Implications épistémo-logiques de la philosophie du raisonnable de Chaïm Perelman

Ghislain Thierry MAGUESSA ÉBOMÉ*

Résumé
La philosophie du raisonnable émerge de la théorie de l'argumentation de Chaïm Perelman. Elle distingue le « rationnel » du « du raisonnable » en conférant à ce dernier une fonction heuristique. Le présent article porte sur les implications épistémo-logiques de la philosophie du raisonnable. Il consiste à montrer que le concept « raisonnable » déploie une critique des philosophies dites des fondements, en l'occurrence les philosophies que la tradition appelle « philosophies premières ». La critique de ces philosophies fait relever la philosophie du raisonnable de la catégorie de « philosophie régressive » dont l'essence est d'être une quête des fondements. La philosophie du raisonnable constitue un moyen de mise en œuvre de la connaissance ouverte. La logique informelle procède de la philosophie du raisonnable en intégrant à son processus les raisonnements non contraignants. La philosophie du raisonnable est le socle méthodologique qui permet de comprendre l'épistémologie de l'argumentation.

Mots clés
Critique, Épistémo-logique, Logique, Raisonnable, Rationnel.

Abstract
The philosophy of reasonableness emerges from Chaïm Perelman's theory of agumentation. It distinguishes the « rationnal » from the « reasonable » by conferring on the latter a heuristic function. This article focuses on the epistemo-logical implications of reasonableness. It consists in showingthat the « reasonable » concept deploys a critic of so called basic philosophies, in this case the philosophies that tradition calls « primary philosophies ». The critic of these philosophies raises the philosophy of reasonableness to the category of « regressive

* École normale supérieure (ENS), université Marien Ngouabi, Brazzaville Congo. Courriel : ghisebome@gmail.com

philosophy » whose essence is to be a quest for the foundations. The philosophy of reasonableness is a means of implementing open knowledge. The informal logic proceeds from the philosophy of reasonableness by integrating non-binding reasoning into its process. The philosophy of reasonableness is the methodological basis for understanding the epistemology of argumentation.

Keywords
Critic, Epistemo-logic, Logic, Reasonableness, Rational.

Introduction

Si la théorie de l'argumentation énonce une révolution dans l'appréhension de la pensée philosophique, c'est aussi à partir de la distinction quelle établit entre le « rationnel » et le « raisonnable ». En effet, dans un article intitulé « le rationnel et le raisonnable »[1], C. Perelman met en œuvre une définition de la rationalité dont le but est de distinguer la figure de la raison dans les sciences formelles et dans les sciences humaines ou informelles. Dans le premier cas, il s'agit du rationnel alors que dans le second il s'agit du raisonnable :

> L'existence de deux adjectifs ‘‘ rationnel’’ et ‘‘raisonnable’’, tous deux dérivés d'un même substantif et désignant une conformité avec la raison de ce qu'ils qualifient, ne poseraient aucun problème si ces deux termes avaient été interchangeables. Mais, le plus souvent, il n'en est pas ainsi. On comprend l'expression déduction naturelle conforme aux règles de la logique, mais on ne peut pas parler de déduction raisonnable. Par contre, on parlera d'un compromis raisonnable, non d'un compromis rationnel. Parfois les deux termes sont applicables, mais dans un sens différent : une décision rationnelle peut ne pas être raisonnable, et inversement. Dans certains cas le rationnel et le raisonnable sont en nette opposition. [C. Perelman, 1990].

Notre propos ne consiste pas à l'analyse ontologique de cette opposition entre le « rationnel » et le « raisonnable », telle que cela ressort de l'affirmation de Perelman, mais de constater que le raisonnable ouvre à une nouvelle conception de la philosophie portée,

[1] Nous renvoyons aussi à l'ouvrage du philosophe canadien Marc Angenot [2012], Le rationnel et le raisonnable, sur un distinguo de Chaïm Perelman, Montréal, Ed. Université McGill, collection Discours social n° 42.

non par des vérités évidentes, les raisonnements contraignants et les jugements apodictiques, mais par une rationalité qui cède la place à la contingence, à l'opinable et à l'aléatoire comme modes d'être de la rationalité dans les sciences humaines. C'est ce que nous appelons, en suivant Perelman, « philosophie du raisonnable ». Dans le cadre de cette philosophie, le raisonnable parait une inflexion fondamentale de la raison dont l'heuristicité permet un nouveau regard sur les différents champs de la pensée philosophique. Sans ouvrir à une analyse exhaustive des conséquences du développement de la philosophie du raisonnable dans les domaines classiques de la philosophie, notre travail consiste à dérouler les implications épistémo-logiques de la philosophie du raisonnable, en montrant comment celle-ci investit, à partir de la critique qu'elle opère de la philosophie des fondements, les champs disciplinaires réservés à l'épistémologie et à la logique. C'est ce qui justifie le titre : Implications épistémo-logiques de la philosophie du raisonnable. Ici, l'épistémo-logique renvoie à la rationalité désormais informée de ses limites que nous retrouvons au cœur de la philosophie du raisonnable de C. Perelman. Cet article s'organise autour des points suivants, (1) la philosophie du raisonnable comme critique des fondements, (2) la philosophie du raisonnable comme théorie de la connaissance ouverte et, (3) la philosophie du raisonnable comme logique informelle.

1. La philosophie du raisonnable comme critique des fondements

La philosophie du raisonnable s'annonce comme une critique des fondements à partir du moment où elle ouvre sur une nouvelle appréhension des théories classiques, particulièrement de la métaphysique entendue comme philosophie première. Il ne faut pas perdre de vue que la philosophie classique énonce une approche de la rationalité fondée sur l'évidence et l'apodicticité qui ne donne pas assez de place aux approches du raisonnable, c'est-à-dire à la contingence et au vraisemblable entre autres. Au sens de Perelman, la philosophie première est une philosophie des fondements, une philosophie fondationnelle portée par l'idéal de la raison suffisante.

La critique des fondements est inspirée de la distinction que Perelman établit entre « philosophie première » et « philosophie régressive », en s'inspirant des travaux du philosophe suisse F. Gonseth qui établit une critique de la philosophie des fondements en énonçant les quatre principes de la philosophie régressive (nous y reviendrons

dans le corps du texte). Ce qui est important à signaler est la compréhension que Perelman partage de la « philosophie première » en la considérant à partir de sa prétention à la vérité apodictique et à l'établissement d'une substance définitive, parfaite, et inébranlable de laquelle le tout procéderait (ontologie), à la découverte d'une vérité et/ou d'une connaissance absolue dont la rationalité serait d'égal accès pour tout être de raison (épistémologie) ou à la fixation d'une valeur absolue et inébranlable à laquelle le genre humain devrait se référer (axiologie). On constate que la « philosophie première » renvoie à la métaphysique qu'Aristote définit comme la « science de l'Etre en tant qu'être », et « la science de toutes les sciences », ce qui montre que chez Aristote le fondement de toute pensée est l'ontologie, qui vise la compréhension de l'Etre dans sa totalité, indépendamment des attributs accidentels à l'œuvre dans les sciences humaines, la dialectique et la rhétorique.

Il s'agit d'une tradition que la pensée classique a développée à partir d'un point commun : la détermination d'un fondement premier et incorruptible qui se déploie dans le domaine de l'ontologie, de la connaissance et de l'action, comme le souligne C. Perelman (1989, p. 155) :

> On pourrait appeler philosophie première toute métaphysique qui détermine les premiers principes, les fondements de l'être (ontologie), de la connaissance (épistémologie) ou de l'action (axiologie) et s'efforce de prouver qu'ils constituent une condition de toute problématique philosophique, qu'ils sont des principes absolument premiers.

Mais, comment la philosophie du raisonnable opère-t-elle sa critique de la philosophie première au point de s'énoncer comme une critique des fondements ?

Pour comprendre cette critique, il faut analyser le passage de la philosophie première à la philosophie régressive que Perelman réalise à partir d'un dialogue critique qu'il construit, avec F. Gonseth, autour des principes de la philosophie régressive. Quels sont, avant tout, ces principes ?

Les principes de F. Gonseth (1969, p. 123-124) : l'intégralité, la dualité, la révisibilité et la responsabilité.

Le *Principe d'intégralité*, est celui qui consiste à tenir compte de la totalité de l'expérience qui se présente au scientifique, et de coordonner cette expérience en vue de créer une solidarité entre les faits et les

principes qui les expliquent. C'est le principe de l'interdépendance de toutes les régions du savoir, sans que celui-ci ne prétende à une explication achevée ; puisque le *Principe de dualité (*deuxième principe*)*, qui affirme l'inséparabilité du rationnel et de l'empirique, montre qu'un système de pensée, quel qu'il soit, ne constitue jamais un système achevé et parfait rendant compte de la totalité de l'expérience. Le savoir étant toujours incomplet, inachevé, à cause de sa contingence et de son historicité.

Le troisième principe, dit *de révisibilité*, affirme qu'aucune proposition du système ne se trouve à l'abri d'une révision. Ce système suppose d'ailleurs un choix qui doit être révisé et révisable chaque fois que de besoin. De telle sorte que la révisibilité est à comprendre dans l'ordre de l'adaptation de la pensée à toute situation nouvelle se présentant à elle. Cette adaptation doit se faire en connaissance de cause, en toute responsabilité.

Le Principe de responsabilité, quatrième principe, fait de la décision un élément déterminant dans l'élaboration de tout système de pensée. Il appelle à l'adhésion et au raisonnable, considérés comme des éléments cardinaux de la théorie de l'argumentation. Le principe de responsabilité ouvre la métaphysique à l'éthique, en ce sens qu'il introduit le facteur humain dans l'œuvre ontologique, épistémologique et axiologique que les philosophies premières évoquaient au bout d'une sorte d'ascèse.

Au regard de ces principes, le dialogue critique que Perelman entreprend avec Gonseth consiste à ouvrir la philosophie régressive au champ de l'argumentation dont l'essence est de refuser le fondamentalisme philosophique. C'est une approche qu'il rencontre au cœur de la rhétorique et/ou de la dialectique d'Aristote dont l'essence est de promouvoir une raison dialectique, c'est-à-dire une raison attentive au pluralisme de la raison. C'est ce que Perelman appelle « la nouvelle rhétorique ».

Cette nouvelle rhétorique qui est une méthode ouverte ne rompt avec la métaphysique classique qu'à partir de son pluralisme méthodologique et son refus de légitimer les philosophies systématiques. Elle est une philosophie régressive en ce sens qu'elle s'oppose à « l'être nécessaire », à la « vérité première » et à la « valeur absolue » en considérant que ces règles sur lesquelles s'appuie la philosophie première, mieux la métaphysique classique ne sont que des axiomes, des critères et des règles qui résultent d'une situation de fait et des conditions particulières (C. Perelman, 1952, p. 85).

Nous constatons que la philosophie régressive est une philosophie du raisonnable quand elle prend résolument le contre-pied de toute philosophie première en considérant la validité de ses principes à partir de leur relation à l'histoire et aux contextes épistémologiques, méthodologiques et culturels de leur émergence. La conséquence qui se dégage de ce constat reste la rupture que la philosophie du raisonnable réalise avec les philosophies systématiques qui s'appuient sur un monisme méthodologique qui fait de la métaphysique le lieu d'expression des vérités premières et apodictiques, des vérités fondamentales.

Il s'agit d'une révolution fondamentale qui consacre le renouveau de la métaphysique dont les enjeux sont :

- ✓ l'émergence d'une méthodologie ouverte consacrée par le passage de la métaphysique à la rhétorique, tel que cela se lit à partir du renouveau de la rhétorique aristotélicienne ;
- ✓ l'établissement d'une solidarité entre rhétorique et philosophie dans l'objectif de conférer à la méthodologie ouverte un champ précis d'investigation, comme le précise C. Perelman (1989, p. 220):

> Si la philosophie permet de clarifier et de préciser les notions de base de la rhétorique et de la dialectique, la perspective rhétorique permet de mieux comprendre l'entreprise philosophique elle-même, en la définissant en fonction d'une rationalité qui dépasse l'idée de vérité, l'appel à la raison étant compris comme un discours adressé à un auditoire universel.

Nous constatons que la philosophie du raisonnable s'énonce comme une nouvelle métaphysique, celle de la pluralisation de l'Etre, donc d'une ontologie non fondationnelle. C'est un élargissement important de la métaphysique, qui met en jeu une dialectique inclusive et solidaire des perspectives classique et non classique, fondée sur la méthode ouverte. Il s'agit d'un tournant majeur dans l'histoire de la pensée qui permet de ramener la philosophie sur le terrain de la pratique où l'Etre se comprend au moyen de la dynamique et de l'interaction des pratiques et de l'intersubjectivité.

La philosophie du raisonnable porte les fondements métaphysiques de la nouvelle rhétorique qui permettent de réviser les conceptions classiques et de mettre en place ce que L. Couloubaritsis (1993, p. 379) appelle « une nouvelle forme d'hénologie ». De telle sorte que la

métaphysique qui procède de la philosophie du raisonnable n'est pas une métaphysique des fondements, mais une quête de fondement, pour reprendre la formule de C. Z. Bowao (1995), qui marquera aussi la théorie de la connaissance et la logique.

2. La philosophie du raisonnable comme théorie de la connaissance ouverte

Considérée comme une quête des fondements, la philosophie du raisonnable déploie une théorie de la connaissance ouverte, puisqu'elle établit une épistémologie dont l'objectif est de rendre compte

> du caractère imparfait et inachevé de toute connaissance, de l'imprécision, de l'équivoque et de la confusion des notions, dont on ne peut jamais dire qu'elles ont été définitivement éclaircies, dont le sens ne peut pas être considéré comme invariable et fixé absolument, indépendamment de la problématique dans laquelle elles se présentent. À la connaissance parfaite, elle oppose la connaissance progressive, à la connaissance dogmatique, la connaissance dialectique. (C. Perelman, 1952, p. 107).

Cette épistémologie, que l'on considère comme régressive, prend en compte l'existence de l'incertitude, de la plurivocité et de la précarité de la connaissance, en s'opposant à l'épistémologie des philosophies premières qui s'appuie sur « les principes évidents », « les faits irréfragables » qui « constituent des éléments de connaissance clairs et distincts » (C. Perelman, 1989, p. 420).

C'est une conception qui ouvre la connaissance aux théories du progrès, en s'appuyant sur la conjonction du principe d'intégralité au principe de la dualité, de laquelle émerge le principe de révisibilité de la connaissance. Cette conjonction qui permet la systématisation des savoirs ne ruine pas leur caractère toujours incomplet, révisable et inachevé. Il s'agit des considérations qui ont longtemps échappé aux épistémologies des fondements. En mettant en conjonction intégralité et dualité, cette théorie de la connaissance ouvre sur le domaine de l'action que suggère le principe de responsabilité, qu'ailleurs C. Perelman (1952, p. 115) adjoint au principe de technicité pour subsumer l'éthique de la décision au cœur de la théorie de la connaissance. Cela pour montrer que l'activité scientifique se réalise dans un cadre social qui met le chercheur en relation avec le monde. La connaissance n'est donc plus cette évidence éblouissante qui échappe à la critique et à

l'histoire, portée par un sujet innocent et extirpé du monde ambiant par le doute. La connaissance est le résultat d'un processus qui implique l'homme, l'histoire et la société. C'est ainsi que le principe de technicité considère la connaissance dans sa complexité, c'est-à-dire dans un processus qui met en corrélation les progrès techniques et les progrès scientifiques d'une part, et les décisions de la « conscience collective de la science », ce que G. Bachelard (1949, p. 22) appelle « la cité scientifique actuelle », d'autre part.

Il se dévoile ici que la connaissance s'établit à partir d'une technicité inclusive, en ce sens qu'elle ne se réduit aux seuls progrès technoscientifiques, mais qu'elle inclut l'engagement personnel du savant et la responsabilité collective de la communauté scientifique. C'est ce que C. Perelman (1952, p. 98) appelle le principe de responsabilité, en ce sens qu'il introduit l'homme au cœur de la connaissance, en lui conférant le droit de juger, ouvrant ainsi la rationalité scientifique à l'éthique de responsabilité.

L'éthique de responsabilité est constitutive de la liberté humaine, dont l'expérience se réalise à partir de la notion de choix ou de décision, en indiquant qu'aucun énoncé scientifique ne peut jouir définitivement d'un accord universel et non controversé, s'il n'engage son auteur et n'acquiert l'accord de l'auditoire. Ici, la liberté se conquiert chaque jour au moyen des justifications et des délibérations devant une instance consacrée : l'auditoire universel. Car, on ne peut motiver que devant un auditoire pour obtenir son adhésion. On retrouve ici la définition du raisonnable comme ce qui est acceptable et conforme aux normes et traditions de la société (M. Angenot, p. 25), impliquant ainsi l'auditoire universel dans une double approche ; la première considère l'auditoire universel comme étant « constitué par chacun, à partir de ce qu'il sait de ses semblables, de manière à transcender les quelques oppositions dont il a conscience.» (C. Perelman, 1970, p. 43) et la seconde réduit l'auditoire universel à la communauté scientifique. C'est une perplexité fondatrice de la philosophie du raisonnable que nous évoquons ailleurs (G. T. Maguessa Ebomé, 2013, p. 170-171).

Au stade de cet article, ce que nous pouvons ressortir de cette perplexité est le statut que l'on confère à l'auditoire universel comme instance de décision qui établit la connaissance raisonnable en ouvrant sur une perspective pragmatiste.

En considérant ce qui précède, il faut noter une association de la théorie et de la pratique au rôle de la connaissance raisonnable puisque toute connaissance est désormais déterminée par sa réceptivité pratique

au sein de l'auditoire universel. Nous sommes aux antipodes de la théorie classique de la connaissance basée sur des paradigmes disjonctifs qui distinguent la théorie de la pratique, la vérité de l'opinion ; montrant que toute vérité est garantie par l'évidence, éternelle et universellement partagée, que l'on découvre au bout d'un processus solitaire et indépendante de toute tradition scientifique.

Cette tendance solitaire n'est pas celle de la philosophie du raisonnable dont la perspective consiste à marquer le rôle de la décision dans la structuration de la connaissance. Le rôle de la décision permet de découvrir le noyau dur et fondateur de la philosophie du raisonnable : la théorie du droit. Le parallélisme entre le modèle juridique et le modèle formel de la logique offre les possibilités d'une théorie de la connaissance basée sur le modèle juridique de la décision et portée par l'obligation de juger, c'est-à-dire par l'exigence d'établir, dans toutes circonstances, un acte susceptible d'obtenir le consentement collectif, au risque d'un « déni de justice[2] ». Cette théorie de la connaissance est aux antipodes du modèle formel qui répond aux règles de construction des expressions bien formées (EBF), des axiomes et des règles de déductions que consacre la structure de validité de la connaissance fondée sur la cohérence.

En faisant dépendre la validité de la connaissance de la cohérence, le modèle classique est exclusif du principe de dualité, puisque la cohérence rend incapable de démontrer au cœur d'un même système une proposition et sa négation, sans lui perdre toute sa catégoricité. C'est le principe de non-contradiction qui a pendant longtemps porté le réalisme classique. Une telle connaissance ne peut pas faire de la place à la logique de l'invention. En effet, la théorie classique est inscrite dans la perspective d'unification des sciences qui néglige la situation historique concrète dans laquelle les diverses disciplines se sont développées. Elle ne se préoccupe que d'expliquer les savoirs, sans prendre en compte le contexte de leur découverte.

Aux antipodes de ce modèle classique, le modèle juridique met en œuvre une connaissance ouverte qui inclut le contexte et l'historicité dans son processus d'élaboration. Comme le souligne C. Perelman (1989, p. 442-443) :

[2] En référence à l'article 4 du Code Napoléon qui dispose : « Le juge qui refusera de juger, sous le prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi sera poursuivi pour déni de justice ».

> La connaissance devient située dans le milieu culturel, la tradition, la discipline. L'histoire de la connaissance cesse d'être l'histoire des erreurs de l'esprit humain, pour devenir celle de ses progrès. Le passé laisse sa marque dans le présent, comme la mort saisit le vif […]. Le savoir humain ne commence jamais à zéro, avec une table rase.

La théorie de la connaissance ouverte est alors dépendante d'une logique de l'invention ou de la découverte dont la méthode consiste à s'ouvrir et à s'adapter aux contextes de surgissement de nouveaux problèmes qui n'ont pas été pris en compte par l'analyse de départ. Cette méthode est une opportunité féconde pour imaginer de nouvelles formes de pensées et de nouvelles techniques permettant de capter et de comprendre tout surgissement de l'incertain et toute possibilité d'erreur :

> La compréhension de la méthodologie scientifique exige que l'on se préoccupe, non pas de bâtir l'édifice scientifique sur des évidences, mais d'indiquer pourquoi et comment certaines opinions admises cessent d'être considérées comme les plus probables et les plus idoines pour exprimer nos croyances et sont remplacées par d'autres. (C. Perelman, 1989, p. 419).

Relevant du principe de technicité, le rôle de la décision est aussi celui d'élargir, chaque fois, le champ de la connaissance en tenant compte des raisons qui permettent de décider d'une certaine façon ou des techniques de raisonnement par lesquelles les décisions ou les faits sont rattachés à des systèmes théoriques, ouvrant le rationnel à l'irrationnel.

L'élargissement de la raison qui procède de cette conception de la connaissance, propose une nouvelle définition de la rationalité inclusive des aléas, des conjectures et autres torpeurs de la raison humaine. C'est pourquoi, la connaissance ouverte est à saisir dans l'effort, toujours renouvelé, de la raison humaine dont l'intelligence est toujours d'aller au-delà de ses propres limites, en indiquant que la vérité, toujours fuyante et aléatoire se réalise dans le jeu permanent de délibération, qui se précise et se raffine perpétuellement grâce au libre examen (C. Perelman, 1949).

Du coup, la connaissance ouverte devient un lieu où l'on découvre l'essence de raison pratique, grâce au devoir de délibérer, de décider et d'agir. C'est le cœur de l'épistémologie du raisonnable dont la

puissance heuristique est à retrouver au cœur de la critique des fondements. Cette théorie de la connaissance met en honneur un changement paradigmatique qui consacre la transversalité et l'interdisciplinarité des connaissances, actant ainsi le pluralisme de la connaissance.

Ce pluralisme consacré comme une connaissance sans fondements est celui que met en œuvre P. Feyerabend (1999, p. 95-96) :

> Comme on le sait, l'épistémologie traditionnelle s'attribue la tâche de trouver ce qu'elle appelle les fondements de toute notre connaissance. Par fondement, on entend un corps de théorie plus restreint ou une description factuelle qui est absolument certaine et qui est telle que la totalité de la connaissance peut être obtenue à partir d'elle d'une manière absolument simple et directe. Les données des sens, l'intuition des idées claires et distinctes, sont les fondements de la connaissance dans le sens qui vient d'être expliqué. […] la connaissance qui en est dérivée est organisée d'une manière qui garantit la certitude absolue. Cela étant, toute décision contre les méthodes générant la certitude sera en même temps une décision contre l'acceptation des fondements de la connaissance dans le sens qui vient d'être décrit […]. Et elle sera par conséquent aussi une décision de quitter la voie traditionnelle de l'épistémologie et de construire la connaissance d'une manière entièrement nouvelle.

À la conjonction de cette pensée de Feyerabend et de la philosophie du raisonnable, on peut découvrir que la théorie de la connaissance ouverte, qui se déploie là comme une connaissance sans fondement et ici comme une quête des fondements et un pluralisme épistémologique que promeut le principe de la rationalité scientifique toujours mouvante et ouverte, temporelle, temporaire, historique et sociologique. Cette connaissance qui se constitue dans un perpétuel mouvement de renouvellement et de problématisation des fondements devient, du point de vue métalinguistique, une métaréflexion, une méta-épistémologie, puisqu'elle est un élargissement de la raison classique dans ses approches et ses fondements, en vue de la complexification du réel.

La philosophie du raisonnable est donc en phase avec l'épistémologie de la complexité dont l'intelligence est à conquérir dans l'heuristicité des faiblesses de la raison et des trous d'intelligibilité, en affirmant que l'univers est indéfiniment ouvert et ses problèmes

perpétuellement irrésolus. L'irrésolution principielle de l'univers ouvre sur une sorte de religiosité nourrie de l'indicible sagesse universelle propre au mystère qu'il contient, que le langage consacre comme indicible et ineffable, et l'épistémologie caractérise comme étant la docte ignorance. La docte ignorance étant cette forme de sérénité spirituelle du savant, une ouverture de la rationalité portée par l'exigence d'argumenter.

La docte ignorance est ainsi portée par l'inquiétude existentielle et par le devoir de créativité humaine, visant à transcender la finitude de l'humanité et à comprendre l'infinitude de l'univers. Sans rejeter la simplicité du modèle classique de la connaissance, la docte ignorance consiste au dépassement de la simplicité, en recherchant chaque fois des lieux de reliances (E. Morin, 2004, p. 113). En ce sens, elle renvoie à l'épistémologie de la complexité au sens où l'entend E. Morin (2005, p. 103).

La philosophie du raisonnable donne à penser la connaissance dans une tradition de l'innovation perpétuelle de la nature et de la créativité, qui consacre le passage du monologique au dialogique, que I. Prigogine (2001) considère comme le passage de la certitude à l'incertitude, légitimant ainsi les effets du temps sur la connaissance. Elle consacre le passage du monologique au dialogique, du classique au non classique ; installe la métaphysique au cœur de la physique, et aide à résoudre la contradiction principielle entre la science et la religion ; puisque le dialogue avec la nature fait accéder à une religiosité supérieure : celle de l'étonnement permanent sur la nature. Ce mystère est celui que le langage expérimente comme l'indicible sagesse universelle au cœur de l'univers. C'est la rationalité ouverte aux exigences d'argumenter : « Seule une théorie de l'argumentation, philosophiquement élaborée, nous permettra, je l'espère, de reconnaître, entre l'évident et l'irrationnel, l'existence d'une voie intermédiaire, qui est le chemin difficile et mal tracé du raisonnable ». (C. Perelman, 1989, p. 255).

La philosophie du raisonnable ouvre ainsi l'épistémologie à l'éthique. L'éthique permet, au-delà de la distinction entre le « raisonnable » et le « rationnel », de distinguer le « raisonnable » du « déraisonnable », en considérant que le déraisonnable est une entorse à la morale et à la bonne conduite.

Du point de vue de la logique des valeurs, le déraisonnable serait une transgression des limites, une atteinte aux normes juridiques et sociales établies. C'est l'inacceptable en soi. De telle sorte que, si le

déraisonnable est l'inacceptable, le raisonnable est l'acceptable en soi. Tandis que le raisonnable est l'acceptable en soi, la norme sociale protégée par le formalisme des valeurs et légitimé par l'auditoire universel considéré comme lieu de validation des normes sociales. C'est pourquoi, le raisonnable évoque le principe de décision, puisqu'il travaille à trouver la voie de l'efficacité et de l'entente cordiale au sein de la société.

3. La philosophie du raisonnable comme logique informelle

Pour comprendre le rapport qui existe entre la philosophie du raisonnable et la logique informelle, il faut partir de la distinction que Perelman (1986, p. 15-21) opère entre logique formelle et logique informelle, et de laquelle procède l'opposition fondamentale entre théorie de la démonstration et théorie de l'argumentation. De cette opposition, il est à retenir que la théorie de la démonstration met en œuvre des raisonnements formels et contraignants, tandis que la théorie de l'argumentation est le domaine des raisonnements non contraignants. Ainsi, traiter de la logique informelle c'est montrer qu'il existe une logique propre aux raisonnements non contraignants, en s'appuyant sur l'article de Perelman intitulé « Logique formelle et logique informelle » [3].

Pour comprendre cette logique dite informelle, il faut revenir aux conditions d'émergence de la théorie de l'argumentation. En effet, la théorie de l'argumentation émerge dans un contexte de renouveau de la rhétorique aristotélicienne dont la visée est de rompre avec le modèle propositionnel consacré par la logique formelle, l'évidence et l'apodicticité. Dans ce contexte où la rationalité se réalise autour des principes propres à la logique formelle, d'essence moniste, la théorie de l'argumentation travaille à la mise en œuvre des raisonnements non contraignants dits faibles, compte tenu de leur flexibilité, de l'usage qu'ils font des langues naturels et du manque d'un protocole similaire à celui du discours formel d'essence logico-mathématique. Pour reprendre un distinguo propre à Perelman, la logique formelle est d'essence rationnelle, et la logique informelle mobilise les moyens raisonnables, en mettant en exergue la problématicité propre à la raison

[3] C'est le titre d'une conférence que Perelman a prononcée le 23 février 1981 au séminaire de Maurice Loi à l'École normale supérieure de Paris. Texte inédit, publié par Michel Meyer (éditeur), in *De la métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*, op.cit. p. 15-21.

ouverte. De ce point de vue, la logique informelle vise à conquérir le champ de la rationalité que la logique formelle et ses modes de raisonnement n'ont pu conquérir, comme cela s'énonce chez C. Perelman (1986, p. 15) :

> Alors que l'idée d'une logique formelle est connue depuis Aristote, sous l'influence des logiciens mathématiciens se généralise, à partir du milieu du XIXe siècle, l'idée que logique et logique formelle sont synonymes, en éliminant toute conception d'une logique informelle.

Signalons que la logique formelle renvoie ici au développement des langages artificiels dont l'idéal est d'éliminer les équivoques, les ambigüités et les controverses ; oubliant ainsi le vaste champ du discours et des raisonnements constitué par des présomptions, des paralogismes et des sophismes. Il s'agit d'une conception qui met en péril l'unité de la logique, puisqu'

> Il y a d'autres situations qui nous imposent d'interpréter un texte d'une façon non habituelle. […] La possibilité d'accorder à une même expression des sens multiples, parfois entièrement nouveaux, de recourir à des métaphores, à des interprétations controversées, est liées aux conditions d'emploi du langage naturel. Le fait que celui-ci recourt souvent à des notions confuses, qui donnent lieu à des interprétations multiples, à des définitions variées, nous oblige bien souvent à effectuer des choix, des décisions qui ne coïncident pas nécessairement. De là l'obligation bien souvent, de justifier ces choix, de motiver ces décisions (C. Perelman, 1986, p. 17).

On découvre l'existence d'un champ logique autre que formel, constitué par des raisonnements non formels, qui mettent en jeu le non contraignant, le confus et le précaire. C'est à l'intérieur de ce champ logique que se retrouvent les éléments constitutifs de la logique informelle :

> Alors que la logique formelle est la logique de la démonstration, la logique informelle est celle de l'argumentation. Alors que la démonstration est correcte ou incorrecte, qu'elle est contraignante dans le premier cas et sans valeur dans le second, les arguments sont plus ou moins forts, plus ou moins pertinents, plus ou moins convaincants. Dans l'argumentation il ne s'agit

> pas de montrer, comme dans la démonstration, qu'une qualité objective, telle la vérité, passe des prémisses vers la conclusion, mais que l'on peut faire admettre le caractère raisonnable, acceptable d'une décision, à partir de ce que l'auditoire admet déjà, à partir des thèses auxquelles il adhère avec une intensité suffisante. Le discours persuasif vise donc à un transfert d'adhésion, d'une qualité subjective, qui peut varier d'esprit à esprit. (C. Perelman, 1986, p. 18-19).

Cette assertion montre avec forte évidence,

i. Que la logique formelle est différente de la logique informelle, car si la première est d'essence démonstrative, la seconde est d'essence argumentative et non contraignante;
ii. Que si la logique formelle est contraignante pour être correcte, les arguments sont forts ou pertinents, pour être efficaces ;
iii. Que la logique formelle est fondée sur la vérité et la logique informelle sur l'efficacité ;
iv. Que la logique est formelle et/ou informelle.

De telle sorte, la tâche à prescrire à la philosophie du raisonnable est celle de réorganisation du champ de la logique, à partir de la prise en compte des schèmes argumentatifs non contraignants qui véhiculent les possibilités d'une logique informelle, d'essence discursive ; en montrant que la discursivité est la figure que la logique prend pour s'édifier comme une logique informelle, visant l'efficacité au moyen de la persuasion, non pas des déductions qui découlent des règles formelles. La discursivité met fin à la logique monologique et aux raisonnements portés par le principe de déduction. Elle est d'essence intersubjective et dialogique, conformément au principe de technicité qui donne une place à la notion d'auditoire universel, en lui conférant la fonction d'être une instance de décision et de légitimation de tout discours. C. Perelman (1986, p. 20) montre qu' :

> En d'autres termes, l'efficacité d'un discours persuasif ne suffit pas pour garantir sa valeur. Comme l'efficacité est fonction de l'auditoire, la meilleure argumentation est celle qui pourrait convaincre l'auditoire le plus exigeant, le plus critique, le mieux informé, comme celui constitué par les dieux ou par la raison divine. C'est ainsi que l'argumentation philosophique se présente

> comme un appel à la raison, que je traduis dans le langage de l'argumentation, ou celui de la nouvelle rhétorique, comme un discours qui s'adresse à l'auditoire universel. Une argumentation rationnelle se caractérise par une intention d'universalité, elle vise à convaincre, c'est-à-dire à persuader un auditoire qui, dans l'esprit du philosophe, incarne la raison.

Ici, l'auditoire universel se présente comme instance de validation de l'efficacité de tout discours. En ce sens, l'auditoire universel réalise un dédoublement fonctionnel qui lui confère un statut métalinguistique, comme le soutient R. Schmetz (2000, p. 60). Ce dédoublement fonctionnel ouvre la théorie à la pratique, l'épistémologie à l'éthique, en faisant de l'auditoire universel le lieu d'émergence de la rationalité ouverte. L'enjeu de l'auditoire universel est donc de développer ou de légitimer les modes de raisonnements fondés par la décision, donc susceptibles d'être modifiés ; il s'agit des raisonnements non-contraignants mis en œuvre dans les langues naturelles. Comme le souligne, à juste titre, R. Schmetz (2000, p. 61) :

> À la différence des systèmes de logique formelle, partagés par plusieurs individus, l'argumentation ne doit pas être définie aussi strictement […]. La détermination de chaque élément se fait en cours de route, lorsque le besoin s'en fait sentir, sinon il reste implicite.

On peut alors dire que la logique informelle est d'essence discursive ; et sa discursivité consiste à débrouiller le confus, à apprivoiser le précaire, à interpréter et à justifier l'équivoque : à désambigüiser, en affirmant avec Grize (1997, p. 5) qu' « argumenter c'est déployer une activité qui vise à intervenir sur les idées, les opinions, les attitudes, les sentiments ou les comportements de quelqu'un ou d'un groupe de personnes ».

D'essence discursive, la logique informelle remet en cause les procédés de la logique formelle, particulièrement l'univocité de la signification et la conception d'une raison close, constituée à partir du principe de non contradiction. Elle est une « forme importante de la discursivité. La logique discursive part de la prémisse que l'argumentation est, dans ses cadres généraux, une activité discursive qui englobe diverses composantes et où l'idée d'intervention discursive est essentielle » (C. Salavastru, p. 156).

Les notions « d'activité discursive » et « d'intervention discursive » rappellent la place centrale que la discursivité occupe dans le développement de la logique informelle, en montrant que son enjeu est celui d'émergence d'une éthique du dialogue, car, pour « qu'une argumentation se développe, il faut, en effet que ceux auxquels elle est destinée y prêtent quelque attention » (C. Perelman, 1970, p. 23).

L'intervention discursive s'oppose au principe déductif, et aux clauses de fermeture de la logique formelle. Il ne s'agit plus, à ce stade, d'apprécier les entités ou les structures de raisonnement indépendamment de ceux qui les énoncent et du contexte dans lequel elles sont énoncées. Il est question, dans le cadre de l'activité discursive, de considérer les structures de raisonnement comme des actes humains « capables de se modifier en fonction de la relation qui s'établit entre celui qui utilise les actes de raisonnement et celui qui subit des transformations par leur utilisation.» (C. Salavastru, op.cit., p. 156).

J. F. Melcer (2014, p. 184) indique que la logique informelle s'appuie sur les jugements qui résistent à une formalisation intégrale en raison de leur enracinement dans l'histoire – ce qui rend la discussion réfractaire à toute axiomatisation, de l'interaction contextuelle des arguments et l'impossibilité de séparer forme et contenu, argument et contexte. Ce qui ouvre la logique informelle à une dimension pragmatique du langage qui ressort de cette anecdote citée par C. Perelman (1986, p. 16-17) :

> Je me souviens d'une histoire vécue. Des parents sont venus à la gare attendre le retour de l'étranger de leur jeune fils après une longue absence. Quand le fils est apparu à la portière, le père n'a pas pu retenir des larmes d'émotion. Ce que voyant la mère s'est écriée : ''Maintenant je vois que non seulement une mère est une mère, mais aussi qu'un père est un père''.

On constate que les propositions : « une mère est une mère » ou « un père est un père » ne peuvent pas s'analyser comme des propositions tautologiques de la logique formelle, mais comme des propositions pragmatiques qui doivent s'interpréter en tenant compte de leur charge émotionnelle. Ce qui permet de passer d'une dimension purement psychologique à une dimension pragmatique qui ressort de la logique argumentative.

L'émotif au cœur de la rationalité. Voilà une révolution propre à la philosophie du raisonnable dont l'enjeu est de capitaliser les techniques de raisonnements utilisées dans la délibération et dans tout raisonnement qui vise à persuader. Il s'agit des techniques de raisonnement de la vie quotidienne qui ne répondent pas au protocole de la théorie de la démonstration. Ces raisonnements non contraignants sont aussi mis en œuvre en logique juridique, lieu à partir duquel la philosophie du raisonnable émerge, méthodologiquement, comme renouveau de l'œuvre d'Aristote, en intégrant au principe de son déroulement les preuves dialectiques:

> Quand le juriste défend une interprétation logique du droit, quand ses adversaires rétorquent que ''la vie du droit, ce n'est pas la logique, mais l'expérience'' ; quand des avocats s'accusent mutuellement de ne pas respecter la logique, le mot ''logique'' ne désigne, dans aucun de ces cas, la logique formelle, la seule pratiquée par la plupart des logiciens professionnels, mais la logique juridique, que les logiciens modernes ignorent entièrement[4].

L'intelligence subtile que véhiculée par la logique informelle est celle de montrer que la logique ne peut pas se réduire à l'ensemble des règles émises par les tenants de la logique formelle, ou de réduire la rationalité à l'expression de la vérité ou de la fausseté des propositions dans un système de logique formelle. Il faut bien tenir compte du rôle du langage dans la formulation de la vérité et/ou de la rationalité, pour donner à la logique son sens plénier d'être une science du raisonnement. C'est vers une telle appréhension de la logique que renvoie le recours à la méthode du droit, considérée comme un langage, même si sa grammaire et son vocabulaire, sa syntaxe, sa stylistique et ses règles sont spécifiques, ce qui reste important est sa puissance langagière que l'on découvre dans le jeu et l'enjeu des interprétations et des justifications. Aussi la logique juridique se découvre-t-elle comme l'horizon critique de la logique formelle à partir des différents sens que revêt le mot logique chez Kalinowski (1965, p. 34):

i. La logique comme logique formelle déductive (sens restreint) ;

[4] Perelman (C.), Préface à *l'Introduction de la logique juridique* de Georges Kalinowski, Orléans, LGDJ, 1965, iii.

ii. La logique comme ensemble de la logique formelle et la logique non-déductive qui étudient les raisonnements non déductifs (réductifs, inductifs…), leurs schèmes, leurs règles ;
iii. La logique comme métalogique.

Dans (i), le terme logique renvoie à une synecdoque, puisque le tout (Logique) est désigné par une de ses parties (logique formelle déductive). C'est une considération qui épuise la totalité de la logique à partir de la figure de la logique formelle, et renvoie à la logique telle qu'elle est maniée par les mathématiciens.

Alors que dans (iii), la logique renvoie à une métonymie partielle, qui étend le nom logique à la métalogique du fait que celle-ci a pour objet la logique déductive. Elle est la logique parvenue au stade de formalisation, une logique qui s'est dépassée.

C'est dans (ii) que le terme logique recouvre son sens propre, c'est-à-dire offre les possibilités de collaboration entre logique formelle et logique informelle d'essence juridique.

Ainsi, si la logique formelle dérive des systèmes de déduction, la logique juridique dérive de la logique appliquée, associant les raisonnements juridiques et les raisonnements normatifs. Dans le premier cas, le raisonnement est fondé sur les constatations visant à établir un fait juridique, et dans le second cas, il fait dériver les normes à partir de certaines considérations admises. Dans tous les cas, la logique juridique se construit à partir de l'analogie.

La logique juridique n'épuise pas les principes de la logique informelle, puisqu'elle repose sur deux types de raisonnements : rhétoriques et juridiques. Les raisonnements rhétoriques visent la persuasion. Il s'agit des arguments qui sont plus ou moins forts, avec plus ou moins efficaces, pour convaincre un auditoire. Les raisonnements juridiques répondent du formalisme, ils sont qualifiés de « raisonnements de contrainte intellectuelle », car ils visent à l'établissement des normes à partir des conclusions certaines ou probables. C'est pourquoi ils sont appelés raisonnements normatifs, sauf que ces raisonnements peuvent être commandés – exclusivement ou partiellement – par des règles extra logiques d'interprétation du droit. Elles ont ainsi une fonction semblable à celles de la logique formelle, dont elles ne diffèrent que par les raisons pour lesquelles elles autorisent à admettre de nouvelles propositions et par la valeur noétique

qu'elles se voient conférer : vérité, probabilité ou même simple opportunité.

On constate, toutefois, que la logique juridique de Kalinowski est encore redevable aux raisonnements formels et ne permet pas de mettre en œuvre une logique informelle. Il faut, partir de la philosophie du raisonnable pour établir la spécificité de la logique juridique, en montrant « qu'elle n'est pas « une logique de la démonstration formelle », mais « une logique de l'argumentation », qui utilise des preuves dialectiques visant à convaincre ou, du moins à persuader l'auditoire (le juge en l'occurrence), de façon à l'amener à trancher par sa décision une controverse juridique. Loin d'être une logique de la vérité, la logique juridique est une logique de la décision portée par le devoir de justification, comme cela se lit chez C. Perelman, (1990, p. 599) *:* « si la logique est liée à la vérité, et à la manière dont celle-ci peut être correctement déduite des prémisses vers la conclusion, l'argumentation concerne la pratique, les décisions et la manière de les justifier ».

Chez C. Perelman (1970, p. 76), la justification ne concerne que le discutable et le discuté ; elle est d'essence délibérative ; en considérant que le principe de délibération est cet effort exigé de tous, et qui tend à relativiser toutes les valeurs absolues en valeurs relatives. C'est en cela que la méthode de droit ouvre à la logique informelle :

> La logique juridique pour être comprise, doit se situer dans un cadre plus général, qui est celui de la théorie de l'argumentation. L'argumentation intervient, en effet, dans tous les cas où les hommes doivent prendre des décisions, faire des choix réfléchis, chaque fois qu'ils doivent délibérer ou discuter, critiquer ou justifier (C. Perelman, 1990, p. 616).

En ce sens, la logique juridique répondant des types de raisonnements propres à la rhétorique, dont le renouveau consacre la noblesse du langage naturel, propre au tournant linguistique qui confère une place fondatrice et fondamentale aux échanges verbaux et aux pratiques langagières non monologiques, devient une logique informelle ; puisque faisant une place importante à la justification, à la délibération, à la décision et à la raison pratique.

Conclusion

La philosophie du raisonnable est une déclinaison de la théorie de l'argumentation qui permet de distinguer la philosophie classique de la philosophie non classique, en ceci qu'elle permet de saisir les contours d'une approche de la rationalité fondée sur l'intersubjectivité. C'est ce qui peut ressortir de la critique des fondements, de la théorie de la rationalité ouverte et de la logique informelle comme implications épistémo-logiques de la philosophie du raisonnable de Chaïm Perelman. Ce qui permet d'affirmer que la philosophie du raisonnable dont l'heuristicité est incontestable se déploie aussi comme le socle méthodologique et épistémologique indéniable qui permet de comprendre les enjeux du distinguo « rationnel » et « raisonnable », « logique formelle » et « logique informelle » et « démonstration » et « argumentation » au cœur de la théorie de l'argumentation.

Bibliographie

ANGENOT Marc, 2012, *Le Rationnel et le raisonnable, sur un distinguo de Chaim Perelman*, Montréal, Ed. Université McGill.

BACHELARD Gaston, 1949, Le Rationalisme appliqué, Paris, PUF.

BOWAO Charles Zacharie, 1995, «De l'argumentation : une quête de fondement », in Diagne (S.B), dir., *Autour de la méthode de Descartes à Feyerabend*, Dakar, PUD, pp. 100-143.

COULOUBARITSIS Lambros, 1993, « Les fondements métaphysiques de la nouvelle rhétorique », in Haarscher (G.), dir., *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*, Bruxelles, Ed. Bruylant.

FEYERABEND Karl Paul, 1999, *Une connaissance sans fondement*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par E. Malolo Dissaké, éd. Dianoia, Saint Etienne.

GONSETH Ferdinand, 1969, « Prospective et méthode », in *Revue Dialectica* 23, N°3/4.

GRIZE Jean-Blaise, 1997, *Logique naturelle et communications*, Paris, PUF.

KALINOWSKI Georges, 1965, *Introduction à la logique juridique*, Paris, LGDJ.

MAGUESSA EBOME Ghislain Thierry, 2013, « Sur les chemins de Perelman », in Nguimbi (M.), dir., *Penser l'épistémo-logique. Hommage à Charles Zacharie Bowao*, Paris, L'Harmattan

MELCER Jean-François, 2014, *Logique et rhétorique selon Chaïm Perelman ou le jugement partagé, 3. L'Eloquence de la raison,* Paris, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique.

MORIN Edgar, 2004, *Méthode 6. Ethique*, Paris, Seuil.

MORIN Edgar, 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil.

PERELMAN Chaïm, « Le libre examen, hier et aujourd'hui », conférence prononcée le 08 octobre 1949, consulté en ligne http://gral.ulb.ac.be. , consulté le 14 avril 2018.

PERELMAN Chaïm, 1952, *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Bruxelles, PUB.

PERELMAN Chaïm, 1970, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, PUB.

PERELMAN Chaïm, 1986, « Logique formelle et logique informelle », in Meyer (M.) Éd., *De la métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*, Bruxelles, Éd. ULB.

PERELMAN Chaïm, 1989, *Rhétoriques*, Bruxelles, ULB.

PERELMAN Chaïm, 1990, *Éthique et droit*, Bruxelles, Éd. ULB.

PRIGOGINE Ilya, 2001, *La fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, coll. Poches.

SALAVASTRU Constantin, *Logique, argumentation, interprétation*, Paris, L'Harmattan.

SCHMETZ Roland, 2000, *L'Argumentation selon Perelman. Pour une raison au cœur de la rhétorique,* Namur, Presses universitaires de Namur.