remarque, en lui accordant plus ou moins d'importance. La note est pourtant déconcertante, si l'on a remarqué que le plan proposé au départ mettait maintenant Aristote à énumérer les tours qui procurent à *la réfutation*, à l'ἔλεγχος, une fausse apparence. Comment peut donc s'insérer là un lieu sophistique réservé au raisonnement à l'impossible, au συλλογισμὸς εἰς τὸ ἀδύνατον, qu'Aristote, pourtant, distingue toujours très nettement de la réfutation, raisonnement *démonstratif*, non pas au sens de la science stricte, mais δεικτικός, c'est-à-dire, direct, allant directement à la conclusion visée¹¹ ? Comment comprendre qu'en cet endroit, Aristote s'exprime comme si le raisonnement à l'impossible constituait comme une voie de la réfutation ? Car, s'il nommait les quatre premiers modes du sophisme hors parole — ἔξω τῶν λέξεων — comme des paralogismes¹², il désigne déterminément celui-ci comme une réfutation. En effet, l'elliptique « δὲ » renvoie manifestement à « δὲ ἔλεγχος » du paragraphe précédent¹³. Comme si cela ne suffisait pas, Aristote caractérise la spécificité de la « non-cause prise comme cause »¹⁴ par l'intervention d'une prémisse superflue qui donne l'impression que c'est par elle que *la réfutation* est produite, « ὡς παρ' ἐκεῖνο γινομένου τοῦ ἐλέγχου »¹⁵.

Dès le début, pourtant, Aristote se donnait la peine de ramener à cinq buts précis l'intention immédiate du sophiste, en imitation du dialecticien, dans des termes où même une lecture superficielle situera le raisonnement à l'impossible, quoiqu'il ne soit pas nommé sous ce nom précis de συλλογισμὸς εἰς τὸ ἀδύνατον, parmi les fins autres que la réfutation.

quoi on retourne à renverser l'une des propositions assumées, en la prenant comme cause de la conclusion absurde ou fausse, alors qu'en réalité, pourtant, elle n'en est pas cause. » (*Ibid.*)

⁹Pacius peut ne pas s'étonner de l'endroit de la présentation de ce sophisme, puisqu'il ne prend pas très strictement la restriction d'Aristote ; il la comprend comme l'expression d'une simple préférence de ce sophisme pour la réduction à l'absurde : « Ce vice se commet *de la manière la plus puissante* dans les syllogismes qui mènent à un inconvénient. » (Pacius a Beriga, *In librum singularem Aristotelis de sophisticis elenchis commentarius analyticus*, Tract. III, *De inventione*, c. 4, #9 ; c'est moi qui souligne)

¹⁰Chez Maurus non plus, le vocabulaire ne montre pas fermement que seule la réduction à l'absurde permettrait la non-cause prise comme cause : « Ce sophisme, par ailleurs, *a coutume* d'avoir lieu *surtout* dans les syllogismes par l'impossible. » (*In duos libros elenchorum*, II, 4, #13 ; c'est moi qui souligne)

¹¹Voir spécialement *Prem Anal.*, II, 14 : « Διαφέρειν δὲ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπόδειξις τῶν δεικτικῶν », « La démonstration à l'impossible diffère de la démonstrative » (62b29), c'est-à-dire, de la directe.

¹²Il introduit la considération du sophisme par l'accident en en désignant les produits : « Οἱ μὲν οὖν παρὰ τὸ συμβεβηκὸς παραλογισμοί » (voir *Réf. soph.*, 5, 166b28), à quoi il réfère pour les trois sophismes suivants par un bref, mais clair, « οἱ δέ » (voir 166b37, 167a21, 167a36).

¹³Comparer *Réf. soph.*, 5, 167b1 et 167b21.

¹⁴Dans la suite, pour alléger le texte, je dirai simplement la *non-cause*.

¹⁵*Ibid.*, 167b22.

On doit d'abord appréhender, bien sûr, à combien de buts visent ceux qui tournent les raisonnements en combat et quête de victoire. Il y en a cinq en nombre : la réfutation (ἔλεγχος), le faux (ψεῦδος), le paradoxe (παράδοξον), le solécisme (σολοικισμός) et, en cinquième, pousser son interlocuteur à du verbiage (τὸ ποιῆσαι ἀδολεσχηῖσαι), c'est-à-dire, le contraindre à dire plusieurs fois la même chose. Plus exactement, ils visent non pas la réalité, mais l'apparence de chacun de ces inconvénients. Effectivement, ce dont ils préfèrent se donner l'apparence, c'est par-dessus tout de réfuter ; en second, de montrer une fausseté ; en troisième, de mener à un paradoxe ; en quatrième, de pousser au solécisme, c'est-à-dire, à partir de la position, pousser son répondeur à dire un barbarisme ; en dernier, de dire plusieurs fois la même chose (τὸ πλεονάκις ταὐτὸ λέγειν).¹⁶

C'est tout de suite après qu'Aristote entreprend l'énumération de tours qu'il présente clairement comme propres à satisfaire au besoin de produire des *réfutations* apparentes : « Τρόποι δ' εἰσὶ τοῦ μὲν ἐλέγχειν δύο » — « Ensuite, il existe deux [types de] tours pour [se donner l'apparence de] réfuter »¹⁷. Suit la description de chacun des tours particuliers de ces deux types, avec différentes explications pertinentes ; c'est seulement en amorçant le chapitre 12 qu'Aristote affirme en avoir terminé et être prêt à passer aux secondes fins sophistiques : la conclusion du faux et du paradoxe, en lesquels il faut bien reconnaître le raisonnement à l'impossible¹⁸.

Voici donc quels sont les tours pour les *réfutations* sophistiques...¹⁹

À propos des *réfutations* apparentes, que cela suffise. Pour ce qui est, maintenant, de *montrer du faux* et de *mener le raisonnement à du paradoxal* — car c'était là la seconde préférence sophistique —, d'abord, on y arrive surtout grâce à la manière d'enquêter et de formuler la demande...²⁰

¹⁶*Ibid.*, 3, 165b12-22.

¹⁷*Ibid.*, 4, 165b23.

¹⁸On répugnera peut-être à assimiler au raisonnement à l'impossible, à la réduction à l'absurde, les quatre fins secondaires du sophiste. Lexicalement, *montrer du faux*, *mener le raisonnement à du paradoxal*, *pousser au solécisme* ou *au verbiage* ne coïncident pas avec *raisonner à l'impossible*, *raisonner par l'impossible*. Plus sérieusement, l'impossible et l'absurde paraissent des termes beaucoup trop forts pour inclure des inconvénients apparemment moindres comme le verbiage, le solécisme, le paradoxe et même le faux. Mais il faut regarder συλλογισμὸς εἰς τὸ ἀδύνατον, *raisonnement à l'impossible*, comme un terme technique qui désigne une forme, une manière de raisonner, plus que sa matière précise. Il s'agit toujours d'un συλλογισμὸς εἰς τὸ ἀδύνατον, quand, plutôt que de conclure directement l'énoncé visé, on rattache à sa contradictoire quelque inconvénient, certes le plus grave possible, ce qui justifie que l'inconvénient le plus grave — l'ἀδύνατον ou l'ἄτοπον — intervienne dans son nom commun. Il faut bien comprendre, d'ailleurs, le sens du premier des inconvénients en ordre de gravité décroissante cités dans les *Réfutations sophistiques* : ce ψεῦδος qu'il s'agit de conclure, c'est un μολογούμενον ψεῦδος, un *faux manifeste* (voir *Prem. Anal.*, II, 14, 62b30), qui coïncide matériellement avec l'impossible. Voir aussi *Prem. Anal.*, I, 23, 40a30-34 : « Voilà ce qu'est raisonner par l'impossible (διὰ τοῦ ἀδυνάτου) : montrer, à cause de l'hypothèse initiale, quelque chose d'impossible. En conséquence, il y a, dans les raisonnements qui conduisent à l'impossible, production d'un raisonnement qui conclut directement le faux (ψεῦδος). »

¹⁹*Réf. soph.*, 11, 172b5.

²⁰*Ibid.*, 12, 172b9-13.

La Non-Cause, Sophisme insolite

Comment, dans un plan aussi simple, Aristote peut-il s'échapper à présenter, parmi les tours aptes à produire l'apparence de la réfutation, un tour qu'il précise réservé à produire l'apparence du raisonnement à l'impossible ? Sans doute peut-on opposer réfutation et raisonnement à l'impossible comme les modalités directes et indirectes de la réfutation prise en un sens plus large²¹ ; mais comment recourir à ce mode d'expression dans un contexte où l'on oppose la réfutation à quatre procédés qui ne se comprennent que comme des modalités du raisonnement à l'impossible ? Car il n'est pas possible, ici, d'assimiler au premier but sophistique la réfutation et le raisonnement à l'impossible pour les opposer aux quatre autres fins. Aristote, plutôt que de réserver ce tour à la réduction à l'absurde, ainsi que l'ont généralement interprété ses exégètes, est-il en train d'étendre à la réduction un tour d'abord utile à la réfutation ? Cela suggère de vérifier si la chose n'arrive pas aussi à d'autres tours. Le cas échéant, pourquoi Aristote ne le précise-t-il pas ?

Les tours en et hors parole, communs à la réfutation et à la réduction

La question, ainsi posée, trouve vite une réponse évidente. Le sophiste se donne comme propos privilégié de produire l'apparence de la réfutation, parce que c'est la réfutation qui jette un interlocuteur dans le pire des embarras : il n'y a pas plus embêtant, pour l'intelligence, que de se voir acculée à soutenir simultanément une position et sa contradictoire. C'est à défaut de pouvoir simuler ce désagrément que le sophiste cherchera à en feindre d'autres : car l'interlocuteur sera gravement embarrassé encore, si, du fait de sa position initiale, il paraît contraint de s'accrocher à quelque absurdité, paradoxe, barbarisme ou verbiage. Pour l'y mener, toutefois, la forme du raisonnement devra changer ; de réfutation, celui-ci devra se faire réduction à l'absurde, raisonnement à l'impossible, forme dénommée à partir du plus grave inconvénient auquel elle puisse acculer. Dans la réfutation, on détruisait directement la position, en en concluant la contradictoire ; tandis que, maintenant, pour attacher à la position un autre inconvénient — fausseté, paradoxe, etc. —, la seule recette sera de l'amener comme conclusion inférée d'elle prise comme prémisses, en quoi réside précisément la forme de la réduction à l'absurde. Néanmoins, toutes différentes que soient la réfutation et cette réduction, comme stratégies d'argumentation, *elles demeurent également des raisonnements* et, comme telles, soumises aux mêmes exigences pour assurer leur validité. Aussi ne serait-il pas très économique d'énumérer séparément les défauts, inévitablement les mêmes, qui procurent à la réfutation et à la

²¹Aristote le suggère, au moment même de distinguer raisonnement direct et raisonnement à l'impossible. Voir *Prem. Anal.*, II, 14, 62b29ss. D'une part, il appelle le premier ἀπόδειξις δεικτική, *démonstration [dé]monstrative*, formule réitérative que l'on sent le besoin de sauver de son allure de pléonasme en traduisant par *démonstration directe* ; et par ailleurs, il situe l'un et l'autre dans le contexte de la réfutation, en leur reconnaissant le but de détruire (ἀναρᾶν) une position initiale. Voir aussi Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Clarendon, 1953, 23-24.

réduction l'apparence seule de raisonnements. Sans doute Aristote aurait-il pu prévoir un chapitre initial où il aurait parlé de défauts communs, avant de préciser ceux que la réfutation ou la réduction gardent en propre. Il a préféré, plus économiquement encore, et donc plus méthodiquement, énumérer tous les défauts communs en parlant de la réfutation, puisque c'est la fin que l'on vise de préférence, et n'inclure en ses exposés sur la réduction que ce qui lui est propre. Le procédé ne lui est pas nouveau, puisque, déjà, plus tôt, et de manière plus spectaculaire, il avait, en *Topiques II*, énuméré à propos de l'accident les lieux communs à toute argumentation dialectique, se limitant ensuite, dans les livres concernant le genre, le propre et la définition, à leurs lieux propres²². On doit donc s'attendre, d'une façon générale, que l'énumération de tours en et hors parole des chapitres 4 et 5 des *Réfutations sophistiques* concerne tout autant la réduction à l'absurde que la réfutation, donc les cinq buts prochains du sophiste. Et de fait, qui ne voit que l'homonymie, l'amphibolie, etc., peuvent tout autant contribuer à une réduction qu'à une réfutation qui ne soient qu'en apparence des syllogismes ?

La non-cause : la position initiale comme prémisse superflue

La note d'Aristote comme quoi la *non-cause* serait réservée à la réduction se trouve maintenant mieux en contexte. Cependant, sa présentation à cet endroit ne cesse pas de surprendre ; la question qu'elle pose évolue seulement : on s'étonnait de trouver ce tour avec les tours *propres* à la réfutation ; on demandera maintenant pourquoi il est compté parmi les tours *communs* à la réfutation et à la réduction.

La réponse prérequiert que l'on voie clairement comment fonctionne ce sophisme. Contrairement à d'autres, il n'implique pas de soi un raisonnement formellement mauvais. Il y s'agit de *conclure avec rigueur*, mais en donnant l'impression que tel énoncé, de fait superflu, compte parmi les prémisses dont dépend la fermeté de la conclusion. L'exemple fourni par Aristote permet de se livrer à son observation plus concrète.

Par exemple, [la réfutation] qu'âme et vie ne sont pas la même chose : si la génération est contraire à la corruption, de même à un type de corruption sera contraire un type de génération ; or la mort est un type de corruption, et elle est contraire à la vie, de sorte que la vie est génération et que vivre consiste à être engendré ; or cela est impossible ; l'âme et la vie ne sont donc pas la même chose.²³

Quelqu'un prétend que *l'âme et la vie sont la même chose*. Comment le contraindre à renier cette position initiale ? On ne voit pas, sur le coup, d'où on pourrait, au moins avec assez d'apparence, conclure la contradictoire, et ainsi réfuter carrément ? Qu'à cela ne tienne ! Cherchons une autre voie ; faisons mine de concéder la

²²Voir Yvan Pelletier, *La Dialectique aristotélicienne*, Montréal : Bellarmin, 1991, 350ss.

²³*Réf. soph.*, 5, 167b27-31.

La Non-Cause, Sophisme insolite

position : *Très bien, la vie est l'âme*. Puis, voyons où cela conduit. « La vie n'est tout de même pas la mort ? Ne sont-elles pas contraires, d'ailleurs ? » — « Si fait ! » — « La mort est assurément un type de corruption, n'est-ce pas ? » — « Bien sûr ! » — « Et la corruption n'est-elle pas elle-même contraire à la génération ? » — « Impossible de le nier ! » — « Voilà donc que la vie est une forme de génération, et que vivre consiste à être engendré !!! » Cette conclusion inéluctable est tellement absurde qu'il faut récuser le point de départ qui y a mené : « La vie n'est donc pas la même chose que l'âme. »

Le hic n'est pas une faiblesse dans l'inférence de la conclusion, car le lieu des contraires mis à profit est tout à fait valide et on ne peut rien lui reprocher. De fait, « un contraire se voit attribuer pour genre le contraire du genre de son contraire »²⁴ et Aristote en cite tout simplement une application, une *εἶδος*²⁵ incarnée en une matière plus précise : « Si la génération est contraire à la corruption, de même à un type de corruption sera contraire un type de génération ». Le raisonnement conclut vraiment, mais il ne part pas de la position qu'il s'agit de récuser :

Cela ne ressort certes pas du raisonnement ; car l'impossible arrive même si on ne dit pas que la vie est la même chose que l'âme, mais seulement que la vie est contraire à la mort, qui est corruption, et que la génération est contraire à la corruption.²⁶

Ce qui entraîne l'absurdité, en somme, c'est de supposer non pas que la vie soit l'âme, mais que la vie soit le contraire de la mort. Aussi est-ce cela qui se trouve récusé, la proposition que la vie soit l'âme étant simplement superflue à tout le raisonnement, mais lui paraissant intégrante, du fait d'être citée à son début et de concerner aussi la vie²⁷.

Dans cet exemple, on voit très bien comment fonctionne la *non-cause*. Mais on voit aussi autre chose. D'abord, *ce sophisme ne jouera que dans la mesure où la prémisse superflue sera la position initiale même* que l'on cherche à récuser. C'est seulement alors que, se trouvant superflue, elle ne sera récusée qu'en apparence. Si un autre énoncé se trouvait en surnombre, si la position initiale, quant à

²⁴Voir *Topiques*, IV, 3, 123b6-7 : « Nécessairement, le contraire est dans le [genre] contraire, s'il y a un contraire au genre. »

²⁵Pour une justification d'*εἶδος* comme désignation du lieu propre, voir Pelletier, *La Dialectique aristotélicienne*, 310ss.

²⁶*Réf. soph.*, 5, 167b31-34.

²⁷« Pour comprendre cela, on doit distinguer, parce que, si on prend une proposition qui n'est pas cause de la conclusion avec des propositions qui sont causes de la même conclusion quant à son inférence, ou bien cette proposition communiquera avec les prémisses qui sont causes, en l'un de ses termes, ou bien elle ne communiquera avec elles en aucun terme. Si elle ne communique avec elles en aucun terme, alors, il n'y aura pas de sophisme et de lieu sophistique, parce que l'apparence manque. » (Albert le Grand, *loc. cit.*)

elle, s'intégrait à ce qui cause vraiment la conclusion absurde, elle se trouverait réellement emportée par l'absurdité de la conclusion ; le reproche que l'on ferait à l'argument, de comporter de l'inutile, ne signifierait qu'une maladresse mineure, et ne sauverait pas la position. En outre, on voit aussi très bien ce qui réserve ce sophisme à la réduction à l'absurde. Car *c'est seulement lors d'un argument sous la forme de réduction que la position à récuser peut fonctionner comme prémisse*²⁸. C'est la nature propre de la réduction de procéder ainsi de la position initiale comme d'une prémisse. On ne trouvera pas cela dans une réfutation proprement dite ; les prémisses de la réfutation doivent invoquer autre chose que la position initiale, pour pouvoir mener à sa contradictoire. Et c'est uniquement là, dans la conclusion, qu'apparaît la position initiale, dans la mesure, justement, où la conclusion doit incarner sa contradictoire.

C'est ce qu'Aristote développe, par un autre biais, quand il définit les limites du contexte où l'on peut répliquer « οὐ παρὰ τοῦτο » à un raisonnement. Comme c'est justement la réplique appropriée à l'interlocuteur qui pêche par la *non-cause*²⁹, c'est l'occasion idoine, pour Aristote, de préciser que le contexte de cette réplique, comme du sophisme auquel elle fait face, ne déborde pas les cadres de la réduction à l'absurde.

Que *ce n'est pas pour cela* qu'arrive le faux, que nous avons coutume, souvent, de répliquer aux raisonnements, intervient, d'abord, dans les raisonnements à l'impossible, [et seulement] quand on est en contradiction avec ce qui était montré par la [démonstration³⁰] à l'impossible. Tant qu'on ne contredit pas [cela], en effet, on ne répliquera pas que ce n'est pas à cause de cela, mais [simplement] que du faux a été posé dans ce qui précède. [On ne le répliquera pas] non plus dans la [démonstration] directe, car ce que l'on contredit n'y tient pas lieu de proposition. De plus, quand quelque chose est détruit directement par ΑΒΓ, il n'y a pas lieu de répliquer que ce n'est pas à cause de ce qui est posé que s'est produit le syllogisme. En effet, nous répliquons que ce n'est pas à cause de cela que ça se produit seulement quand, cela en moins, le raisonnement n'en conclut pas moins, ce qui n'a précisément pas lieu dans les [démonstrations] directes ; car, sans la position, le raisonnement n'aura plus rien à quoi s'opposer. Il est donc évident que c'est aux [démonstrations] à l'impossible que l'on réplique : *ce n'est pas à cause de cela*, et quand l'hypothèse initiale

²⁸Pour ne plus voir que la *non-cause* n'est possible que sous forme de réduction, pour en trouver même une modalité sous forme d'argument direct (comme Jean de Hollande ; voir *supra*, note 6), il faut oublier le contexte d'une position initiale à récuser et le rapport que celle-ci doit entretenir avec les prémisses ou la conclusion de l'argument qui cherche à la détruire.

²⁹« Car c'est alors qu'il y a le plus lieu de répliquer 'Ce n'est pas pour cela'. » (Alexandre d'Aphrodise, *op. cit.*, 50, 15-16)

³⁰L'article τ^α, féminin, indique clairement qu'Aristote sous-entend ἀπόδειξις, dont il s'était servi plus tôt pour désigner, en les opposant, le raisonnement à l'impossible et le raisonnement direct, dit ἀπόδειξις δεικτικῆ, *démonstration [dé]monstrative*. Voir *Prem. Anal.*, II, 14, 62b29.

La Non-Cause, Sophisme insolite

entretient avec l'impossible une relation telle que, avec ou sans elle³¹, l'impossible n'en arrive pas moins.³²

L'ignorance de la réfutation, non-effet pris comme effet

Impossible, donc, qu'une réfutation strictement dite pèche par ce sophisme dit de la *non-cause*. Il est tout à fait impossible qu'un énoncé tienne lieu de prémisse dans un raisonnement qui en conclut validement la contradictoire. Le seul endroit où un énoncé puisse s'assimiler à la position initiale, dans une réfutation, c'est la conclusion, matériellement identique à la position initiale, mais sous la forme de sa contradictoire. Ne peut-on pas imaginer, toutefois, que la réfutation ait été conduite de manière que, lors de la conclusion, la position initiale, ou, plutôt, sa contradictoire, fasse figure de superflu ? Car quel tabou logique empêcherait que du superflu se glisse dans la conclusion, comme il s'en introduit dans les prémisses ? De fait, l'événement est fort possible, et se produit régulièrement. Le demandeur conclut, conclut même de manière fort valide, et croit ainsi avoir réfuté la position attaquée, alors que sa conclusion effective ne contredit pas proprement la position initiale ; ainsi, la contradictoire de la position initiale tient lieu, dans la conclusion, d'élément superflu, étranger à l'argument, conclu seulement en apparence et causé seulement en apparence par les prémisses. On a là un argument sophistique qui ressemble fort à la *non-cause*, et c'est une réfutation, non une réduction, mais il s'agit plus exactement d'un *non-effet pris comme effet*. Les prémisses d'un raisonnement correct devant causer sa conclusion, cette conclusion, corrélativement, sera l'effet des prémisses. Une prémisse superflue n'est pas cause, quelque apparence qu'on lui en donne ; de même, un énoncé superflu assimilé indûment à la conclusion n'est pas véritablement l'effet des prémisses.

Doit-on donc consacrer ce *non-effet* comme un sophisme essentiellement différent de la *non-cause* ? Doit-on se féliciter de la découverte d'une nouvelle voie sophistique qu'aurait ignorée Aristote ? Double réponse négative !

On aura aisément reconnu, malgré le nouveau nom et la présentation originale, le sophisme dit de *l'ignorance de la réfutation*. De fait, la péripiété n'est pas si étonnante, au bout du compte, puisque, comme Aristote en fait déjà état dans ses *Premiers analytiques*, la réduction à l'absurde est simplement la conversion de l'ar-

³¹La *non-cause* implique fondamentalement que la position initiale soit superflue à l'argument et non seulement, comme le croit Toledo (voir *supra*, note 7), que la conclusion ne soit pas due à elle mais à l'autre prémisse. Car un sophisme commande qu'il y ait quelque apparence de solidité dans le raisonnement, et la réduction à l'absurde veut que l'autre prémisse que la position initiale soit plus manifestement vraie ou endoxale que celle-ci. Comment l'autre prémisse pourrait-elle être nettement plus manifeste et endoxale, et en même temps plus fausse que la position attaquée ?

³²*Prem. Anal.*, II, 17, 65a38-65b13.

gument direct et que, par conséquent, à toute réfutation correspond une réduction à l'absurde dans la même matière, et vice versa.

Tout ce qui se conclut directement (*δευτικῶς*) se montrera aussi via l'impossible (*διὰ τοῦ ἀδυνάτου*), et tout ce qui se conclut via l'impossible se montrera aussi directement, et ce par les mêmes termes.³³

On peut en déduire que, pour toute « non-cause prise comme cause », il existe une « ignorance de la réfutation » matériellement correspondante. *Ignorance de la réfutation*, donc, ou *non-effet pris comme effet*, et *non-cause prise comme cause* ne constituent pas des sophismes essentiellement différents, mais comme l'endroit et l'envers du même raisonnement, en somme, une simple variation dans la présentation de surface. De la même manière que, de manière plus générale, l'argument direct — réfutation ou non — et la réduction ne constituent que des stratégies superficielles différentes pour la présentation du même argument radical.

Mais voyons un peu. Sous le mode de la *non-cause*, plus haut, Aristote s'en prenait apparemment à qui soutiendrait que la vie est la même chose que l'âme. Aurait-il pu tourner la même attaque en « ignorance de la réfutation » ? Cela se serait éventuellement présenté comme suit : « Mais non, la vie ne peut être la même chose que l'âme. Ne vois-tu pas que vivre, ce n'est pas être engendré, que la vie n'est pas strictement un type de génération ? » — « Bien sûr, il serait absurde de le prétendre ! » — « Pourtant, la mort est bien un type de corruption ? » — « Comment le nier ? » — « Et la génération, le contraire de la corruption ? » — « Je n'ai pas de réticence à l'admettre, mais alors ? » — « En conséquence, la vie ne peut pas être le contraire de la mort et s'identifier à l'âme . »

Matériellement, Aristote produisait plus haut exactement la même argumentation, en procédant selon le même lieu des genres contraires pour des espèces contraires, même si l'application utilisée maintenant se rend dans une formule légèrement différente : « N'est pas contraire à une chose ce qui n'a pas pour genre le contraire de son genre. » Formellement, néanmoins, c'en est la conversion : l'argumentation garde partiellement les prémisses originales, complète avec la contradictoire de l'absurdité qui découlait de celles-ci, et conclut la contradictoire de l'autre partie des prémisses, celle qui était responsable de la conclusion absurde. Enfin, de même que la position à attaquer se rattachait illégitimement à cette prémisse fautive, pour laisser croire qu'elle causait la conclusion absurde, sa contradictoire se rattache maintenant illégitimement à la conclusion véritable pour laisser croire qu'on l'a réfutée.

³³*Ibid.*, 14, 62b38-40. J'ai déjà montré de façon plus détaillée, ailleurs, comment la réfutation et la réduction sont totalement convertibles l'une en l'autre en toute matière et comment le choix concret de l'une ou de l'autre est simplement fonction de stratégie du moment. Voir Yvan Pelletier, *La Dialectique aristotélicienne*, 141ss.

Peut-on compléter en faisant subir le traitement inverse à quelque exemple cité en ignorance de la réfutation ? La première *ignorance* citée par Aristote³⁴ pourrait s'incarner en dialogue ainsi : « La même chose peut-elle, à la fois, être et ne pas être la même chose ? » — « Je ne le crois pas ! » — « Deux ne sont-ils pas le double d'un ? » — « Absolument ! » — « Et qu'est-ce qui est le double de trois ? Ne serait-ce pas six ? » — « Exactement ! » — « Mais alors, deux ne sont pas le double de trois ? » — « Bien sûr que non ! » — « S'agit-il des mêmes deux que précédemment ? » — « Pourquoi pas ? » — « En conséquence, la même chose peut à la fois être et ne pas être la même chose, puisqu'en même temps, deux sont et ne sont pas le double. » La conclusion suit rigoureusement, d'après ce lieu selon lequel l'attribut de l'espèce appartient au moins particulièrement au genre³⁵ : les mêmes deux étant et n'étant pas à la fois le double, il arrive nécessairement que la même chose à la fois soit et ne soit pas la même chose. Mais cette conclusion réellement obtenue ne contredit pas, et donc ne réfute pas, la position initiale. La contradictoire exacte préciserait qu'il arrive que la même chose à la fois soit et ne soit pas la même chose *sous le même rapport, de la même manière et en regard de la même chose* (κατὰ ταὐτὸ καὶ πρὸς ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ)³⁶. On a l'impression d'en être arrivé là, parce que cet énoncé ressemble à la conclusion effectivement obtenue, d'autant plus que l'on sous-entend généralement les précisions, le contexte les impliquant manifestement et permettant d'économiser la lourdeur de leur répétition. Mais cet énoncé contradictoire à la position initiale fait strictement figure d'élément superflu en sus de la conclusion véritable. Aussi n'a-t-on pas la réfutation que l'on cherchait, qui aurait exigé que deux soient et ne soient pas le double *de la même chose*, et si on prétend la tenir, c'est qu'on prend le non-effet pour effet.

Cette tentative de réfutation se convertit-elle en une tentative de réduction à l'absurde qui reproduirait l'équivalence de sa faute ? Le point de départ serait d'assumer la position initiale comme prémisse, puis de conduire à une absurdité qui contredirait le contenu des prémisses de la réfutation. « Ainsi, donc, tu soutiens que la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être la même chose ? » — « Parfaitement, c'est mon avis. » — « Mais deux ne sont-ils pas le double d'un ? — « Tout à fait ! » — « Deux sont-ils le double de trois ? » — « Mais non, pas du tout ! » — « Alors, tu dois admettre que deux ne sont pas la même chose que deux !!! » — « Mais c'est parfaitement absurde ! » — « Hé bien ! il va falloir te résigner à

³⁴« Par exemple, que la même chose est double et n'est pas double. En effet, deux sont doubles d'un, mais ne sont pas doubles de trois. » (*Réf. soph.*, 5, 167a29-30)

³⁵« Tout ce qui appartient à l'espèce appartient aussi au genre. » (*Top.*, II, 4, 111a20-21 ; voir aussi 111a27-28, où Aristote précise même qu'il ne peut en être autrement)

³⁶*Réf. soph.*, 5, 167a26.

concéder que la même chose peut à la fois être et ne pas être la même chose [sous le même rapport, de la même manière et en regard de la même chose]. » On le voit bien, ce dernier énoncé en fait deux, selon qu'on y intègre ou non les précisions entre crochets, généralement sous-entendues. Mais la position initiale à récuser intègre ces précisions, et dans l'argument ainsi formulé, elle est non-cause prise pour cause de la conclusion absurde, car, de fait, c'est l'énoncé sans les précisions qui en est cause.

La non-cause prise comme cause, ignorance de la réduction

Ces observations suffisent à faire concevoir que le même scénario s'offre pour la conversion réciproque de n'importe quelle réfutation ou réduction à l'absurde et, en conséquence, de n'importe quelle *ignorance* ou *non-cause*. On en est conduit à constater qu'au bout du compte, la *non-cause*, plutôt qu'un sophisme tout à fait original, est, plus radicalement, ce que devient *l'ignorance* quand, avec la même matière, on préfère réduire à l'absurde plutôt que réfuter. C'est, en somme, pour en exprimer la parenté de façon encore plus vive, une *ignorance de la réduction*. Comme l'ignorance de la réfutation néglige le cœur de la réfutation, qui est une conclusion en contradiction avec la position attaquée, de même cette ignorance de la réduction néglige le moteur spécifique de la réduction, qui est la position initiale intégrée comme prémisses nécessaires à l'argumentation qui conduit à l'absurde ou à quelque autre inconvénient intolérable.

Aristote a-t-il donc eu tort de les présenter comme deux sophismes distincts ? Pour satisfaire à cette inquiétude, il faut se remettre dans le contexte qui est le sien, contexte de méthode plutôt que de subtilité doctrinale. Son but, dans les *Réfutations sophistiques*, comme dans les *Topiques*, n'est pas de présenter dans tout leur raffinement les définitions les plus scientifiques, mais de proposer des règles qui permettent de se mettre le plus efficacement possible en possession des arguments les plus pertinents à la discussion d'un problème et en garde contre les façons les plus dangereuses de les imiter. À cette fin, on a davantage besoin de pouvoir reconnaître facilement les présentations superficiellement différentes de ce qui est, plus radicalement, la même chose, que de réduire tous les accidents à la substance fondamentale unique qu'ils modifient, au risque de ne plus reconnaître que difficilement cette substance unique sous ses accidents variés. En fait, il y a autant lieu ici de distinguer la *non-cause* de *l'ignorance*, qu'il y avait lieu, dans les *Premiers Analytiques*, de distinguer la réduction à l'absurde du raisonnement direct.

Conclusion

Voici que l'on peut dorénavant résoudre l'étonnement initial. La *non-cause* mérite sa place dans l'exposé des tours susceptibles communément de procurer une fausse apparence à un raisonnement. Sans doute, telle que présentée, elle ne compromet que la réduction à l'absurde ; mais plus radicalement, son défaut, qui consiste

La Non-Cause, Sophisme insolite

à prêter à l'énoncé de la position un rôle qu'il ne joue pas, dans la causalité de la conséquence qui constitue le raisonnement monté pour l'attaquer, peut affecter tout autant une réfutation, c'est-à-dire, un raisonnement direct, qu'une réduction, avec la seule différence qu'il y engendrera respectivement une fausse conclusion et une fausse prémisse, produisant ainsi, en corrélation, l'ignorance de la réfutation — ou non-effet pris comme effet — et la non-cause prise comme cause — ou ignorance de la réduction.

La clarté et la simplicité de la méthode préféreront s'en tenir à l'approximation théorique qui en fait deux sophismes distincts. Cependant, l'observation de leur identité profonde ouvre tout un champ de réflexion et d'approfondissement en suggérant la possibilité d'autres affinités semblables entre les treize tours sophistiques présentés par Aristote comme plus ou moins distincts. Sans doute, Aristote a déjà lui-même signalé la possibilité de ramener tous les sophismes à l'ignorance de la réfutation, dans la mesure où l'on prend communément pour des empêchements à la réfutation tout ce qui est déjà empêchement au syllogisme ; alors, en effet, l'homonymie, l'amphibolie, la composition et tous les défauts qui font seulement paraître argument ce qui ne l'est pas peuvent être dénoncés comme dus à la négligence de quelque exigence impliquée dans la définition complète de la réfutation. On pourrait d'ailleurs de même ramener tous les sophismes à la *non-cause*, puisqu'en y regardant plus largement, il y a toujours, en un sophisme, quelque apparence à laquelle la conclusion paraît due, sans l'être de fait. Le moyen terme homonyme, par exemple, pourrait être présenté comme ce qui ne cause pas la conclusion, mais paraît la causer. Mais la perspective plus fascinante encore qu'ouvre à la recherche la considération de la *non-cause* que nous venons de faire, c'est que, même pris dans leur sens le plus strict, les divers sophismes paraissent bien pouvoir se recouvrir les uns les autres à divers degrés³⁷.

³⁷À titre d'exemple, le sophisme par la figure de la parole ne paraît-il pas pouvoir se ramener de quelque manière à un sophisme par l'accident ? « En tout sophisme de la figure de la parole, on trouve aussi un sophisme de l'accident, quoiqu'il ne soit pas vrai, inversement, qu'en tout paralogisme de l'accident, il y ait aussi un sophisme de la figure de la parole. » (Albert le Grand, *op. cit.*, ch. 3) Le sophisme par l'absolu ne voisine-t-il pas beaucoup celui par le conséquent, puisqu'il y a facilement, entre le dit absolu et le dit qualifié, le rapport d'antécédent à conséquent ? Le sophisme par le conséquent ne s'assimile-t-il pas étrangement à celui par l'accident ? N'a-t-on pas facilement l'impression, en tout argument fallacieux, que toujours quelque chose qui ne devait être reçu qu'avec quelque qualification l'a été absolument ? Albert le Grand abonde en ce type de questions, mais les réponses hâtives qu'il leur apporte ne satisfont pas toujours définitivement.