



RHÉTORIQUE

Aristote

SOMMAIRE

LIVRE I

Chapitre 1 : Rhétorique et dialectique ; Insuffisance des anciens technographes ; Utilité de la rhétorique [↵](#)

Chapitre 2 : (Re)définition de la rhétorique ; Moyens de persuasion techniques et non techniques. Rapports entre rhétorique, dialectique et politique ; Déduction (enthymème) et induction (exemple) ; La persuasion rhétorique. Conséquences sur la nature des prémisses ; Approfondissement : l'exemple ; L'enthymème ; Sources des syllogismes et des enthymèmes : lieux communs, prémisses spécifiques [↵](#)

Chapitre 3 : Les trois genres oratoires : auditeurs, temps, fins ; Prémisses nécessaires dans les trois genres [↵](#)

Chapitre 4 : Introduction au genre délibératif : objets de délibération, limites de la rhétorique ; Sujets de délibération [↵](#)

Chapitre 5 : Sujet du délibératif : le bonheur ; Définitions admises du bonheur ; Les parties du bonheur [↵](#)

Chapitre 6 : Objectifs visés par le délibératif ; Le bien et l'utile ; Ilion n'en veut pas aux Corinthiens... [↵](#)

Chapitre 7 : Le plus et le moins appliqués au bien et à l'utile dans le délibératif ; Définitions ; Applications [↵](#)

Chapitre 8 : Une connaissance des régimes politiques est nécessaire à la persuasion délibérative ; Les quatre régimes politiques : définition ; leur telos [↵](#)

Chapitre 9 : Vertu et vice, beau et laid comme topiques du genre épideictique et moyens de l'éthos ; Définitions du beau. Beauté et vertu ; Comment louer (ou blâmer) [↵](#)

Chapitre 10 : Prémisses des syllogismes judiciaires ; Définition de l'acte injuste, ses causes ; Analyse : les sept mobiles ou causes de l'acte injuste [↵](#)

Chapitre 11 : Définition du plaisir ; Applications [↵](#)

Chapitre 12 : Dispositions des auteurs d'injustice ; Leurs victimes ; Quelles mauvaises actions ils commettent [↵](#)

Chapitre 13 : Classification des actes justes ou injustes ; Deux types de lois ; Injustices à l'égard de la communauté ou d'individus ; Redéfinition de l'injustice. L'injustice à l'égard des personnes ; L'injustice par rapport à la loi. L'honnêteté comme complément/correctif à la loi [↵](#)

Chapitre 14 : Degrés de l'injustice [↵](#)

Chapitre 15 : Les cinq moyens de persuasion non techniques ; Lois ; Témoins ; Contrats ; Témoignages obtenus sous la torture ; Serments [↵](#)

LIVRE II

Chapitre 1 : Bilan ; Importance de l'image de l'orateur et des dispositions du public ; Facteurs de crédibilité des orateurs ; Les passions : définition rhétorique, méthode d'analyse [↵](#)

Chapitre 2 : La colère : définition ; Les trois espèces de dépréciation ; Dispositions des personnes en colère ; Cibles et raisons de la colère ↵

Chapitre 3 : Transition et définition du calme ; Personnes face auxquelles on est calme ; Dispositions qui président au calme ↵

Chapitre 4 : Définition de l'amitié ; Personnes pour qui l'on a de l'amitié ; Espèces et facteurs d'amitié ; Inimitié et haine ; Conclusion et transition ↵

Chapitre 5 : Définition de la peur. Ses causes ; Personnes sujettes à la peur ; Dispositions de celui qui craint ; Définition de l'assurance. Ce qui l'inspire ; Dispositions génératrices d'assurance ↵

Chapitre 6 : Définition de la honte et de l'impudence ; Sujets de honte ; Personnes devant qui l'on éprouve de la honte ; Dispositions de celui qui a honte ↵

Chapitre 7 : L'obligance : définition ; Besoins auxquels répond l'obligance ; Comment détruire une réputation d'obligance ↵

Chapitre 8 : La pitié : définition ; Dispositions des gens enclins à la pitié ; Ce qui provoque la pitié ; Ceux qui inspirent la pitié ↵

Chapitre 9 : Rapports de l'indignation avec la pitié et l'envie ; Passions corrélées ; Objets et causes d'indignation ; Dispositions de ceux qui s'indignent ↵

Chapitre 10 : L'envie. Définition ; Dispositions de ceux qui éprouvent l'envie ; Ce que l'on envie, ceux que l'on envie ↵

Chapitre 11 : Définition de l'émulation. Émulation et envie. Personnes enclines à l'émulation ; Objets d'émulation ; Personnes qui excitent l'émulation ; Objets de mépris ↵

Chapitre 12 : Les caractères. Introduction ; Caractère des jeunes ↵

Chapitre 13 : Le caractère des vieux ; Conclusion sur le caractère des jeunes et le caractère des vieux ↵

Chapitre 14 : Caractère des hommes mûrs ↵

Chapitre 15 : Biens accordés par la fortune et caractère. La bonne naissance ↵

Chapitre 16 : Biens accordés par la fortune et caractère. Richesse ↵

Chapitre 17 : Biens accordés par la fortune et caractère. Puissance ; Bonne fortune ; Conclusion des chapitres ↵

Chapitre 18 : Transition vers les chapitres - (de l'éthos aux koina, sc. arguments communs à tous les genres oratoires) ↵

Chapitre 19 : Les koina (arguments communs à tous les genres). Possible et impossible ; Fait passé, fait futur ; Grand et petit ↵

Chapitre 20 : L'exemple ↵

Chapitre 21 : La maxime ; Espèces de maximes ; Conditions d'usage de la maxime ; Utilité des maximes ↵

Chapitre 22 : Considérations générales sur les enthymèmes. Enthymème et syllogisme ;
Matières de l'enthymème ↵

Chapitre 23 : Lieux des enthymèmes ↵

Chapitre 24 : Lieux des enthymèmes apparents ↵

Chapitre 25 : Réfutation des enthymèmes ; Les différentes sortes d'objections ; Les différentes
sortes d'enthymèmes et leur réfutation ↵

Chapitre 26 : Compléments : l'amplification et la minoration ne sont pas des lieux
d'enthymème ; Les enthymèmes réfutatifs ne forment pas une espèce à part ; L'objection n'est
pas un enthymème ; Transition ↵

LIVRE III

Chapitre 1 : Bilan. Transition vers la question du style (via l'action oratoire) ↵

Chapitre 2 : Vertu du style. Choix des mots adaptés au discours oratoire ↵

Chapitre 3 : Froideur d'expression ↵

Chapitre 4 : Comparaisons ↵

Chapitre 5 : Correction de la langue ↵

Chapitre 6 : Ampleur et concision du style ↵

Chapitre 7 : Convenance ↵

Chapitre 8 : Rythme de la prose ↵

Chapitre 9 : Le style périodique ↵

Chapitre 10 : Raffinements d'expression, formules à succès ↵

Chapitre 11 : Raffinements d'expression (suite) ↵

Chapitre 12 : Style oral, style écrit. Le style adapté aux différents genres ↵

Chapitre 13 : L'organisation du discours ↵

Chapitre 14 : L'exorde ; Exordes épидictiques ; Exordes judiciaires ; Exorde du discours
d'assemblée ↵

Chapitre 15 : Le dénigrement. En défense ; Attaque ↵

Chapitre 16 : La narration. Narration épидictique ; Narration judiciaire ; Narration du discours
d'assemblée ↵

Chapitre 17 : L'argumentation. L'argumentation dans les trois genres ; L'expression du caractère ↵

Chapitre 18 : Dialogue avec l'adversaire. Quand interroger ; Comment répondre ; Plaisanteries ↵

Chapitre 19 : L'épilogue ↵

LIVRE I

Chapitre 1

Rhétorique et dialectique

La rhétorique est le pendant de la dialectique : car l'une et l'autre portent sur des matières qui – étant communes, d'une certaine façon, à tout le monde – sont de la compétence de tout un chacun et ne relèvent d'aucune science délimitée. C'est pourquoi tout le monde, d'une certaine façon, prend part aux deux, car tout le monde, jusqu'à un certain point, se mêle tant de critiquer ou de soutenir un argument que de défendre ou d'accuser.

Cela dit, la plupart des gens le font soit au petit bonheur, soit par une familiarité dérivée d'une disposition acquise. Mais puisqu'on peut y parvenir des deux manières, il est clair qu'en ces matières on pourrait procéder aussi par méthode. Car la cause pour laquelle on parvient à ses fins tant par familiarité que du fait du hasard, il est possible de la discerner et – tout le monde, dès lors, peut en convenir – une telle étude est la tâche d'une technique.

Insuffisance des anciens technographes

Mais en fait ceux qui ont composé des traités d'art oratoire n'ont produit, pour ainsi dire, qu'une petite partie de cette technique, car les moyens de persuasion constituent le seul élément technique, tout le reste n'est qu'accessoires. Or ils ne disent rien des enthymèmes – ce qui, précisément, constitue le corps de la persuasion – et ils traitent pour l'essentiel de ce qui est extérieur au fait : car la prévention défavorable, la pitié, la colère et autres semblables passions de l'âme, ne concernent pas le fait mais sont destinées au juré. Par conséquent, si l'on conduisait tous les procès comme on le fait aujourd'hui dans un petit nombre de cités – notamment celles où les lois sont bonnes –, ils n'auraient rien à dire : en effet, tout le monde admet que les lois doivent prescrire de ne pas parler en dehors du fait, et certains vont jusqu'à appliquer ce principe et à interdire qu'on y contrevienne – comme c'est le cas à l'Aréopage –, usage tout à fait justifié. Car il ne faut pas dévoyer le juré en l'amenant à éprouver de la colère, de l'envie ou de la pitié. Cela revient à tordre la règle dont on va se servir. En outre, il est évident que chaque partie n'a rien d'autre à faire sinon démontrer que le fait est ou n'est pas avéré, s'est produit ou ne s'est pas produit. Mais que le fait soit grave ou anodin, juste ou injuste – dans tous les cas que le législateur n'aura pas distingués –, c'est bien le juré lui-même qui doit l'apprécier, sans l'apprendre des parties adverses.

Les lois correctement établies se doivent donc de définir tout ce qui peut l'être et laisser le moins possible à la charge de ceux qui jugent, d'abord parce qu'il est plus facile de trouver une ou quelques personnes sensées et capables de légiférer et de prononcer un verdict que d'en trouver beaucoup ; ensuite parce que les législations émanent de gens qui ont longuement examiné les choses, tandis que les jugements sont prononcés séance tenante, ce qui rend difficile aux juges de décider convenablement du juste et de l'utile. Mais la principale raison est que le jugement du législateur ne porte pas sur le singulier mais sur le futur et l'universel, tandis que le membre de l'assemblée ou le juré, en tant que tels, tranchent les questions actuelles et déterminées. Et dès lors, chez ces derniers, l'amitié, la haine ou l'intérêt personnel interviennent souvent, si bien qu'ils ne sont plus suffisamment en mesure de discerner ce qui est vrai et que leur plaisir ou leur déplaisir personnels obscurcissent leur jugement. Il faut donc, comme nous le disons, faire en sorte que la compétence du juge s'étende au moins de choses possibles. Mais décider de ce qui s'est produit ou ne s'est pas produit, de ce qui sera ou ne sera pas, de ce qui est ou n'est pas, cela,

il est nécessaire de le laisser à la charge des juges, car il n'est pas possible que le législateur le prévoie.

S'il en va bien ainsi, il est évident que les auteurs de traités s'occupent de ce qui est extérieur au fait quand ils définissent tout le reste – comme ce que doit contenir l'exorde ou la narration et chacune des autres parties du discours. Car par là ils ne traitent de rien d'autre que des moyens de mettre le juge dans telle ou telle disposition. Ils n'indiquent rien, en revanche, sur les moyens de persuasion techniques, à savoir où puiser pour devenir apte à l'enthymème. Aussi alors que la même méthode s'applique au discours d'assemblée et au judiciaire, et qu'il est plus beau et plus digne d'un citoyen de s'occuper du discours d'assemblée que des contrats – ne disent-ils rien de la première ; tout le monde en revanche s'essaie à codifier l'art de plaider, parce que, dans le discours d'assemblée, il est moins rentable de parler en dehors du fait, et que le discours d'assemblée est moins artificieux que la plaidoirie mais davantage à la portée de tous. À l'assemblée, en effet, le juge tranche sur des matières qui le concernent, de sorte que celui qui formule un conseil ne doit faire rien d'autre que démontrer que les choses sont comme il le dit. Dans le judiciaire en revanche, cela ne suffit pas, mais il est rentable de se concilier l'auditeur, car le jugement porte sur des questions étrangères aux jurés, et par conséquent – comme on leur donne à examiner des choses qui les touchent et à entendre des choses qui les flattent – ils se laissent entraîner par les plaideurs, sans juger véritablement. C'est pourquoi, en plusieurs endroits, comme je l'ai dit auparavant, la loi interdit de parler en dehors du fait tandis que, dans les délibérations, les juges eux-mêmes y veillent suffisamment.

Puisque, de toute évidence, la méthode proprement technique concerne les moyens de persuasion et que la persuasion est une sorte de démonstration (car nous donnons surtout notre approbation à ce que nous tenons pour démontré), que la démonstration rhétorique est l'enthymème et que ce dernier est pour parler simplement – le plus décisif des moyens de persuasion, que l'enthymème est une sorte de syllogisme et que l'examen de tout syllogisme, de manière indifférenciée, relève de la dialectique – soit de la dialectique entière, soit de l'une de ses parties –, il est clair que le plus capable de discerner les sources du syllogisme et la manière dont il naît devrait être aussi le plus apte à l'enthymème, pourvu qu'il sache également sur quoi porte l'enthymème et ce qui le distingue des syllogismes logiques. Car l'examen du vrai et du semblable au vrai relève de la même capacité et, en même temps, les hommes sont par nature suffisamment doués pour le vrai et ils arrivent la plupart du temps à la vérité : en conséquence, celui qui a déjà l'aptitude à viser la vérité possède aussi l'aptitude à viser les opinions communes.

Que les autres spécialistes se consacrent à ce qui est en dehors de la cause, et pourquoi ils se penchent avec prédilection sur la plaidoirie, voilà donc qui est évident.

Utilité de la rhétorique

Mais la rhétorique est utile, d'abord parce que le vrai et le juste ont naturellement plus de force que leurs contraires ; aussi, quand les décisions ne sont pas convenablement prises, est-ce nécessairement par sa propre faute que l'on est battu et cela mérite d'être blâmé. En outre, il y a de certaines personnes que, eussions-nous la science la plus exacte, nous ne saurions grâce à elle facilement persuader par nos discours. C'est en effet à l'enseignement qu'appartient le discours conforme à la science, chose impraticable ici. Car pour élaborer moyens de persuasion et arguments, nous sommes contraints d'en passer par les opinions communes, comme nous l'avons déjà dit dans les Topiques au sujet de la conversation avec les gens du commun.

En outre, il faut être capable de persuader des thèses contraires, comme aussi dans les syllogismes, non pour soutenir effectivement l'une et l'autre (car il ne faut pas persuader de ce qui est mal) mais pour que le procédé ne nous échappe pas et afin que, si quelqu'un d'autre use des discours à des fins injustes, nous soyons nous-mêmes en état de le réfuter. Parmi toutes les autres techniques, il n'en est aucune qui déduise par le syllogisme les contraires. La dialectique et la rhétorique sont les seules à le faire ; toutes deux en effet sont capables d'aboutir indifféremment aux contraires. Les contenus réels, eux, ne sont pas indifférents, mais en toute occasion, le vrai et le meilleur se prêtent mieux par nature au syllogisme et, tout simplement, sont plus persuasifs.

De surcroît, il serait absurde, alors qu'il est honteux d'être incapable de se défendre physiquement, qu'il ne soit pas honteux de ne pouvoir le faire verbalement, mode de défense plus propre à l'homme que le recours à la force physique. Mais, objectera-t-on, user à des fins injustes de cette puissance du discours peut nuire gravement, à quoi l'on rétorquera que cet inconvénient est commun à tous les biens – excepté la vertu – et surtout aux biens les plus utiles comme la force, la santé, la richesse et le pouvoir. Qui en fait juste usage peut rendre les plus grands services, qui s'en sert injustement peut causer les plus grands torts.

Ainsi, que la rhétorique ne relève pas d'un seul genre délimité, tout comme la dialectique, et qu'elle est utile, voilà qui est évident, et aussi que sa tâche n'est pas de persuader mais de discerner ce que chaque cas comporte de persuasif, comme cela se passe aussi dans toutes les autres techniques (car la médecine non plus n'a pas pour tâche de rendre la santé, mais d'en approcher le plus possible, car il est possible, même lorsque les patients sont incapables de recouvrer la santé, de les bien soigner) ; et en outre qu'il est du ressort de cette même discipline de discerner non seulement le persuasif mais aussi le persuasif apparent, à la façon dont, en dialectique, on discerne le syllogisme et le syllogisme apparent. Car la sophistique ne réside pas dans la capacité mais dans l'intention, à ceci près qu'ici on sera orateur qui en vertu de son savoir, qui en vertu de son intention, et que là, on sera ou bien sophiste en vertu de son intention, ou bien dialecticien non en vertu de son intention mais de sa capacité.

Essayons maintenant de parler de la méthode elle-même et de dire comment et à partir de quels éléments nous serons capables d'atteindre nos objectifs. Enchaînons donc sur la suite après avoir – comme si nous reprenions du début – redéfini ce qu'est la rhétorique.

Chapitre 2

(Re)définition de la rhétorique

Posons que la rhétorique est la capacité de discerner dans chaque cas ce qui est potentiellement persuasif. Ce n'est la tâche, en effet, d'aucune autre technique : si chacune des autres est apte à l'enseignement et à la persuasion sur son domaine à elle (la médecine, par exemple, sur les états de santé et de maladie ; la géométrie, sur les propriétés caractéristiques des grandeurs ; l'arithmétique, sur les nombres, et de la même façon les autres techniques et sciences), la rhétorique, de son côté, semble capable de discerner le persuasif sur tout ce qui est, pour ainsi dire, donné. C'est pourquoi nous affirmons aussi que sa dimension technique n'est pas cantonnée dans un genre qui lui serait propre.

Moyens de persuasion techniques et non techniques. Rapports entre rhétorique, dialectique et politique

Parmi les moyens de persuasion, les uns sont non techniques, les autres techniques. J'appelle non technique tout ce qui n'est pas fourni par nous, mais existait préalablement, comme les témoins, les dépositions obtenues sous la torture, les engagements écrits, etc. ; est technique tout ce qu'il est possible d'élaborer par la méthode et par nous-mêmes. Aussi, parmi ces moyens, les uns sont-ils à utiliser, les autres à découvrir.

Parmi les moyens de persuasion fournis par le moyen du discours, il y a trois espèces. Les uns, en effet, résident dans le caractère de celui qui parle, les autres dans le fait de mettre l'auditeur dans telle ou telle disposition, les autres dans le discours lui-même, par le fait qu'il démontre ou paraît démontrer.

Il y a persuasion par le caractère quand le discours est ainsi fait qu'il rend celui qui parle digne de foi. Car nous faisons confiance plus volontiers et plus vite aux gens honnêtes, sur tous les sujets tout bonnement, et même résolument sur les sujets qui n'autorisent pas un savoir exact et laissent quelque place au doute ; il faut que cela aussi soit obtenu par l'entremise du discours et non en raison d'une opinion préconçue sur le caractère de celui qui parle. On ne saurait dire en effet, comme quelques techniciens, qu'au regard de la technique l'honnêteté de celui qui parle ne concourt en rien au persuasif. Bien au contraire : le caractère constitue, pourrait-on presque dire, un moyen de persuasion tout à fait décisif.

Il y a persuasion par les auditeurs quand ces derniers sont amenés, par le discours, à éprouver une passion. Car nous ne rendons pas les jugements de la même façon selon que nous sommes remplis de tristesse ou de gaieté, d'amitié ou de haine. C'est justement à ce seul effet que, d'après nous, tend l'étude des techniciens d'aujourd'hui. Nous éclaircirons cette question point par point quand nous parlerons des passions.

C'est le discours qui emporte la créance toutes les fois que nous montrons que quelque chose est vrai ou apparaît tel à partir des éléments qui, dans chaque cas, sont susceptibles de persuader.

Puisque les moyens de persuasion procèdent ainsi, il est évident que leur maîtrise est le fait de quelqu'un qui est capable de manier le syllogisme, de voir clair dans le domaine des caractères et des vertus ou, troisièmement, dans le domaine des passions, de voir quelle est chacune des passions, quelle est sa nature, d'où elle naît et comment. Il en résulte que la rhétorique est comme une sorte de rejeton de la dialectique, ainsi d'ailleurs que de l'étude des caractères, qu'il est légitime de nommer politique. De là vient également que la rhétorique, et ceux qui en revendiquent la possession, revêtent le costume de la politique, que ce soit par manque d'éducation, vantardise ou toute autre raison trop humaine. C'est en effet comme une partie de la dialectique et elle lui ressemble, comme nous l'avons déjà dit en commençant, car elles ne sont ni l'une ni l'autre, sur un objet délimité, la science de ce qu'il est, mais certaines capacités à produire des arguments.

En ce qui concerne la capacité de la rhétorique et de la dialectique et les relations qu'elles entretiennent, les explications données sont, je pense, suffisantes.

Déduction (enthymème) et induction (exemple)

En ce qui concerne d'autre part les moyens qui procèdent par la démonstration ou la démonstration apparente, de même que dans le domaine de la dialectique on distingue l'induction, le syllogisme et le syllogisme apparent, on fait une distinction similaire en rhétorique, car l'exemple est une induction, l'enthymème un syllogisme : j'appelle enthymème

le syllogisme rhétorique, et exemple l'induction rhétorique. Et tous les orateurs mettent en œuvre les moyens de persuasion en produisant dans la démonstration soit des exemples, soit des enthymèmes. Il n'y a rien d'autre en dehors de cela. Aussi, puisque toute démonstration en général – quel que soit son objet [et son sujet] – procède nécessairement soit par syllogisme, soit par induction (c'est une chose qui ressort clairement de nos Analytiques), il est nécessaire que le syllogisme et l'induction en rhétorique soient la même chose que le syllogisme et l'induction en dialectique. Quelle est la différence entre l'exemple et l'enthymème ? Il est évident d'après les Topiques (car c'est là qu'il a été question auparavant du syllogisme et de l'induction) que, d'une part, le fait que soit démontré, sur la base d'un grand nombre de cas semblables, qu'une chose est ainsi, c'est en dialectique une induction et en rhétorique un exemple ; d'autre part que, de l'existence de certaines choses, il résulte – à cause d'elles – une chose différente et distincte d'elles, du seul fait que ces choses-là existent, soit de manière universelle soit en règle générale, c'est ce qu'on appelle là un syllogisme et ici un enthymème. Il est évident également que l'une et l'autre espèce de pratique oratoire a son avantage. En effet, ce qui a été dit dans les Méthodiques s'applique également ici : il y a des pratiques oratoires qui se prêtent à l'exemple, les autres à l'enthymème et les orateurs, de même, sont les uns portés à l'exemple, les autres à l'enthymème. Les discours qui procèdent par des exemples ne sont pas moins persuasifs, mais ce sont les discours à enthymèmes qu'on applaudit le plus. La raison d'être de ces moyens et la manière de se servir de l'enthymème et de l'exemple, nous en parlerons plus tard. Pour l'instant, tâchons d'affiner davantage leur définition.

La persuasion rhétorique. Conséquences sur la nature des prémisses

Puisque le persuasif est persuasif pour quelqu'un, et qu'il est persuasif et crédible tantôt immédiatement et de soi, tantôt par le fait de paraître démontré par des arguments de même nature ; que, d'autre part, aucune technique n'examine le particulier – la médecine, par exemple, n'examine pas ce qui est sain pour Socrate ou Callias, mais bien ce qui l'est pour celui ou ceux qui ont telle constitution : c'est là en effet ce qui relève de la technique, le particulier au contraire est indéfini et ne peut faire l'objet d'une science –, la rhétorique non plus n'étudiera pas l'opinion admise par chaque particulier, par exemple l'opinion admise par Socrate ou Hippias, mais l'opinion admise par telle sorte de gens, comme le fait aussi la dialectique. Car celle-ci n'extrait pas ses syllogismes des premières propositions venues (même les gens qui divagent ont leurs idées), elle part de propositions qui font débat, la rhétorique, elle, de propositions qui font habituellement déjà l'objet de délibération. L'activité de la rhétorique porte sur des questions sur lesquelles nous sommes amenés à délibérer et pour lesquelles nous ne possédons pas de technique ; elle s'adresse à des auditeurs incapables d'atteindre à une vue d'ensemble par de nombreuses étapes et de raisonner depuis un point éloigné. Nous ne délibérons que sur les choses qui semblent pouvoir être aussi bien d'une manière ou de l'autre, car sur les choses qui ne peuvent avoir été, devoir être ou être autrement, personne ne délibère s'il les considère comme telles, car cela n'avance à rien. On peut raisonner par syllogisme et conclure soit à partir de propositions préalablement déduites par syllogisme, soit à partir de propositions qui n'ont pas été déduites par syllogisme mais qui requièrent un syllogisme du fait qu'elles ne sont pas conformes à l'opinion commune. La première de ces formules est forcément difficile à suivre à cause de sa longueur (car le juge est a priori un homme simple), la seconde non persuasive, car elle ne se tire pas de propositions admises ni conformes à l'opinion commune, aussi est-il nécessaire que l'enthymème comme l'exemple portent sur des choses qui peuvent le plus souvent être autrement, l'exemple en tant qu'induction et l'enthymème en tant que syllogisme ; que l'enthymème se tire de propositions peu nombreuses, voire souvent moins nombreuses que celles d'où l'on tire le syllogisme primaire, car si l'une des propositions est connue, il n'est même pas besoin de la formuler : l'auditeur la supplée de lui-même. Ainsi, pour établir que Dorieus a

reçu une couronne comme prix de sa victoire, il suffit de dire qu'« en effet il a remporté une victoire olympique ». Le fait que la victoire aux jeux Olympiques est récompensée d'une couronne n'a pas besoin d'être ajouté : tout le monde le sait. Puisque, parmi les propositions d'où l'on tire les syllogismes rhétoriques, il en est peu de nécessaires (en effet, la plupart des situations sur lesquelles portent nos jugements et nos réflexions peuvent être autrement qu'elles ne sont, car l'objet de nos délibérations et de nos réflexions, ce sont nos actions, or toutes nos actions appartiennent à cette catégorie ; il n'en est aucune, pour ainsi dire, qui soit nécessaire) et puisque, d'autre part, les propositions portant sur ce qui arrive fréquemment et qui en outre est possible se déduisent nécessairement d'autres propositions qui présentent les mêmes caractéristiques, tandis que les propositions nécessaires se tirent de propositions nécessaires (c'est, là encore, une chose claire pour nous d'après les Analytiques), il est évident que les propositions dont se tirent les enthymèmes seront pour certaines nécessaires tandis que la plupart ne seront vraies que la plupart du temps. Les enthymèmes se tirant des vraisemblances et des signes, chacune de ces deux sortes d'enthymèmes présentera nécessairement les caractéristiques des unes ou des autres.

Le vraisemblable est en effet ce qui arrive fréquemment, et cela non pas purement et simplement, comme le définissent certains : c'est ce qui, dans le domaine des choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, est – relativement à ce par rapport à quoi il y a vraisemblance – dans le même rapport que l'universel au particulier. Parmi les signes, l'un présente le même rapport que quelque chose de singulier à l'universel, l'autre le même rapport que quelque chose d'universel au particulier. Parmi eux, le signe nécessaire est une preuve, celui qui n'est pas nécessaire n'a pas de nom exprimant la différence. Or j'appelle nécessaires les signes dont naît un syllogisme. C'est pour cela que, parmi les signes, celui qui a cette caractéristique est une preuve, car c'est lorsque les gens croient qu'il n'est pas possible de réfuter ce qu'ils énoncent qu'ils croient présenter une preuve, parce que cela revêt à leurs yeux la qualité d'être démontré et délimité. En effet, dans l'ancienne langue, le tekmar et le peras sont une seule et même chose. Quant à celui des signes qui présente le même rapport que le singulier à l'universel, c'est comme si l'on énonçait comme signe que les sages sont justes : « (car) Socrate était sage et juste ». C'est assurément un signe, mais il est réfutable, même si ce qui est dit en l'occurrence est vrai, car on ne peut pas en faire un syllogisme. Mais si l'on disait par exemple : « Un signe qu'il est malade, c'est qu'il a de la fièvre » ou « Elle a eu un enfant, puisqu'elle a du lait », c'est un signe nécessaire. Parmi les signes, c'est le seul qui soit une preuve, car c'est le seul – si la chose est vraie – qui soit irréfutable. Quant au signe qui présente le même rapport que l'universel au particulier, c'est par exemple si l'on énonçait comme signe qu'Untel a de la fièvre : « car il a la respiration saccadée ». C'est à nouveau un signe réfutable, même si la chose est vraie dans le cas précis, car il est possible de haleter sans avoir la fièvre.

Approfondissement : l'exemple

Ce que c'est que le vraisemblable, le signe, la preuve et en quoi ils diffèrent, nous venons de le dire à l'instant, mais ces points – et aussi la raison pour laquelle les uns ne peuvent servir à faire des syllogismes tandis que les autres prennent une forme syllogistique – ont été définis plus explicitement dans les Analytiques. Que l'exemple est une induction, et une induction sur quel type d'objet, cela a été dit. Ce n'est pas dans le rapport de la partie au tout, ni dans celui du tout à la partie, ni dans celui du tout au tout, mais dans le rapport de la partie à la partie, du semblable au semblable, lorsque les deux termes se rangent sous le même genre et que l'un des deux est plus connu que l'autre, qu'il y a exemple. Ainsi : « Denys complota pour obtenir la tyrannie puisqu'il demanda des gardes du corps, car Pisistrate aussi commença, quand il préparait son complot, par demander une garde et, l'ayant obtenue, devint tyran, comme fit encore Théagène

à Mégare. » Et tous les autres, dont on sait l'histoire, deviennent un exemple de ce que va faire Denys – dont on ne sait pas encore en fait si c'est pour cette raison qu'il demande une garde –, et tous ces cas tombent sous la même proposition universelle, à savoir que celui qui comploté pour obtenir la tyrannie demande une garde personnelle.

L'enthymème

D'où l'on tire les moyens de persuasion considérés comme démonstratifs, cela a été dit. Entre les enthymèmes, il existe une différence considérable – différence particulièrement méconnue de presque tout le monde. C'est la même différence que celle qui existe, dans la méthode dialectique, entre les syllogismes. Certains d'entre les enthymèmes sont du domaine de la rhétorique [comme sont du domaine de la méthode dialectique certains syllogismes], les autres ont trait à d'autres techniques et compétences qui pour les unes existent, pour les autres ne sont pas encore reconnues comme telles. C'est justement pour cette raison que – sans que les auditeurs s'en aperçoivent – si l'on s'attache plus qu'il ne faut à ces disciplines, on s'écarte des enthymèmes rhétoriques. Ce que nous disons là sera plus clair quand nous l'aurons développé davantage.

Sources des syllogismes et des enthymèmes : lieux communs, prémisses spécifiques

J'affirme en effet que les syllogismes dialectiques et rhétoriques sont ceux à propos desquels nous énonçons les lieux. Ces derniers sont ce qui s'applique en commun aux questions de justice, de physique, de politique et à nombre d'autres questions d'espèces différentes, par exemple le lieu du plus et du moins ; car un syllogisme ou un enthymème tirés de ce lieu ne seront pas plus applicables à une question de justice qu'à une question de physique ou à n'importe quel autre sujet. Pourtant, ces questions diffèrent en espèce. D'autre part, sont des propositions spécifiques, toutes celles que l'on tire de prémisses qui relèvent de chaque espèce ou de chaque genre. C'est ainsi qu'il y a en physique des prémisses d'où l'on ne peut tirer ni enthymème ni syllogisme qui soit valable sur des questions d'éthique et, dans le domaine de l'éthique, il y en a d'autres d'où l'on ne pourra rien tirer qui soit valable en physique. Et il en va de même dans tous les domaines. Quant aux propositions tirées des lieux communs, elles ne rendront spécialiste dans aucun genre de réalité, car elles ne portent sur aucun objet en particulier. Pour ce qui est des propositions spécifiques, meilleur sera le choix des prémisses, plus l'on constituera sans qu'il y paraisse une science autre que la dialectique ou la rhétorique, car si l'on tombe sur des principes, plus de dialectique ou de rhétorique qui tiennent, il s'agira désormais de la science dont on détient les principes. Or la plupart des enthymèmes sont extraits de ces espèces de propositions particulières et spécifiques, il y en a moins qui se tirent des propositions communes. Comme on l'a fait dans les Topiques, il faut donc ici aussi distinguer, pour ce qui est des enthymèmes, entre les « espèces » et les « lieux » d'où il faut tirer ces enthymèmes. Par « espèces », j'entends les prémisses propres à chaque genre, et par « lieux », j'entends les lieux qui sont communs de façon indifférenciée à tous les domaines de réalité. Parlons d'abord des espèces et, prenons, pour commencer, les genres de la rhétorique afin que, après les avoir divisés et dénombrés, nous puissions traiter séparément de leurs éléments et de leurs prémisses.

Chapitre 3

Les trois genres oratoires : auditeurs, temps, fins

Les espèces de la rhétorique sont au nombre de trois. Car les auditeurs de discours se répartissent précisément en trois espèces. Trois composantes en effet forment le discours : celui qui parle, ce dont il parle, celui à qui il parle ; et la fin visée concerne ce dernier, je veux dire l'auditeur. Or l'auditeur est nécessairement soit spectateur soit juge et, s'il est juge, c'est ou bien de faits passés ou bien de faits à venir. Celui qui juge de faits futurs, c'est par exemple le membre de l'assemblée ; pour les faits passés, c'est par exemple le juré, tandis que pour la compétence de l'orateur, c'est le spectateur. C'est pourquoi, de toute nécessité, il y a trois genres de discours relevant de la rhétorique : le délibératif, le judiciaire, l'épidictique.

Dans une délibération, tantôt l'on exhorte, tantôt l'on dissuade. Dans tous les cas en effet, que l'on donne un conseil en privé ou que l'on adresse au peuple un discours sur les affaires communes, on fait l'une ou l'autre chose. Dans un procès, il y a d'un côté l'accusation et de l'autre la défense, car il est nécessaire que les parties adverses fassent soit l'une soit l'autre. L'épidictique se divise en louange et en blâme.

Le temps correspondant à chacun de ces genres est, dans la délibération, le futur (car – que l'on exhorte ou que l'on dissuade – on délibère sur ce qui sera) ; dans un procès, c'est le passé (car l'accusation ou la défense portent toujours sur des actes accomplis) ; pour l'épidictique, c'est principalement le présent, car tous ceux qui louent ou qui blâment le font en fonction de données actuelles, même si l'on ajoute souvent un rappel du passé ou une anticipation du futur.

La fin visée par chacun de ces genres est différente, et comme ils sont trois, il y a aussi trois fins : pour une délibération, c'est l'utile ou le nuisible (car lorsqu'on délibère, on donne ce à quoi l'on exhorte comme meilleur et ce dont on dissuade comme pire), et les autres considérations que l'on invoque – le juste ou l'injuste, le bien ou le mal – sont rapportées à cette fin ; quant aux procès, ils ont comme fin le juste ou l'injuste, et les autres considérations que l'on invoque sont là encore rapportées à ces fins ; la louange et le blâme ont pour fin le beau ou le laid et les autres considérations, là encore, y sont ramenées. Un signe que chacun a en vue la fin qui a été dite, c'est qu'il se peut parfois qu'on ne conteste pas les autres points – le plaideur, par exemple, peut s'abstenir de contester que le fait ait eu lieu ou qu'il y ait eu dommage, mais il ne saurait jamais admettre qu'il s'agit d'une injustice car, dans ce cas, point ne serait besoin de procès. De la même façon, ceux qui interviennent dans une délibération délaissent souvent eux aussi les autres aspects, mais ils ne sauraient admettre qu'ils exhortent à des choses inutiles ou qu'ils dissuadent de choses utiles. Mais affirmer qu'il n'est pas injuste de réduire en esclavage les peuples voisins ou les gens qui n'ont commis aucune injustice, c'est bien souvent le cadet de leurs soucis. De même aussi, ceux qui louent ou qui blâment n'examinent guère si la personne dont ils parlent a accompli des actes utiles ou nuisibles et souvent, même, ils inscrivent dans leur louange l'argument selon lequel c'est au mépris de son propre intérêt que cette personne a agi, parce que c'était beau. C'est ainsi qu'on loue Achille d'avoir vengé son ami Patrocle, lui qui savait bien pourtant qu'en agissant ainsi il lui faudrait mourir alors qu'il lui était loisible de vivre. Pour Achille, une telle mort représentait le choix le plus beau, tandis que vivre, c'était le choix utile.

Prémises nécessaires dans les trois genres

On voit clairement d'après ce qui a été dit que c'est nécessairement sur ces points qu'il faut d'abord posséder des prémisses (en rhétorique, les prémisses ce sont les preuves, les vraisemblances et les signes ; généralement parlant, un syllogisme est issu de prémisses ; or

l'enthymème est un syllogisme constitué à partir des prémisses susdites). D'autre part, puisque les choses impossibles ne peuvent ni s'accomplir ni se trouver accomplies mais que seules le peuvent les choses possibles ; puisqu'il n'est pas non plus possible que les choses qui n'ont pas été ni ne seront aient été accomplies ou doivent l'être dans l'avenir, il est nécessaire à la fois pour le conseiller, le plaideur ou l'orateur épideictique de posséder des prémisses sur le possible ou l'impossible, sur le fait que telle chose a été ou non, qu'elle sera ou non. De plus, puisque tous les orateurs – qu'ils louent ou qu'ils blâment, qu'ils exhortent ou qu'ils dissuadent, qu'ils accusent ou qu'ils défendent – cherchent à montrer non seulement les points déjà mentionnés mais aussi que le bien et le mal, le beau et le laid, le juste ou l'injuste dont ils parlent sont respectivement grands ou petits – et ce, qu'ils les qualifient ainsi absolument ou en effectuant une comparaison de degré il est clair qu'ils ne sauraient se passer non plus de prémisses relatives à la grandeur et à la petitesse et au plus grand et au plus petit, et cela aussi bien de manière universelle qu'appliquée à chaque type de qualification, à savoir quel est le plus grand ou le plus petit dans le cas du bien, des actes de justice ou d'injustice. De même aussi pour le reste.

Quelles sont les matières au sujet desquelles il est nécessaire de posséder les prémisses, cela a été dit. Il faut après cela opérer des distinctions particulières sur chacun de ces genres, et dire quelles sont les matières de la délibération, celles des discours épideictiques et en troisième lieu celles des procès.

Chapitre 4

Introduction au genre délibératif : objets de délibération, limites de la rhétorique

Il nous faut donc, tout d'abord, saisir de quelle nature sont les biens et les maux sur lesquels le conseiller conseille, puisque ce n'est pas sur toutes choses qu'il donne son avis, mais seulement sur celles qui peuvent se produire ou non ; en revanche, sur tout ce qui est ou sera nécessairement, sur tout ce qui ne peut être ou se produire, là-dessus, il n'y aura pas d'activité de conseil. Il n'en est pas non plus, assurément, sur absolument tous les possibles, car, dans l'ordre des choses qui peuvent advenir ou non, il y a un petit nombre de biens qui adviennent soit naturellement soit par hasard, et sur lesquels il n'avance à rien de donner des conseils. Non, il est clair que l'activité de conseil porte seulement sur ce qui prête à délibération, c'est-à-dire les choses telles, par nature, qu'elles nous sont imputables, celles dont l'existence, dans son principe, dépend de nous, car notre examen ne va pas au-delà du point où nous découvrons si pour nous l'action est possible ou impossible.

Énumérer une à une, avec précision, et répartir en espèces les affaires que nous avons coutume de traiter, donner en outre à leur sujet, autant que possible, des définitions conformes à la vérité, c'est une recherche qui ne s'impose pas en la circonstance présente, parce qu'elle ne relève pas de la technique rhétorique mais d'une technique plus intelligente et plus véridique, et aussi parce que, de nos jours encore, on assigne à la rhétorique un champ d'études beaucoup plus étendu que celui qui lui revient en propre. Car ce que nous avons déjà dit précédemment est vrai : la rhétorique, d'une part, est composée à la fois à partir de la science analytique et de la science politique relative aux caractères ; d'autre part, elle est semblable d'un côté à la dialectique, de l'autre aux discours sophistiques. Plus on s'efforcera d'élaborer la dialectique ou la rhétorique non comme des compétences mais comme des sciences, plus on fera disparaître, sans s'en rendre compte, leur nature propre : à force d'élaboration, on passera à des sciences portant sur des objets précis, alors qu'elles ne portent par elles-mêmes que sur des discours. Néanmoins, tout ce qu'il y a profit à analyser sans empiéter pour autant sur l'examen effectué par la science politique, exposons-le maintenant.

Sujets de délibération

Les sujets sur lesquels tous les hommes délibèrent et sur lesquels les conseillers s'expriment en public sont peu ou prou, pour s'en tenir aux principaux, au nombre de cinq : les finances, la guerre et la paix ainsi que la protection du territoire, les importations et les exportations, et la législation.

Qui se dispose à donner des conseils en matière de finances devra donc connaître quels sont les revenus de la cité et quel est leur montant, afin d'ajouter ceux qui manquent, et d'accroître le rapport de ceux qui sont trop faibles. Il doit connaître également toutes les dépenses de la cité, afin de retrancher celles qui sont superflues et de réduire celles qui sont trop élevées, car on ne s'enrichit pas seulement en augmentant son avoir mais aussi en retranchant sur ses dépenses. Pour bien appréhender cette question, l'expérience acquise dans la cité où l'on vit ne suffit pas, il faut absolument s'enquérir des solutions inventées chez les autres, si l'on envisage de donner des conseils en ces matières. En ce qui concerne la guerre et la paix, il faut savoir à combien se montent actuellement les forces armées de la cité et jusqu'où elles peuvent encore augmenter, quelle est la nature des troupes disponibles et quelles sont celles qui peuvent s'y ajouter, et – en outre – quelles guerres ont été menées et avec quelle issue. Il est nécessaire de savoir cela non seulement de sa propre cité mais aussi des cités limitrophes. Il faut savoir encore contre quels adversaires une guerre est prévisible, afin d'avoir une politique de paix avec ceux qui sont plus forts que soi et de se réserver l'initiative de la guerre vis-à-vis des plus faibles. Il faut savoir si les forces de part et d'autre sont semblables ou dissemblables, car c'est par là aussi qu'on peut être supérieur ou inférieur. Il est nécessaire, pour cela aussi, d'avoir étudié – tant dans le cas des guerres impliquant notre cité que dans le cas des guerres menées par les autres – quelle en est l'issue, car les causes semblables produisent naturellement des effets semblables.

Pour ce qui est de la protection du territoire, la façon dont elle s'assure ne doit pas non plus nous échapper, mais il faut connaître les effectifs affectés à cette protection, la forme qu'elle prend, l'emplacement des postes de garde (savoir impossible si l'on ne connaît pas le pays), afin que, si la protection est insuffisante, on y supplée, que si elle est excessive, on en retranche, et que les endroits stratégiques soient l'objet d'une surveillance accrue.

Autre point : la subsistance. Il faut savoir quelle dépense suffit à la cité ; quel type de vivres est produit sur place et ce qui est importé ; quelles denrées on a besoin d'importer, lesquelles on a besoin d'exporter et auprès de qui il faut importer, afin de nouer contrats et traités avec les partenaires concernés. Car il y a deux catégories vis-à-vis desquelles il est nécessaire de veiller à ce que les citoyens demeurent irréprochables : les États puissants et les partenaires commerciaux.

Pour assurer la sécurité de la cité, il est nécessaire d'étudier toutes ces données, mais il ne l'est pas moins de s'y entendre en législation, car c'est dans les lois que réside le salut de la cité. Aussi est-il nécessaire de savoir quel est le nombre des espèces de régimes, quelles sont les conditions favorables à chacun, par quels facteurs ils sont naturellement corrompus – tant les facteurs propres au régime que les facteurs contraires. Ce que je veux dire par « être corrompu par des facteurs propres », c'est que, hormis le meilleur régime, tous les autres se corrompent par relâchement ou par tension. La démocratie par exemple ne s'affaiblit pas seulement en se relâchant – au point qu'elle aboutira inexorablement à l'oligarchie – mais aussi en se tendant excessivement. Il en va comme de la forme aquiline ou camuse d'un nez : par relâchement, elle peut aboutir à un juste milieu, mais elle peut également, si elle devient excessivement aquiline ou camuse, finir par cesser d'être reconnaissable en tant que nez.

Pour légiférer, il n'est pas seulement utile de savoir, grâce à l'étude du passé, quelle constitution est avantageuse, mais aussi d'apprendre chez les autres quel type de constitution est adapté à quel type de peuple. C'est pourquoi, quand on se mêle de législation, les récits de voyages sont de toute évidence utiles (car c'est là qu'on peut apprendre quelles sont les lois des différents peuples) comme le sont, quand on se mêle de donner des conseils politiques, les enquêtes (historiai) de ceux qui mettent par écrit les actions des hommes. Mais tout cela est la tâche de la politique, non de la rhétorique.

Voilà énumérées les connaissances essentielles que doit posséder celui qui s'apprête à donner des conseils. Parlons maintenant des sources d'arguments auxquelles il faut puiser si l'on veut, sur ces sujets ou sur d'autres, persuader ou dissuader.

Chapitre 5

Sujet du délibératif : le bonheur

On peut dire que chacun en particulier et tout le monde collectivement a un objectif qu'il vise au travers de ce qu'il choisit ou évite de faire. Cet objectif est, en résumé, le bonheur et ses subdivisions. Tâchons donc de saisir, à titre d'illustration, ce qu'est dans l'absolu le bonheur et d'où dérivent ses subdivisions. Car c'est autour du bonheur, de ce qui y concourt et de ce qui s'y oppose, que tournent tous les discours de persuasion ou de dissuasion : ce qui permet de l'obtenir, lui ou l'une de ses subdivisions, et ce qui permet de l'augmenter, il faut le faire ; ce qui le corrompt, l'entrave ou s'y oppose, il ne faut pas le faire.

Définitions admises du bonheur

Disons que le bonheur est la réussite accompagnée de vertu, ou une vie autosuffisante, ou l'existence la plus plaisante accompagnée de sécurité, ou l'abondance de biens matériels et de personnel accompagnée des moyens de les conserver et d'en faire usage. Car c'est, en gros, dans l'une ou plusieurs de ces formules que tout le monde s'accorde à reconnaître le bonheur.

Les parties du bonheur

Si le bonheur est bien quelque chose de ce genre, ses parties sont nécessairement : la noble naissance, l'abondance et la qualité des amis, la richesse, la qualité et l'abondance des enfants, une belle vieillesse, et aussi les qualités physiques (comme la santé, la beauté, la vigueur, la taille, les aptitudes sportives), la notoriété, la considération, la chance, la vertu [et aussi ses parties : l'intelligence, le courage, la tempérance et l'esprit de justice]. En effet, il atteindrait au plus haut degré d'autosuffisance celui qui détiendrait à la fois les biens intérieurs et les biens extérieurs, car il n'en est pas d'autres hormis ceux-là. Les biens intérieurs sont les biens relatifs à l'âme et ceux qui résident dans le corps, les biens extérieurs sont la noblesse, les amis, les richesses et les honneurs. Il convient en outre, croyons-nous, d'avoir du pouvoir et de la chance, car c'est dans ces conditions que l'existence est le mieux garantie. Prenons maintenant, de la même manière, chacun de ces biens et disons ce qu'il est.

La noblesse consiste, pour un peuple ou une cité, à être autochtone ou antique, à ce que les premiers chefs aient été illustres et à ce que soient nés d'eux un grand nombre d'hommes illustres en tout ce qui suscite l'émulation. Pour un particulier, la noblesse vient par les hommes ou par les femmes, c'est la naissance légitime des deux côtés et – comme pour les cités – le fait que les premiers ancêtres aient été célèbres, soit pour leur vertu, soit pour leur richesse, soit par un autre

des biens auxquels on accorde de la valeur, et qu'un grand nombre de membres de la famille se soient illustrés, hommes ou femmes, jeunes ou vieux.

Qualité et abondance des enfants : ces termes n'ont rien de mystérieux. Pour la collectivité [la qualité des enfants], c'est quand la jeunesse est nombreuse et de valeur, valeur qui tient aux vertus physiques, telles la taille, la beauté, la force, l'aptitude à la compétition ; du point de vue de l'âme, les vertus du jeune homme sont la tempérance et le courage. Dans le domaine privé, la qualité et l'abondance des enfants, c'est d'en avoir à soi beaucoup et qui soient pourvus des qualités mentionnées, filles et garçons. Pour les filles, les vertus physiques sont la beauté et la taille, les vertus de l'âme, la tempérance et le goût du travail, dénué toutefois de servilité. Il faut chercher à ce que chacune des qualités mentionnées soit présente, tant en privé que collectivement, tant chez les hommes que chez les femmes, car les peuples – comme les Lacédémoniens – chez qui la condition des femmes est mauvaise sont privés quasiment de la moitié du bonheur.

Les parties de la richesse sont : l'abondance de numéraire et de foncier, la possession de terrains qui se recommandent par le nombre, la surface et la beauté ; la possession – de surcroît – de meubles, d'esclaves et de bétail qui se recommandent par le nombre et la beauté, tout cela impliquant : possession en propre, sécurité, usage libéral, utilité. Sont utiles au premier chef les biens rentables, sont d'usage libéral ceux qui visent à la jouissance (j'entends par « rentables » les biens dont on tire des revenus, par « biens de jouissance » ceux dont on ne tire rien qui mérite mention en dehors de leur usage). La définition de la sûreté est la suivante : c'est posséder un bien dans un lieu et dans des conditions telles qu'il ne dépend que de soi d'en faire usage. Celle de la possession en propre ou non, c'est quand il ne dépend que de soi de l'aliéner. J'appelle « aliénation » le don et la vente. En somme, la richesse réside davantage dans l'usage que dans la possession. La richesse, en effet, est l'accomplissement et l'usage de tout cela.

La bonne réputation consiste à être tenu pour respectable par tout le monde ou à détenir quelque chose qui suscite le désir soit de tout le monde, soit de beaucoup de gens, soit des hommes vertueux, soit des hommes intelligents.

Les honneurs sont la marque d'une réputation de bienfaisance. Les reçoivent à juste titre et principalement les auteurs de bienfaits, mais en bénéficie également celui qui est susceptible d'en accomplir. La bienfaisance concerne soit la sauvegarde des personnes et tout ce qui est cause de leur existence, soit la richesse, soit l'un quelconque des autres biens dont l'acquisition n'est pas facile, et cela ou bien en général, ou bien à tel endroit, ou bien à tel moment. Beaucoup de gens en effet obtiennent des honneurs pour des motifs qui paraissent minces : la cause en est les circonstances de lieu et de temps. Les parties des honneurs sont les sacrifices, les inscriptions commémoratives en vers ou en prose, les privilèges, les attributions de terre, de places d'honneur, les tombeaux, les statues, le fait d'être nourri aux frais de l'État, les usages barbares – comme l'action de se prosterner ou de s'effacer devant quelqu'un –, les présents tenus pour précieux chez les uns ou les autres. En effet, le présent est à la fois le don d'un objet et une marque d'honneur, ce qui les fait désirer autant par les cupides que par les ambitieux, car les uns et les autres y trouvent ce qu'ils cherchent : c'est un objet, d'où le désir des cupides ; c'est une marque d'honneur, d'où celui des ambitieux.

Comme qualité physique, il y a la santé : elle consiste à pouvoir se servir de son corps sans tomber malade. Car il y a beaucoup de gens qui sont en bonne santé à la manière dont l'était, dit-on, Hérodicos : il n'est personne pour considérer leur santé comme un bonheur, car ils la doivent à l'abstention de toutes les activités humaines, ou de la plupart.

La beauté est différente selon chaque âge : la beauté pour un jeune homme, c'est d'avoir un corps apte aux épreuves sportives, tant les épreuves de course que celles de force, tout en étant plaisant à regarder, en vue de la jouissance du spectateur ; c'est pour cela que les pentathlons sont les plus beaux, parce qu'ils sont naturellement doués en même temps pour les épreuves de force et pour celles de vitesse. Pour un homme mûr, la beauté consiste à avoir un corps apte aux épreuves de la guerre et à paraître plaisant tout en inspirant la crainte. Pour un vieillard, c'est d'avoir un corps qui suffise aux peines dont on ne peut se dispenser, complètement exempt des misères qui outragent la vieillesse.

La force physique est la capacité de mettre en mouvement une autre personne comme on le veut. On met en mouvement une autre personne, nécessairement, soit en la tirant, soit en la poussant, soit en la soulevant, soit en la plaquant au sol, soit en la serrant contre soi, aussi l'homme fort est-il fort en tous ces gestes ou en certains d'entre eux.

La vertu de grandeur consiste à dépasser la plupart des gens en taille, épaisseur ou largeur, mais sans excès, pour ne pas ralentir les mouvements.

La vertu agonistique, sur le plan physique, réside dans l'association de la grandeur, de la force et de la vitesse (car l'homme rapide est fort). En effet, celui qui est capable de lancer ses jambes d'une certaine façon et de les mouvoir rapidement et en longues foulées, sera bon coureur, celui qui est capable de serrer et d'immobiliser l'adversaire sera bon lutteur, celui qui est capable de le faire reculer par ses coups sera bon boxeur, celui qui a ces deux dernières capacités sera bon au pancrace, et celui qui a toutes les qualités physiques sera pentathlonien.

L'heureuse vieillesse consiste en un vieillissement lent et exempt de misères, car on ne parle d'heureuse vieillesse ni si l'on vieillit vite, ni si l'on vieillit insensiblement, certes, mais dans les misères. C'est le produit à la fois des qualités physiques et de la chance, car si l'on n'est pas exempt de maladies ni robuste, on ne vivra ni sans souffrance ni sans misères et l'on ne saurait prolonger durablement son existence sans avoir de la chance. En dehors de la force et de la santé, il existe une autre aptitude à la longévité, car beaucoup vivent longtemps sans avoir les qualités physiques pour cela, mais une description minutieuse sur ces questions n'a aucune utilité pour le moment.

L'abondance et la qualité des amis ne sont pas des choses obscures, une fois l'ami défini comme ceci : un ami est un homme enclin à faire pour un autre ce qu'il croit bon pour celui-ci. Celui qui en a beaucoup de tels jouit d'une abondance d'amis, celui dont, de surcroît, les amis sont honnêtes, jouit de la qualité des amis.

La bonne fortune est le fait que, parmi les biens dont la fortune est cause, tous, ou la plupart, ou les plus importants, vous échoient et demeurent en votre possession. La fortune est cause d'un petit nombre de biens qui se peuvent obtenir aussi par des techniques, et d'une majorité de biens obtenus sans une technique, par exemple tous les biens causés par la nature (quoique de tels biens puissent aussi être contraires à la nature) : car il y a une technique qui est cause de la santé, mais ce qui cause la beauté et la grandeur, c'est la nature. En général, les biens qui proviennent de la fortune sont ceux qui suscitent l'envie.

La fortune est cause aussi des biens inattendus, par exemple si tous les frères d'un homme sont laids et que lui est beau, ou si tous les autres sont passés à côté d'un trésor sans le voir et que lui l'a trouvé, ou si le javelot a frappé son voisin mais pas lui, ou si un homme, habitué d'un endroit, fut le seul à ne pas s'y rendre, alors que d'autres, qui y venaient pour la première fois, y furent tués. Car tous les biens du même genre paraissent être des coups de chance.

Pour ce qui est de la vertu, puisque la question des éloges y est intimement liée, il nous faudra la définir quand nous traiterons de l'éloge.

Chapitre 6

Objectifs visés par le délibératif

Ce que l'on doit viser comme objectifs, futurs ou présents, quand on exhorte, est donc clair, est clair aussi ce que l'on doit viser quand on dissuade, car ce sont les objectifs contraires aux précédents. Puisque l'objectif que se fixe le conseiller est l'utile, que l'on délibère non sur la fin mais sur les moyens qui conduisent à cette fin, c'est-à-dire les choses utiles dans l'ordre des actions, puisque l'utile est un bien, il faut comprendre quels sont dans l'absolu les éléments relatifs au bien et à l'utile.

Le bien et l'utile

Admettons donc que le bien est ce qui est digne d'être choisi par soi et sans autre fin que soi-même, ou ce en vue de quoi nous choisissons quelque chose d'autre ; comme ce que désirent tous les êtres ou bien tous les êtres dotés de sensation ou d'intellect, ou tous les êtres s'ils venaient à acquérir l'intellect ; et tout ce que l'intellect assignerait à chacun et tout ce que l'intellect assigne à chacun s'il le possède, voilà ce qui est bien pour chacun ; et aussi ce dont la présence assure une bonne disposition et l'autosuffisance ; c'est encore l'autosuffisance elle-même ; ou ce qui est apte à produire ou apte à conserver de tels avantages ; ce dont de tels avantages sont la conséquence ; ou encore ce qui est apte à empêcher les contraires de ces avantages ou apte à les détruire.

Il y a deux modalités de la conséquence : simultanée ou ultérieure ; par exemple, le fait de savoir est la conséquence ultérieure du fait d'apprendre, le fait d'être vivant est la conséquence simultanée du fait d'être en bonne santé. Il y a trois modalités de la cause productive, premièrement, au sens où le fait d'être en bonne santé produit la santé ; deuxièmement, au sens où les aliments produisent la santé ; troisièmement, au sens où l'exercice physique produit cette dernière (il produit la santé dans la plupart des cas). Cela étant posé, il est nécessaire que soit un bien à la fois le fait d'entrer en possession de biens et le fait d'être débarrassé de maux. Car le fait de ne pas avoir le mal correspondant est la conséquence simultanée du fait d'entrer en possession d'un bien, tandis que le fait d'avoir le bien correspondant est la conséquence ultérieure du fait d'être débarrassé d'un mal. Est aussi un bien le fait d'entrer en possession d'un bien plus grand à la place d'un plus petit ou d'un mal moindre à la place d'un plus grand. Car le gain et la perte sont à la mesure de l'écart qui sépare le plus grand du plus petit. Les vertus elles aussi sont nécessairement un bien, car c'est conformément à elles que leurs possesseurs sont dans une bonne disposition et de surcroît elles sont productrices de biens et capables de les mettre en œuvre.

Il faut dire séparément quelle est l'essence et la qualité de chacune. Il est nécessaire également que le plaisir lui aussi soit un bien, car tous les êtres vivants le désirent naturellement. Par conséquent, tant les choses plaisantes que les choses belles sont nécessairement des biens, parce que les premières sont productrices de plaisir, et que les belles choses sont soit plaisantes soit dignes d'être choisies pour elles-mêmes.

Pour les énumérer, voici quelles sont les choses qui de toute nécessité sont des biens : le bonheur, parce qu'il est digne d'être choisi pour lui-même et autosuffisant, et parce que c'est pour l'obtenir que souvent nous effectuons nos choix. La justice, le courage, la tempérance, la grandeur d'âme, la munificence et toutes les dispositions du même genre, car ce sont les vertus

de l'âme. La santé, la beauté, etc., car ce sont les vertus du corps et qu'elles sont aptes à produire beaucoup de biens, par exemple la santé, qui est apte à produire à la fois le plaisir et la vie – c'est pour cela qu'on la tient pour la meilleure des choses, parce qu'elle est cause de deux des biens les plus prisés par la masse des gens, le plaisir et la vie. La richesse, parce que c'est l'excellence dans la possession et qu'elle peut produire beaucoup de biens. L'ami et l'amitié, parce qu'un ami est digne d'être choisi pour lui-même et peut produire beaucoup de biens. Les marques d'honneur, la gloire, parce que ce sont des choses plaisantes et qu'elles peuvent produire beaucoup de biens, et parce qu'elles ont pour conséquence, dans la plupart des cas, la présence effective de ce pour quoi on est honoré. La faculté de s'exprimer, celle d'agir, car toutes les compétences de ce genre peuvent produire beaucoup de biens. Ajoutons-y le fait d'être naturellement doué, la mémoire, les capacités d'apprendre, la vivacité d'esprit et toutes les facultés de ce genre, car elles peuvent produire des biens. De la même façon aussi toutes les sciences et tous les arts. Et la vie, car – quand bien même elle ne serait suivie d'aucun autre bien – elle est digne d'être choisie pour elle-même. Et ce qui est juste car c'est utile à la communauté. Voilà donc à peu près ce que l'on s'accorde à considérer comme des biens.

En ce qui concerne les biens qui font l'objet de débats, les syllogismes se tirent des points suivants : ce dont le contraire est un mal est un bien. Et aussi ce dont le contraire sert l'intérêt des ennemis, par exemple : si c'est notre lâcheté qui sert au mieux l'intérêt des ennemis, il est clair que c'est le courage qui est le plus utile aux citoyens. Et de manière générale, apparaît comme utile le contraire de ce que veulent les ennemis ou de ce qui les réjouit. C'est pourquoi le Poète a eu raison de dire : Assurément, cela ferait plaisir à Priam...

Il n'en va pas toujours ainsi, mais seulement dans la plupart des cas, car rien n'empêche que parfois des adversaires trouvent leur intérêt dans la même chose, ce qui fait dire que les malheurs rapprochent les hommes quand la même chose est nuisible aux deux camps. Et aussi ce qui n'est pas en excès est un bien et ce qui est plus grand qu'il ne faut, un mal. Est également un bien ce à quoi on a consacré beaucoup de peines et de dépenses, parce que cela apparaît d'emblée comme un bien et parce que l'on considère ce genre de chose comme une fin, et comme une fin de beaucoup d'efforts ; or la fin est un bien, ce qui a fait dire au Poète : Quel triomphe ce serait pour Priam... ! et : Quelle honte d'être restés si longtemps...

D'où aussi le proverbe sur la cruche au seuil de la maison. Et aussi ce que désire la majorité et ce qui est manifestement objet de rivalités, car le bien, disions-nous, c'est ce que tout le monde désire, or « la majorité » apparaît comme l'équivalent de « tout le monde ». Et aussi ce qui est louable, car personne ne loue ce qui n'est pas un bien. Et aussi ce que louent nos ennemis et les méchants, car à ce moment-là, on a l'équivalent d'un accord unanime ; et aussi ce que louent même ceux qui en ont été victimes car il est probable que cet aveu leur est inspiré par l'évidence ; de même que sont mauvais ceux que blâment leurs amis, de même ne sont pas bons ceux que ne blâment pas leurs ennemis. C'est pour cela que les Corinthiens se sont crus insultés par le poème de Simonide :

Ilion n'en veut pas aux Corinthiens...

Est aussi un bien ce qui a suscité la préférence d'un être prudent ou d'un homme ou d'une femme de valeur, par exemple celle d'Athéna pour Ulysse, de Thésée pour Hélène, des déesses pour Alexandre et d'Homère pour Achille. Et en général, ce qui est digne d'être choisi. Or ce qu'on choisit de faire, ce sont les actions mentionnées plus haut, celles qui sont mauvaises pour ses ennemis, celles qui sont bonnes pour ses amis et celles qui sont possibles. Les actions possibles sont de deux sortes : celles qui pourraient arriver et celles qui arrivent facilement. Sont faciles

les actions qui se font soit sans souffrance, soit en peu de temps, car la difficulté se définit par la souffrance ou la quantité de temps requise. Est aussi un bien ce qui arrive conformément à notre volonté. Or ce que l'on veut, c'est quelque chose qui ne soit en rien un mal, ou qui soit un mal moindre que le bien obtenu. Tel sera le cas si l'on n'est pas pris ou si la punition est légère. Et aussi les actions qui nous sont propres ; celles que personne n'accomplit ; celles qui sont exceptionnelles (car l'honneur qu'on en retire est d'autant plus grand). Ce qui est digne de nous : c'est notamment ce qui nous sied eu égard à notre naissance ou à notre puissance. Ce qui, pense-t-on, nous manque, fût-ce sans importance, car on n'en choisit pas moins de chercher à le faire. Ce qui est facile à exécuter car c'est possible puisque facile. Sont faciles à exécuter les actions que tout le monde, ou la majorité, ou les gens qui nous sont semblables, ou les gens qui nous sont inférieurs, ont menées à bonne fin. Et aussi ce qui nous rendra agréables à nos amis ou odieux à nos ennemis. Et aussi ce que les personnes que l'on admire choisissent de faire. Et aussi ce pour quoi on a un talent naturel ou acquis par l'expérience, car on considère cela comme plus facile à réussir. Ce qu'aucun médiocre ne saurait réussir : ce n'en est que plus louable. Et aussi ce que l'on se trouve désirer, car cela apparaît non seulement plaisant mais meilleur. Mais surtout, chacun considère comme un bien ce à quoi il est enclin, ainsi, pour ceux qui ont le goût des victoires, le fait de remporter une victoire, pour ceux qui ont le goût des honneurs, le fait d'obtenir des honneurs, pour ceux qui ont le goût de l'argent, le fait d'obtenir de l'argent, et ainsi de suite. En ce qui concerne donc le bien et l'utile, voilà les éléments d'où l'on doit tirer les moyens de persuasion.

Chapitre 7

Le plus et le moins appliqués au bien et à l'utile dans le délibératif

Puisque souvent, quoique d'accord pour dire que deux choses sont utiles, on dispute pour savoir laquelle l'est davantage, il faut enchaîner sur l'étude du bien plus grand et du plus utile.

Définitions

Admettons que ce qui dépasse une autre chose est aussi grand que cette chose avec quelque chose en plus, tandis que ce qui est dépassé est inclus dans ce qui le dépasse ; que plus grand et plus nombreux sont toujours relatifs à moins, tandis que grand et petit, beaucoup et peu sont relatifs à la moyenne : le grand est ce qui dépasse cette dimension, le petit ce qui est en deçà, de même pour beaucoup et peu.

Applications

Puisque donc nous appelons bien ce qui est digne d'être choisi en vue de soi et non en vue d'autre chose, ce que tout être désire ou ce qu'il choisirait s'il acquérait intellect et prudence, ou ce qui est capable de le produire ou de le sauvegarder, ou ce qui a de tels avantages comme conséquence, puisque d'autre part le but poursuivi est la fin, fin qui est ce que poursuivent toutes les autres actions et pour laquelle est un bien ce qui lui est ainsi ordonné, nécessairement des actions plus nombreuses représentent un bien plus grand qu'une action unique ou des actions moins nombreuses, pourvu que ce une ou ce moins nombreuses soient incluses dans le décompte du plus grand, car ce plus grand nombre les dépasse et la quantité incluse est dépassée. Et si le plus grand d'un ensemble dépasse le plus grand d'un autre, le premier ensemble dépasse aussi le second et chaque fois que le premier ensemble dépasse le second, le plus grand de l'un dépasse aussi le plus grand de l'autre. Par exemple, si l'homme le plus grand est plus grand que la femme la plus grande, les hommes sont globalement plus grands que les femmes,

et si les hommes sont globalement plus grands que les femmes, l'homme le plus grand est aussi plus grand que la femme la plus grande, car la supériorité d'un genre sur l'autre correspond à la supériorité du plus grand élément de l'un sur le plus grand élément de l'autre.

Même chose, quand ceci est la conséquence de cela mais que l'inverse n'est pas vrai (étant entendu que la conséquence peut être soit simultanée, soit ultérieure, soit potentielle). Car l'usage de la conséquence est inclus dans celui de l'autre terme. Le fait de vivre est la conséquence simultanée du fait d'être en bonne santé, mais non l'inverse. Le fait de savoir est la conséquence ultérieure du fait d'apprendre, le détournement de fonds la conséquence potentielle du vol d'objets sacrés, car l'homme qui a volé des objets sacrés est susceptible aussi de détourner des fonds.

Si des choses dépassent la même chose, sont plus grandes celles qui la dépassent davantage, car elles dépassent aussi, nécessairement, celle qui est plus grande qu'elle à un moindre degré. Les choses capables de produire un bien plus grand sont plus grandes, car c'est en ce sens que nous entendions productif de plus grand. Et ce dont le principe productif est plus grand, de la même manière, est plus grand. Car si ce qui donne la santé est plus digne d'être choisi que ce qui est plaisant et constitue un plus grand bien, la santé elle aussi est plus grande que le plaisir. Ce qui est digne d'être choisi pour soi est plus digne d'être choisi que ce qui ne l'est pas pour soi, par exemple la vigueur plutôt que ce qui cause la santé, car ce dernier n'est pas sa propre fin tandis que la vigueur est sa propre fin, ce qui correspond exactement à la notion de bien. De même si, de deux choses, l'un est une fin, l'autre n'est pas une fin, car cette dernière est en vue d'autre chose, tandis que la première est en vue d'elle-même, par exemple l'exercice et la bonne condition physique. De même pour ce qui a moins que d'autres besoin d'autre chose car il se suffit davantage à lui-même (ce qui a moins besoin d'autre chose, c'est ce qui a besoin de choses moindres ou plus faciles). De même quand une chose n'est pas ou ne peut pas advenir sans l'autre alors que l'autre est ou peut advenir sans la première. Celle qui n'a pas besoin de l'autre se suffit davantage à elle-même, aussi apparaît-elle comme un bien plus grand. De même quand une chose est principe et que l'autre n'est pas principe ; et quand l'une est cause et que l'autre n'est pas cause, pour la même raison : c'est qu'il est impossible aux dernières d'être ou d'advenir respectivement sans cause ou principe. S'il y a deux principes, la chose qui dérive du plus grand est plus grande ; s'il y a deux causes, la chose qui dérive de la plus grande est plus grande. Réciproquement, de deux principes, celui qui est principe d'une chose plus grande est plus grand, de deux causes, celle qui est cause d'une chose plus grande est plus grande. De ce que nous venons de dire, il ressort donc clairement qu'une chose peut paraître plus grande qu'une autre des deux manières : en effet, si elle est un commencement et que l'autre ne l'est pas, elle paraîtra plus grande ; mais également si elle n'est pas un commencement tandis que l'autre si, car c'est la fin qui est plus grande, et non le commencement. C'est ainsi que Léodamas, dans son accusation de Callistrate, déclara que l'instigateur était plus coupable que l'exécutant, car il n'y aurait pas eu d'acte sans instigation. Inversement, dans son accusation de Chabrias, il dit que l'exécutant était plus coupable que l'instigateur : rien ne se serait passé s'il n'y avait pas eu quelqu'un disposé à exécuter, car s'il y avait eu complot, c'était en vue de l'acte.

Ce qui est plus rare aussi est supérieur à l'abondant, comme l'or par rapport au fer, quoiqu'il soit moins utile. L'acquisition en a plus de valeur, parce qu'elle est plus difficile. Mais sous un autre angle, l'abondant est supérieur au rare, parce que son usage dépasse celui du rare. Car fréquemment dépasse rarement, c'est pourquoi l'on dit : « L'eau est ce qu'il y a de meilleur. » En général, le difficile est supérieur au facile, car il est plus rare. Mais sous un autre angle, ce qui est plus facile est supérieur à ce qui est plus difficile, car il répond à nos vœux. Est plus grand aussi ce dont le contraire est lui-même plus grand, et ce dont la privation est elle-même

plus grande. La vertu est plus grande que la non-vertu, le vice que le non-vice, car vertu et vice sont des fins, les autres ne sont pas des fins. Et les choses dont les effets sont plus beaux ou plus laids sont elles-mêmes plus grandes. Et pour ce qui relève de vices et de vertus plus grands, les effets correspondants sont aussi plus grands, puisque tels sont les causes et les principes, telles sont aussi les conséquences et que telles sont les conséquences, tels sont aussi les causes et les principes. Et ce dans quoi la supériorité est plus digne d'être choisie ou plus belle ; c'est ainsi par exemple que l'acuité visuelle est plus digne d'être choisie que l'acuité olfactive, car la vue est plus digne d'être choisie que l'odorat, et le fait d'être quelqu'un qui aime ses amis est nettement plus beau que le fait d'être quelqu'un qui aime l'argent, de sorte que l'amour des amis est de beaucoup plus beau que l'amour de l'argent. Et, inversement, l'excellence dans les choses meilleures est meilleure et dans les choses plus belles plus belle. De même pour les objets qui suscitent des désirs plus beaux ou meilleurs ; car les appétits plus grands ont des objets plus grands. De même les désirs portant sur des objets plus beaux ou meilleurs sont meilleurs et plus beaux pour la même raison. De même, les objets dont la science est plus belle ou plus noble sont aussi plus beaux et plus nobles, car telle est la science, telle est la réalité qui lui correspond, et chacune régente son propre domaine, et si la science de choses plus nobles et plus belles est plus noble et plus belle en proportion (analogon), c'est pour la même raison. De même, ce que jugeront ou ont jugé bon ou supérieur des hommes prudents (que ce soit tous, ou le grand nombre, ou la majorité, ou les meilleurs) est nécessairement tel, soit absolument, soit dans la mesure où ces personnes ont jugé conformément à leur prudence. C'est une chose valable en général et qui s'applique à tout le reste, car l'essence, la quantité, la qualité... sont telles que la science comme la prudence sont à même de les définir. Mais ce que nous avons dit ne concerne que les biens. Car on a défini comme bien ce que les choses choisiraient chacune dans l'hypothèse où elles acquerraient la prudence. Il est donc évident qu'est également plus grand ce que la prudence énonce davantage comme un bien. De même, est un plus grand bien ce qui appartient aux meilleurs, ou bien absolument ou bien dans la mesure où ils sont meilleurs, par exemple le courage, supérieur à la vigueur. De même, ce que choisira un homme meilleur, soit absolument, soit dans la mesure où il est meilleur, par exemple être victime d'une injustice plutôt que la commettre, car c'est ce que préférera un homme plus juste. De même, vaut plus ce qui est plus agréable que ce qui l'est moins. Car tous les êtres poursuivent le plaisir et on se porte au plaisir en vue de lui-même, or c'est en ces termes qu'ont été définis le bien et la fin. Est plus plaisant le plaisir qui entraîne moins de peine ou qui dure plus longtemps. De même, ce qui est plus beau vaut plus que ce qui l'est moins, car le beau est soit le plaisant soit ce qui est digne d'être choisi pour lui-même. De même, toutes les choses dont on veut davantage être cause, que ce soit pour soi-même ou pour ses amis, sont de plus grands biens, et tout ce dont on veut le moins être cause, de plus grands maux. De même, les choses plus durables valent plus que celles qui durent moins, et les plus stables que celles dont l'instabilité est plus grande. Car l'usage des premières dépasse l'usage des secondes, pour les unes en termes de temps, pour les autres en termes de volonté car, quand on veut, l'usage de ce qui est stable est supérieur.

La consécution susceptible de s'opérer à partir de termes apparentés ou de flexions semblables s'applique aussi au reste : par exemple si courageusement est plus beau et plus digne d'être choisi que sagement, courage aussi est plus digne d'être choisi que sagesse, et être courageux qu'être sage. Même chose pour ce que tout le monde choisit par rapport à ce que tout le monde ne choisit pas, ce que le grand nombre choisit par rapport à ce que choisissent moins de gens, car le bien a été défini comme ce que tout le monde désire, de sorte qu'est un bien plus grand ce qu'on désire davantage. De même pour ce que choisissent les contradicteurs ou les ennemis, ou les juges ou ceux que les juges distinguent, le premier cas revient à ce que tout le monde est susceptible d'admettre, le second à ce que sont susceptibles d'admettre les autorités ou les personnes compétentes. Est parfois un bien plus grand ce que tout le monde a en partage, car

ne pas l'avoir est un déshonneur ; l'est parfois au contraire ce que personne ou peu de gens ont en partage, car il est plus rare. Est un bien plus grand ce qui est plus louable, car c'est plus beau. Pour ce que distinguent des marques d'honneur plus grandes, même chose, car la marque d'honneur est comme une reconnaissance de notre valeur. Même chose pour ce que frappent des sanctions plus grandes. Et pour ce qui est plus grand que ce qui est reconnu comme grand ou que ce qui apparaît tel. Les mêmes choses, divisées en leurs parties, apparaissent plus grandes, car elles paraissent dépasser un plus grand nombre de choses. C'est cela, chez le Poète, qui a persuadé Méléagre de revenir au combat : Tous les malheurs frappant ceux dont la citadelle est prise La population qu'on tue, le feu ravageant la ville et les enfants que l'étranger emporte.

L'accumulation et la gradation font également paraître les choses plus grandes, comme chez Épicharme, pour la même raison qui fait que la division a ce pouvoir (car l'accumulation manifeste une supériorité accrue), et parce que ce dont on parle paraît principe et cause de grandes choses.

Puisque le plus difficile et le plus rare sont plus grands, alors aussi les circonstances, l'âge, le lieu, le temps et la capacité rendent les choses grandes, car si l'on agit au-delà ou en deçà de ses capacités, de son âge et de ce que font ses semblables, et si on le fait de telle manière, à tel endroit ou à tel moment, cela aura la grandeur des choses belles, bonnes ou justes ou des contraires, d'où l'épigramme au vainqueur olympique : Autrefois, avec sur les épaules le rude joug à pendre les paniers, Je portais le poisson depuis Argos jusqu'à Tégée.

C'est ainsi qu'Iphicrate faisait son propre éloge, en disant d'où il était parti pour en arriver là. De même, ce qui se développe de soi est supérieur à l'acquis, car plus difficile. D'où ce mot du Poète : J'ai été mon propre maître.

De même la plus grande part de quelque chose de grand. C'est ainsi que Périclès, dans son oraison funèbre, disait que la jeunesse arrachée à la cité, c'était comme si l'on arrachait le printemps à l'année. De même, les choses utiles quand elles répondent à un besoin accru, comme dans la vieillesse ou la maladie. De deux choses, vaut plus celle qui est plus proche de la fin ; ce qui est bon pour quelqu'un plutôt que ce qui est bon absolument parlant ; le possible plus que l'impossible : en effet, ce qui est possible est possible pour soi-même, alors que ce n'est pas le cas de l'autre terme. De même ce qui relève directement de la fin de la vie : ce sont davantage des fins que ce qui est relatif à la fin. De même, ce qui vise à la réalité par rapport à ce qui vise à la réputation ; la définition de ce qui vise à la réputation, c'est ce que l'on ne choisirait pas si cela devait passer inaperçu : c'est pour cela que le fait de recevoir des bienfaits peut passer pour préférable au fait d'en accorder, car quelqu'un choisira de recevoir un bienfait même si personne ne le sait, alors que, pense-t-on, il ne déciderait pas d'accorder un bienfait si cela devait rester secret. De même, toutes les choses dont on veut qu'elles existent constituent un bien plus grand que celles dont on veut qu'elles paraissent exister, car elles tendent davantage à la réalité. Aussi dit-on que la justice est une chose de moindre importance, parce qu'il est préférable de paraître juste que de l'être, ce qui n'est pas le cas pour le fait d'être en bonne santé. De même, ce qui est utile à plusieurs fins, par exemple au vivre, au bien-vivre, au plaisir et à l'accomplissement des belles actions. Si la richesse et la santé passent pour de très grands biens, c'est pour cela : elles ont tous ces avantages. De même, sont préférables les choses qui demandent moins de peine et celles qui sont accompagnées de plaisir (car cela ne revient pas au même), de sorte que constituent des biens autant l'absence de peine que le plaisir. De même, celle de deux choses qui, ajoutée à une troisième, forme avec elle un ensemble plus grand, est plus grande. De même, ce dont la présence ne passe pas inaperçue est un plus grand bien que ce dont la présence passe inaperçue, car cela se rapproche de la réalité. C'est pour cette raison que le fait d'être riche et de

passer pour l'être peut passer pour un plus grand bien que le fait d'être riche sans le paraître. De même ce qui nous est cher, et qui est pour les uns unique, pour d'autres accompagné d'autre chose. C'est pour cela que la punition n'est pas la même si l'on crève un œil à un borgne ou à quelqu'un qui a ses deux yeux : on lui a enlevé ce qui lui était cher.

Les sources d'où l'on doit tirer les moyens de persuasion, tant pour persuader que pour dissuader, ont été quasiment toutes exposées.

Chapitre 8

Une connaissance des régimes politiques est nécessaire à la persuasion délibérative

La condition principale et la plus décisive pour être en état de persuader et de bien conseiller est de considérer tous les régimes pour analyser en chacun les mœurs et ce qui est pour lui conforme à la légalité et à l'utilité. Car tout le monde est persuadé par l'utile, or l'utile, c'est ce qui assure la conservation du régime. En outre, est décisive l'expression du corps souverain, or on distingue les corps souverains en fonction des régimes : autant il y a de régimes, autant il y a de corps souverains.

Les quatre régimes politiques : définition ; leur telos

Il y a quatre régimes : la démocratie, l'oligarchie, l'aristocratie et la monarchie. De sorte que le corps souverain et l'instance qui décide duquel il s'agit correspond toujours soit à une partie soit à l'ensemble. La démocratie est le régime où l'on attribue les magistratures par tirage au sort ; l'oligarchie est le régime où elles sont distribuées à partir de classes censitaires ; l'aristocratie le régime où elles sont attribuées d'après l'éducation. J'entends ici par « éducation » celle qui est fixée par la loi. Car ce sont ceux qui sont demeurés fidèles aux règles de vie fixées par la loi qui, dans l'aristocratie, exercent les magistratures, or, nécessairement, ces hommes-là apparaissent les meilleurs, d'où le nom qu'a pris ce régime. La monarchie, comme son nom l'indique, est le régime où un seul est maître souverain de tout. On y distingue la royauté, qui respecte un certain ordre, et la tyrannie, qui est sans règle.

La fin de chaque régime ne doit pas nous échapper, car les choix se font en fonction de la fin. La fin de la démocratie est la liberté, celle de l'oligarchie, la richesse, celle de l'aristocratie ce qui concerne l'éducation et les règles de vie instituées par la loi, celle de la tyrannie, la protection. Il est donc clair que c'est en fonction de la fin de chaque régime qu'il faut analyser les mœurs, les usages et la conception de l'utile puisque les choix se font en référence à cette fin.

Comme les moyens de persuasion opèrent non seulement par un discours démonstratif mais aussi par un discours manifestant un certain caractère (car notre adhésion est déterminée aussi par le fait que celui qui parle paraît avoir telle ou telle qualité, à savoir qu'il paraît bon, bienveillant, ou les deux), nous devons maîtriser le caractère de chaque régime, car, nécessairement, ce qui coïncide avec le caractère de chacun est ce qu'il y a de plus persuasif pour chacun. On les saisira par les mêmes moyens : les caractères sont rendus manifestes par les choix délibérés que l'on fait, et ces choix délibérés sont faits en fonction de la fin.

Quelle cible, future ou présente, il faut viser quand on persuade, d'où il faut extraire les moyens de persuasion concernant l'utile, par quels moyens et comment, en outre, nous serons abondamment pourvus d'arguments concernant le caractère et les lois des régimes, tout cela a

été dit – dans la mesure appropriée à la présente occasion, ces questions ayant été approfondies dans les Politiques.

Chapitre 9

Vertu et vice, beau et laid comme topiques du genre épideictique et moyens de l'éthos

Parlons maintenant de la vertu et du vice, du beau et du laid : c'est ce qu'ont en vue, en effet, celui qui loue et celui qui blâme. Car en traitant de ces questions, nous mettrons en évidence par la même occasion les éléments permettant qu'on nous reconnaisse telle ou telle qualité de caractère, ce qui constitue, rappelons-le, le second moyen de persuasion, car ce sont les mêmes éléments qui nous permettront, sous le rapport de la vertu, de rendre dignes de foi tant nous-mêmes qu'autrui. Puisque, d'autre part, il nous arrive souvent de louer – sérieusement ou non – aussi bien un homme ou un dieu que des inanimés ou n'importe quel animal, nous devons de la même manière, sur ces sujets aussi, nous munir de prémisses : parlons-en donc également, ne serait-ce qu'à titre d'exemple.

Définitions du beau. Beauté et vertu

Le beau est donc ce qui, digne en soi d'être choisi, est digne d'être loué, ou ce qui, étant bon, est agréable parce que bon. Si c'est cela le beau, la vertu est nécessairement une belle chose car elle est un bien et digne d'être louée.

La vertu est, semble-t-il, la faculté de procurer et de conserver des biens, c'est aussi la faculté d'accomplir un grand nombre d'actes de bienfaisance, de toutes natures et en toutes circonstances. Les divisions de la vertu sont l'esprit de justice, le courage, la tempérance, la munificence, la grandeur d'âme, la libéralité, la douceur, la prudence et la sagesse. Il est nécessaire que les plus grandes vertus soient celles qui sont les plus utiles à autrui, tant il est vrai que la vertu est une faculté bienfaitrice. C'est la raison pour laquelle les hommes justes et courageux reçoivent les plus grands honneurs : car le courage – en temps de guerre – et l'esprit de justice – en temps de guerre comme en temps de paix – sont utiles à autrui. Vient ensuite la libéralité, car les personnes libérales ne comptent pas, elles ne se battent pas pour l'argent – que d'autres, au contraire, convoitent au plus haut point. L'esprit de justice est la vertu par laquelle chacun détient son bien, et ce conformément à la loi, tandis que l'injustice est le vice par lequel on détient le bien d'autrui, contrairement à la loi. Le courage est la vertu qui nous porte à accomplir de belles actions dans les combats, et ce conformément à la loi, et à nous soumettre à la loi. La lâcheté, c'est le contraire. La tempérance est la vertu par laquelle on se comporte vis-à-vis des plaisirs du corps conformément à la loi. Le dérèglement, c'est le contraire. La libéralité est la vertu de bienfaisance en matière d'argent. L'avarice, c'est le contraire. La grandeur d'âme est la vertu productrice de grands bienfaits. [La mesquinerie, c'est le contraire]. La munificence est la vertu qui crée de la grandeur au moyen des dépenses, la mesquinerie et la pingrerie sont ses contraires. La prudence est une vertu de l'esprit qui fait qu'on a la capacité de bien délibérer – en vue du bonheur – sur les biens et les maux dont il a été question.

Sur le sujet de la vertu et du vice en général et de leurs divisions, voilà qui suffit pour la présente occasion. Le reste n'est pas difficile à voir : il est clair que, nécessairement, les choses qui produisent la vertu sont belles (car elles tendent à la vertu) ; de même pour les choses qui dérivent de la vertu, tels les signes de vertu et les réalisations de celle-ci. Puisque les signes de vertu et tout ce qui relève de la vertu, à savoir ce qu'on fait ou éprouve de bien, sont beaux, il est nécessaire que les actes de courage, les signes de courage ou les attitudes courageuses soient beaux ; de même pour ce qui est juste et pour les actions qui se font selon la justice (cela ne

vaut pas pour ce qu'on subit, car parmi toutes les vertus, la justice est la seule pour laquelle ce qui se fait selon la justice n'est pas toujours beau : quand il s'agit d'être puni, l'être selon la justice est plus laid qu'être puni injustement). Il en va de même pour toutes les autres vertus.

Sont beaux tous les actes dont la récompense est l'honneur ou dont la récompense est l'honneur davantage que l'argent, ou tous les actes, parmi ceux que l'on peut choisir d'accomplir ou non, que l'on n'accomplit pas pour soi-même ; tous les actes qui sont purement et simplement bons à savoir tous ceux que l'on accomplit pour sa patrie en négligeant son intérêt personnel ; tout ce qui est bon par nature ; tout ce qui est bon, mais pas pour quelqu'un en particulier, car de tels biens visent l'intérêt particulier ; tout ce qu'il est possible d'obtenir mort plutôt que vivant, car ce que l'on a de son vivant a un caractère plus intéressé ; tous les actes que l'on accomplit pour les autres, car ils sont moins intéressés ; tous les succès dont d'autres bénéficient et non soi-même ; tous ceux dont bénéficient ceux qui nous ont fait du bien, car c'est justice. Et les actes de bienfaisance, car ils ne sont pas intéressés. Et ce qui est contraire à ce dont on a honte, car ce dont on a honte est laid, que ce soient des paroles, des actes ou des intentions, comme dans le poème où Sappho, à Alcée qui lui disait : Je veux te dire quelque chose, mais la honte m'en empêche, répond : Si te tenait le désir de nobles et belles choses, si ta langue ne remâchait rien de mal, la honte n'emplit pas tes yeux et tu parlerais franchement.

Et aussi ce pour quoi on lutte sans peur, car c'est ce qu'on éprouve à propos des biens qui conduisent à la gloire. Sont plus belles également les vertus et les actions des êtres naturellement meilleurs, par exemple celles d'un homme par rapport à celles d'une femme. Et les vertus profitables à d'autres plus qu'à soi-même : c'est pourquoi l'action juste et la justice elle-même sont une belle chose. Et le fait de tirer vengeance de ses ennemis plutôt que de négocier, car rendre la pareille est juste, et le juste beau, et c'est le fait d'un homme courageux que de ne pas avoir le dessous. La victoire et l'honneur font partie des belles choses, car ils sont dignes d'être choisis – même s'ils ne rapportent rien – et manifestent une supériorité dans la vertu ; sont belles aussi les actions mémorables, et plus belles celles qui sont plus mémorables ; celles qui nous suivent après notre mort et qu'accompagne une marque d'honneur ; les actions exceptionnelles et celles qui n'appartiennent qu'à un seul sont plus belles, car plus mémorables ; et les biens qui ne rapportent pas, car ils conviennent mieux à la condition libre. Est beau également ce que chaque peuple en particulier tient pour beau. Et tout ce qui est le signe de ce qui est loué dans chaque peuple. Par exemple, chez les Lacédémoniens, porter les cheveux longs est une belle chose, car c'est le signe qu'on est libre. On ne peut en effet, quand on a les cheveux longs, accomplir facilement aucune tâche mercenaire. Il est beau également de n'exercer aucun métier manuel, car le propre d'un homme libre est de ne pas aliéner son existence à un autre.

Comment louer (ou blâmer)

Que ce soit pour louer ou blâmer, il faut aussi traiter comme strictement identiques aux traits qui appartiennent réellement au sujet considéré ceux qui en sont seulement voisins : l'homme circonspect par exemple sera considéré comme froid et calculateur, le benêt comme bon, l'indifférent comme de bonne composition, et, dans tous les cas, on empruntera aux qualités connexes pour présenter chacun sous le meilleur jour : par exemple l'homme colérique ou le furieux sera présenté comme direct, l'arrogant comme solennel et digne, et tous ceux qui sont dans l'excès de quelque chose comme doués des vertus correspondantes. Le téméraire ainsi sera courageux et le prodigue libéral : c'est ce que croiront la plupart des gens, mais en même temps, c'est un parallogisme qui provient d'une confusion sur la cause. Car si quelqu'un est enclin à s'exposer au danger quand ce n'est pas nécessaire, il paraîtra devoir l'être bien davantage quand l'occasion sera belle, et si quelqu'un est enclin à distribuer son bien aux premiers venus, il

paraîtra devoir l'être bien davantage avec ses amis, car c'est l'excès de cette vertu que d'être bienfaisant avec tout le monde.

Il faut tenir compte également du public devant lequel est prononcé l'éloge. Comme le disait Socrate, il n'est pas difficile de louer les Athéniens devant des Athéniens ; il faut notamment prêter à celui qu'on loue les qualités en honneur auprès de chaque public – selon qu'on parle par exemple devant des Scythes, des Laconiens ou des philosophes. Il faut, de façon générale, amener ce qui est en honneur au niveau de ce qui est beau, puisque les deux choses assurément passent pour voisines. De même, attribuer à la personne en question tout ce qui lui correspond bien, en disant par exemple que ses actes sont dignes de ses ancêtres ou des qualités qu'elle a manifestées antérieurement, car augmenter son capital d'honneur est aussi facteur de bonheur et une chose belle. Et aussi, si le comportement est inattendu mais conduit à une façon d'être meilleure et plus belle, par exemple si la personne, dans la fortune, demeure modérée ou si, dans l'infortune, elle fait preuve de grandeur d'âme, ou si, s'élevant dans la société, elle n'en est que meilleure et plus conciliante qu'avant. C'est dans ce registre que s'inscrit le mot d'Iphicrate disant d'où il était parti pour en arriver là ; et celui du vainqueur aux jeux Olympiques : « Autrefois, avec sur les épaules le rude... », et celui de Simonide : « Elle dont le père, le mari et les frères avaient été tyrans... »

Puisque l'éloge se tire des actions et que le propre de l'homme de bien est d'agir par choix délibéré, il faut essayer de montrer que la personne qu'on loue agit par choix délibéré. Il est utile aussi de faire apparaître qu'elle a souvent agi de la sorte. Aussi faut-il traiter les coïncidences et les hasards comme des actes délibérés. Si l'on en présente beaucoup de semblables, cela paraîtra signe de vertu et de délibération. L'éloge est un discours qui met en valeur la grandeur d'une vertu. Il faut donc montrer que la conduite de l'homme dont on fait l'éloge est de cette qualité. La louange, elle, porte sur les actes. Les données annexes contribuent à accréditer ce que l'on dit, ainsi : une naissance noble, ou une bonne éducation, car la vraisemblance veut que des hommes bons naissent des hommes bons et que celui qui a été élevé de telle façon se comporte de manière conforme à l'éducation reçue.

C'est pourquoi la louange concerne des personnes seulement en tant qu'elles ont agi, tandis que de leur côté les actes sont des signes de la disposition, puisque nous pourrions faire l'éloge même de quelqu'un qui n'a pas accompli de hauts faits à condition que nous ayons la ferme conviction qu'il a cette disposition. La béatification et la félicitation sont identiques l'une à l'autre, mais différent de l'éloge et de la louange : de même que la félicité englobe la vertu, de même la félicitation englobe ces deux formes de discours. L'éloge et les conseils relèvent d'une espèce commune, car ce que l'on peut prescrire quand on se livre à l'activité de conseil, si l'on en change l'expression, se transforme en louanges. Du moment que nous savons comment il faut agir et quelles dispositions il faut avoir, on doit, pour énoncer ces normes comme prescriptions, en transposer, voire en retourner la formulation, par exemple en disant qu'il ne faut pas s'enorgueillir de ce que l'on doit au hasard mais de ce que l'on ne doit qu'à soi-même. Ainsi formulé, cela équivaut à une prescription, sous la forme suivante, ce sera un éloge : « Il ne s'enorgueillissait pas des dons du hasard, mais de ce qu'il devait à lui-même. » Par conséquent, quand tu veux faire un éloge, examine ce que tu prescrirais, et quand tu veux prescrire, vois ce que tu louerais. La formulation, nécessairement, sera opposée, dans tous les cas où la transposition consiste à passer d'une interdiction à ce qui n'en est pas une et réciproquement.

Il faut aussi recourir à de nombreux moyens d'amplification, par exemple en disant que la personne louée a agi seule, ou la première, ou avec peu d'autres ou en prenant la part principale.

Car toutes ces modalités d'action sont belles. De même les amplifications que l'on tire des moments du temps et des circonstances, surtout s'ils ont un caractère surprenant. On aura aussi matière à amplification si la personne a souvent remporté le même succès. Car cela fera l'effet d'une grande réussite qui, en outre, n'est pas due au hasard mais au mérite de la personne elle-même. Et encore, si c'est grâce à la personne louée qu'ont été inventés et institués les monuments destinés à encourager et à honorer tel type de conduite, et en l'honneur de qui fut composée la première louange, comme Hippolokhos et, comme dans le cas d'Harmodios et Aristogiton, le fait d'ériger des statues sur l'Agora. Même chose pour les contraires. Et si la personne n'offre pas par elle-même une matière suffisante, il faut la mettre en contraste avec d'autres. C'est ce que faisait Isocrate, inspiré par son expérience de la chicane. Il faut opérer la comparaison avec des personnes réputées, car si celui qu'on loue est meilleur que des hommes de bien, cela lui fait gagner en importance et en beauté. L'amplification rentre logiquement dans le champ de l'éloge, car elle procède par la supériorité, or la supériorité fait partie des belles choses. C'est pourquoi, même si l'on ne compare pas celui qu'on loue aux personnes réputées, il faut le mettre en parallèle avec la masse, s'il est vrai que la supériorité paraît témoigner de la vertu. Généralement parlant, parmi les procédés communs à tous les discours, l'amplification est le plus approprié aux discours épidictiques, car on y envisage des actes sur lesquels tout le monde s'accorde, si bien que la seule chose qui reste à faire est de les revêtir de grandeur et de beauté. Pour les discours délibératifs, le procédé le plus approprié est l'exemple car c'est en devinant le futur à partir du passé que nous nous déterminons. Les enthymèmes, eux, sont tout à fait appropriés aux discours judiciaires, car le fait passé – parce qu'il comporte de l'obscurité – est ce qui se prête le plus à l'établissement de la cause et à la démonstration.

Sur les sources d'où l'on tire presque tous les éloges et les blâmes prononcés, sur ce qu'il faut avoir en vue pour louer et blâmer, sur les sources dont on tire les louanges et les reproches, voilà tout. Car pour qui est en possession de ces éléments, les éléments contraires sont évidents, car le blâme se tire des prémisses opposées à celles de l'éloge.

Chapitre 10

Prémisses des syllogismes judiciaires

En ce qui concerne l'accusation et la défense, on peut dire dans la foulée le nombre et la nature des sources d'où doivent être tirés les syllogismes. Trois points sont à considérer. Premièrement, quels sont, et en quel nombre, les mobiles pour lesquels les gens commettent l'injustice ; deuxièmement, quelles sont alors les dispositions de ces gens ; troisièmement, de quels types sont leurs victimes et quelles sont les dispositions de celles-ci.

Définition de l'acte injuste, ses causes

Mais au préalable, définissons l'acte injuste. Considérons donc que commettre l'injustice, c'est causer un dommage de plein gré en violation de la loi. La loi est soit particulière, soit commune. J'appelle loi particulière, la loi écrite qui régit une cité, et loi commune l'ensemble des principes non écrits qui passent pour faire l'objet d'un consentement universel. On fait de plein gré tout ce que l'on fait en connaissance de cause et sans y être contraint. Tout ce que l'on fait de plein gré, on ne le fait pas en vertu d'un choix délibéré, mais tout ce que l'on fait en vertu d'un choix délibéré, on le fait en connaissance de cause, car personne n'ignore ce qu'il choisit délibérément.

Les raisons pour lesquelles on choisit délibérément de nuire à autrui et de faire le mal en violant la loi sont le vice et l'incapacité à se maîtriser. Car si l'on a un ou plusieurs défauts, les domaines

dont relèvent ces défauts sont aussi ceux où l'on est injuste. Pour l'avare, ce sera l'argent, pour le débauché, les plaisirs du corps, pour le veule, le confort, pour le lâche, les combats (car la peur lui fait abandonner ceux qui s'exposent aux dangers avec lui) ; l'ambitieux, ce sont les honneurs qui le poussent à l'injustice, l'emporté, c'est la colère, le querelleur, c'est le besoin d'avoir le dessus, le vindicatif, c'est la vengeance, le sot, ce sont les erreurs qu'il commet sur le juste et l'injuste, l'impudent, son indifférence pour sa réputation. Et ainsi de suite, chacun selon son défaut.

Mais sur ces questions les choses sont claires, au vu soit de ce qui a été dit des vertus, soit de ce qui sera dit des passions. Il nous reste à dire pourquoi les gens commettent l'injustice, dans quelles dispositions ils sont alors et qui sont leurs victimes.

Analyse : les sept mobiles ou causes de l'acte injuste

Distinguons d'abord quelles sont les impulsions et les répulsions qui animent les hommes quand ils entreprennent de commettre l'injustice. Car il est clair que l'accusateur doit se préoccuper de savoir, parmi les mobiles qui poussent tous les hommes à commettre l'injustice envers leur prochain, combien et de quelle nature sont ceux qui sont imputables à son adversaire, et le défenseur se préoccuper de savoir de quelle nature et en quel nombre sont, parmi ces mobiles, ceux qu'on ne peut lui imputer. Or dans tous les cas, l'agent quel qu'il soit ou bien n'est pas la cause ou bien est la cause de l'action. Dans le premier cas, les actes sont commis soit par hasard, soit sous la contrainte. Ceux qui relèvent de la contrainte sont commis sous la pression soit d'une violence, soit de sa nature, de sorte que tous les actes dont l'agent n'est pas la cause sont imputables soit au hasard, soit à sa nature, soit à une violence. Tous les actes dont l'agent est la cause, c'est-à-dire les actes dont les hommes sont eux-mêmes responsables, sont imputables les uns à l'habitude, les autres à l'appétit – que ce soit un appétit rationnel ou un appétit irrationnel. La volonté est l'appétit du bien (car notre vouloir ne se porte que sur ce que nous croyons être un bien). Les appétits irrationnels sont la colère et le désir, de sorte que toutes les actions commises sont nécessairement imputables à sept causes : le hasard, la nature, la violence, l'habitude, le calcul, l'emportement, le désir.

Quant à pousser plus loin les distinctions entre les actions, en fonction de l'âge, des dispositions, etc., c'est une tâche superflue. Même s'il se trouve que les jeunes gens sont colériques ou remplis de désirs, ce n'est pas à cause de leur jeunesse qu'ils ont des comportements de ce type mais à cause de la colère et du désir qu'ils éprouvent. La richesse et la pauvreté ne sont pas non plus des causes du comportement : il arrive aux pauvres de désirer de l'argent à cause de leur indigence et aux riches de désirer les plaisirs non nécessaires parce qu'ils en ont les moyens, mais dans leur cas à eux aussi, s'ils ont ces comportements, ce n'est pas à cause de la richesse et de la pauvreté mais à cause du désir. De même, les justes et les injustes et tous ceux dont on dit communément qu'ils agissent en fonction de leurs dispositions agiront pour les raisons susdites : soit par calcul, soit par passion. Seulement, les uns agiront à cause de caractères et de passions honnêtes, les autres à cause de caractères et de passions déshonnêtes. Toutefois, il arrive que telles dispositions aient telles conséquences, telles autres dispositions telles autres conséquences, car on peut s'attendre à ce que, pour le tempérant, sa tempérance se traduise d'emblée par des opinions et des désirs honnêtes sur les plaisirs, et que pour le débauché sa débauche se traduise par des opinions et des désirs contraires dans ce même domaine. Voilà pourquoi il faut laisser de côté de telles divisions et examiner plutôt ce qu'entraînent habituellement les différentes qualités des personnes. Car si, quand on est blanc ou noir, grand ou petit, aucune conséquence correspondante ne peut être assignée une fois pour toutes à ces qualités, si l'on est jeune ou vieux, en revanche, ou bien juste ou injuste, alors cela fait une différence. C'est le cas, de manière générale, pour toutes les circonstances accidentelles qui

introduisent des différences entre les caractères humains, par exemple si quelqu'un s'imagine être riche ou pauvre, avoir de la chance ou en manquer, cela fera une différence. Mais nous parlerons de ces aspects-là plus tard. Pour l'instant, parlons d'abord de ce qui nous reste à traiter.

Proviennent du hasard tous les événements dont la cause est indéfinie, qui ne se produisent pas en vue d'une fin, ni toujours, ni la plupart du temps, ni régulièrement. Cela s'ensuit clairement de la définition du hasard.

Sont imputables à la nature tous les événements dont la cause est en eux-mêmes et régulière, car ils se produisent soit toujours, soit la plupart du temps de la même façon. Pour les événements contraires à la nature, il est inutile d'entrer dans le détail pour savoir s'ils se produisent quand même conformément à une certaine nature ou à une autre cause ; on pourrait même considérer que le hasard est cause de tels événements.

Se font par violence tous les actes contraires au désir et aux calculs [à cause] de ceux-là mêmes qui les commettent.

Se fait par habitude tout ce que l'on fait parce qu'on l'a fait souvent.

Sont accomplis par calcul les actes qui passent pour être utiles en référence aux biens précédemment mentionnés, soit à titre de fin soit à titre de moyen concourant à la fin, à condition qu'on les accomplisse à cause de leur utilité, car il y a quelques actes utiles que même les débauchés accomplissent, mais c'est à cause du plaisir qu'ils recherchent et non dans un souci d'utilité.

Sont dus à l'emportement et à la colère les actes de vengeance. La vengeance diffère du châtement, car le châtement a pour fin le patient, et la vengeance l'agent, qui veut obtenir satisfaction. Ce que c'est que la colère, cela apparaîtra dans les développements consacrés aux passions.

On accomplit par désir tout ce qui paraît agréable. Ce qui relève de l'habitude et à quoi l'on s'est accoutumé figure au nombre des choses agréables, car il est beaucoup de choses qui ne sont pas naturellement agréables mais que, une fois qu'on s'y est accoutumé, l'on fait avec plaisir.

De sorte que, pour résumer, tous les actes dont la cause est en nous sont ou paraissent bons, sont ou paraissent agréables. D'autre part, puisque les actes dont la cause est en nous, nous les accomplissons de plein gré, et que nous ne ferons pas de notre plein gré ce dont la cause n'est pas en nous, tout ce que nous ferons de plein gré sera ou paraîtra bon, sera ou paraîtra agréable. Je place aussi au nombre des biens le fait d'être délivré de maux réels ou apparents ou d'échanger un mal plus grand contre un plus petit (car ce sont là des choses qui valent bien d'être choisies) et, de la même manière, je compte au nombre des choses agréables le fait d'être délivré des choses réellement ou apparemment pénibles, ou d'échanger des peines plus grandes contre de plus petites. Il nous faut donc reconnaître le nombre et la nature des choses utiles et les choses agréables. Pour ce qui est de l'utile dans les discours délibératifs, il en a été question plus haut. Parlons maintenant de l'agréable. On admettra comme suffisantes des définitions qui, sur chaque point, ne sont ni obscures ni trop fouillées.

Chapitre 11

Définition du plaisir

Faisons l'hypothèse que le plaisir est un mouvement de l'âme et son rétablissement complet et sensible dans son état naturel, et que la peine est l'inverse.

Applications

Si le plaisir est bien quelque chose de cet ordre, il est clair qu'est aussi plaisant ce qui produit ladite disposition, et que ce qui la détruit ou produit l'état inverse est pénible. Il est donc nécessaire que le fait d'aller vers l'état naturel soit en règle générale plaisant, et surtout quand ce sont les choses conformes à la nature qui rejoignent leur nature. Mais les habitudes aussi sont plaisantes. Car ce à quoi l'on s'est habitué devient à partir de là comme quelque chose de naturel. L'habitude en effet a de la ressemblance avec la nature : souvent est proche de toujours, or la nature relève du toujours et l'habitude du souvent. Est plaisant également ce qui n'est pas imposé par la violence, car la violence est contre nature. C'est pourquoi les contraintes sont chose pénible, et l'on a eu raison de dire : Toute action qu'on est contraint de faire est naturellement importune.

Tout ce qui est effort, application, contention est pénible, car cela implique contrainte et violence (tant qu'on ne s'y est pas habitué, car alors l'habitude en fait quelque chose de plaisant) ; leurs contraires sont plaisants, c'est pourquoi l'indolence, l'absence de peine et d'effort, les jeux, les récréations et le sommeil font partie des choses plaisantes, car aucune de ces choses n'a de rapport avec la contrainte. Tout ce dont le désir est en nous est plaisant, car le désir est l'appétit du plaisant. Parmi les désirs, les uns sont irrationnels, les autres rationnels. J'appelle irrationnels tous ceux qui ne reposent pas sur une intellection. Répondent à cette définition tous les désirs que l'on dit naturels, comme ceux qui passent par le corps, par exemple le désir de nourriture, à savoir la soif et la faim, et le désir qui correspond à chaque espèce de nourriture ; de même les désirs relatifs au goût, au sexe et, en général, au toucher ; ceux qui sont relatifs à l'odorat [de la bonne odeur], à l'ouïe et à la vue. J'appelle rationnels tous les désirs que l'on a parce qu'on a été persuadé. Car il y a beaucoup de choses que l'on désire voir et acquérir pour en avoir entendu parler et avoir été persuadé qu'elles sont désirables. Puisque le fait d'éprouver un plaisir réside dans la sensation d'une impression, que l'imagination est une sensation faible, et que dans l'homme qui se souvient ou dans celui qui espère il s'ensuivra une sorte d'imagination de ce dont il se souvient ou de ce qu'il espère, s'il en va ainsi, il est clair qu'il y a aussi des plaisirs associés au souvenir et à l'espoir, puisqu'il y a précisément dans ces actes aussi une sensation. Par conséquent, tout ce qui est plaisant réside forcément soit dans la perception de leur présence, soit dans le souvenir qu'on a qu'ils ont eu lieu, soit dans l'espoir qu'on a qu'ils se produiront, car on a la perception du présent, le souvenir du passé et l'espoir du futur. Les choses dont le souvenir est plaisant, ce sont non seulement celles qui étaient plaisantes sur le moment, quand elles étaient présentes, mais pour certaines, des choses qui n'étaient pas plaisantes, si ce qui a suivi plus tard a été beau et bon, ce qui a fait dire : Il est plaisant, une fois sauvé, de se rappeler les dangers qu'on a courus et : Car après coup, lorsqu'il se souvient, il prend plaisir même à ses souffrances, l'homme qui a beaucoup subi et beaucoup accompli.

La raison en est qu'il est plaisant aussi de ne pas ressentir de mal. En ce qui concerne les choses que l'on espère, sont agréables celles dont la présence semble apporter beaucoup de joie et rendre grand service, et rendre service sans causer de peine. En somme, tout ce dont la présence apporte de la joie réjouit aussi, dans la plupart des cas, quand on l'espère ou que l'on s'en

souvent. C'est pour cela que même la colère procure du plaisir, comme Homère l'a dit dans les vers qu'il a composés sur l'emportement, qui est beaucoup plus doux que le miel distillé goutte à goutte, car personne ne se met en colère contre quelqu'un qui manifestement ne pourra être châtié, et face à quelqu'un qui est beaucoup plus puissant, ou bien nous ne nous mettons pas en colère du tout, ou bien nous nous fâchons moins.

Un certain plaisir accompagne la plupart des désirs, car à se souvenir qu'on a obtenu quelque chose ou à espérer qu'on l'obtiendra, on jouit d'un certain plaisir. Par exemple ceux qui, dans les accès de fièvre, sont tenaillés par la soif : ils ont plaisir à se souvenir d'avoir bu et à espérer boire. De même les amoureux : ils ont plaisir à sans cesse parler de l'objet aimé, à le dessiner, à composer quelque chose à son sujet, car, ranimant le souvenir par tous ces moyens, ils croient presque sentir la présence de l'aimé. Et c'est là pour tous le point de départ de l'amour : quand on se plaît non seulement à la présence de l'aimé mais aussi à son souvenir quand il est absent. Et l'on est vraiment amoureux quand l'absence de l'autre entraîne du chagrin. Les deuils mêmes et les lamentations, pareillement, ne vont pas sans un certain plaisir, car on éprouve du chagrin à ce que le mort n'existe plus, mais du plaisir à se souvenir de lui et en quelque sorte à le voir, en se représentant ce qu'il faisait et comment il était. De là vient qu'Homère a eu raison de dire : Ainsi parla-t-il et il fit naître chez tous le désir de gémir.

Il est plaisant aussi de se venger. Car ce qu'il est pénible de ne pas obtenir, il est plaisant de l'obtenir, et les hommes en colère souffrent excessivement s'ils ne se vengent pas, et se réjouissent à espérer le faire. Il est plaisant aussi de vaincre, non seulement pour les querelleurs, mais pour tout le monde, car on se voit alors en position dominante, chose dont tout le monde a peu ou prou le désir. Puisqu'il est plaisant de vaincre, sont plaisants aussi, nécessairement, les jeux qui consistent en combats et en joutes (où la victoire est chose fréquente), ainsi que les osselets, la balle, les dés, le trictrac. Il en va de même pour les jeux sérieux : les uns en effet deviennent plaisants pour peu qu'on s'y habitue, les autres sont immédiatement plaisants, telle la chasse avec les chiens et toute chasse quelle qu'elle soit, car là où il y a compétition, il y a aussi victoire. C'est pourquoi d'ailleurs la chicane et l'éristique sont plaisantes pour ceux qui en ont l'habitude et les capacités. Les marques d'honneur, la réputation comptent au nombre des choses très agréables, parce que chacun se voit doté des qualités d'un homme de bien, et cela d'autant plus quand il considère comme véridiques ceux qui en répandent le bruit. C'est le cas des gens proches, plutôt que de ceux qui sont loin, des familiers et des concitoyens plus que des étrangers, des vivants plus que de la postérité, des personnes sensées plus que des sots, du grand nombre plus que du petit nombre : car il est plus vraisemblable que ces gens-là disent la vérité plutôt que leurs contraires, car ceux qu'on regarde de haut, comme les petits enfants ou les bêtes, on n'a que faire de l'honneur ou de la réputation qu'on leur doit, du point de vue de la réputation elle-même, du moins, et si l'on y tient malgré tout, c'est pour quelque autre raison. L'ami aussi compte au nombre des choses plaisantes, car il est plaisant d'aimer (il n'est personne aimant le vin qui ne se plaise à en boire) ; être aimé aussi est plaisant, car, là encore, on se voit posséder la qualité d'homme de bien, chose que désire tout être sensé. Être aimé, c'est être un objet d'affection en soi et pour soi. Il est plaisant aussi d'être admiré, pour la même raison qu'il l'est d'être honoré. Le fait d'être flatté et le flatteur sont plaisants, car le flatteur a les apparences d'un admirateur et d'un ami. Il est plaisant aussi de faire souvent la même chose, car l'habituel est plaisant, comme nous l'avons vu. Il est plaisant aussi de changer, car c'est à un état naturel qu'aboutit le changement : la répétition incessante, en effet, pousse à l'excès de la disposition établie, d'où le mot : En toute chose le changement est doux.

C'est pour cela que les interruptions causent du plaisir, en matière de relations humaines comme d'actions, car elles impliquent un changement par rapport au présent et, en même temps, ce qui

est séparé par des interruptions est rare. Le fait d'apprendre et le fait de s'étonner sont choses plaisantes, dans la plupart des cas, car dans l'étonnement réside le désir d'apprendre, si bien que l'étonnant est désirable, tandis que dans le fait d'apprendre il y a rétablissement dans l'état naturel. Accorder des bienfaits, en recevoir, font partie également des choses plaisantes, car recevoir des bienfaits, c'est obtenir ce qu'on désire, alors qu'en accorder suppose à la fois qu'on a les moyens et qu'on domine l'autre, deux choses auxquelles on aspire. Parce que la bienfaisance est plaisante, les hommes se plaisent aussi à corriger leurs proches et à parachever ce qui souffre d'un manque. Puisque apprendre et s'étonner sont choses plaisantes, les choses de cet ordre, nécessairement, le sont aussi, comme la représentation d'un objet (par exemple par la peinture, par la sculpture, par la poésie) et généralement tout ce qui est bien représenté, même si l'objet représenté en lui-même est désagréable. Ce n'est pas cet objet qui réjouit mais le raisonnement selon lequel on se dit : ceci, c'est telle chose, et il en résulte qu'on apprend quelque chose. De même les retournements de situation et le fait d'échapper de justesse à des dangers, car tout cela est étonnant. Puisque ce qui est conforme à la nature est plaisant et que les êtres apparentés sont apparentés les uns aux autres par nature, tous les êtres apparentés et semblables se plaisent la plupart du temps, par exemple l'homme à l'homme, le cheval au cheval, le jeune au jeune. Telle est l'origine des proverbes qui disent : « Le même âge charme le même âge », « toujours vers le semblable... », « la bête reconnaît la bête », « le geai perche à côté du geai » et autres du même genre. Puisque tous les êtres semblables ou apparentés se plaisent mutuellement et que chacun éprouve ce plaisir surtout vis-à-vis de soi-même, il est nécessaire que tous les hommes s'aiment eux-mêmes plus ou moins, car les relations de ce type existent au plus haut degré envers soi-même. Puisque tout le monde s'aime soi-même, tout le monde nécessairement trouve plaisant ce qui lui appartient, par exemple les œuvres et les paroles. Aussi les gens aiment-ils la plupart du temps leurs flatteurs, leurs amants, leurs honneurs et leurs enfants (car leurs enfants sont leur œuvre). Parachever ce qui souffre d'un manque est aussi chose plaisante, car la chose est désormais notre œuvre. Et puisqu'il est très plaisant de commander, il est plaisant aussi de paraître sage (car l'intelligence pratique confère du pouvoir), et l'intelligence spéculative est la science de beaucoup de choses admirables. En outre, puisque les hommes sont la plupart du temps orgueilleux, il est nécessairement plaisant de réprimander ses proches. Et aussi de commander ; de consacrer son temps aux occupations où l'on a la réputation d'exceller particulièrement. C'est ce que dit le poète : À cela chacun s'affaire, consacrant la plus grande part du jour à l'activité où il se surpasse lui-même.

Pareillement aussi, puisque le jeu et toute détente comptent au nombre des choses plaisantes, ainsi que le rire, les choses comiques elles aussi – hommes, discours, actions – sont plaisantes. Mais une définition des choses comiques a été donnée à part, dans nos études sur la Poétique. Au sujet des choses plaisantes, tenons-nous-en là. Quant aux choses pénibles, on y verra clair en prenant le contre-pied de ce qui précède.

Chapitre 12

Dispositions des auteurs d'injustice

Voilà les raisons pour lesquelles on commet l'injustice. Dans quelles dispositions l'on est quand on commet l'injustice, contre qui on la commet, c'est ce qu'il nous faut dire maintenant. On commet l'injustice quand on croit que l'acte est possible à commettre, et qu'on a soi-même cette possibilité, ensuite si l'on pense que l'acte passera inaperçu, ou que, même découvert, on ne sera pas puni, ou que, si l'on doit être puni, le châtement sera inférieur au profit, pour soi-même ou ceux qui vous tiennent à cœur.

De quelle nature sont les actes qui paraissent possibles et ceux qui paraissent impossibles, cela sera dit par la suite (car ce sont des éléments communs à tous les genres de discours). Se croient capables de commettre l'injustice dans la plus grande impunité ceux qui savent parler, ou ceux qui ont de la pratique et l'expérience de nombreux procès, et puis s'ils ont beaucoup d'amis et s'ils sont riches. Ce sont surtout les gens qu'on vient de dire qui se croient en mesure de commettre l'injustice, sinon, ce sont ceux qui se trouvent avoir des amis, des serviteurs ou des associés dotés de ces avantages ; c'est là en effet ce qui leur permet d'agir sans être découverts ni punis. Et aussi ceux qui ont des relations d'amitié avec les victimes ou avec les juges. Car les amis ne se prémunissent pas contre l'injustice de leurs amis et, avant de les poursuivre en justice, ils cherchent des arrangements ; quant aux juges, ils font des cadeaux à leurs amis soit en les relaxant complètement, soit en leur infligeant des peines légères. Sont susceptibles de ne pas être découverts ceux qui sont d'un caractère contraire à celui que suppose l'inculpation, par exemple un homme faible physiquement dans une affaire de coups et blessures, ou un homme pauvre ou laid dans une affaire d'adultère. De même les actes commis complètement à découvert et sous les yeux de tout le monde, car on ne se prémunit pas contre eux, du fait qu'absolument personne ne croit qu'on puisse les commettre. De même les actes d'une gravité et d'une nature telles que strictement personne, croit-on, ne saurait les commettre, car on ne se prémunit pas non plus contre eux. De fait, il en va des injustices comme des maladies : tout le monde se prémunit contre celles qui sont habituelles, mais les maladies que personne n'a jamais eues, personne ne s'en protège. De même ceux qui n'ont aucun ennemi ou au contraire qui en ont beaucoup : les uns croient qu'ils vont échapper à l'attention parce que personne ne se méfie d'eux, les autres restent inaperçus parce qu'il ne paraît pas plausible qu'ils aient entrepris quoi que ce soit contre des gens qui étaient sur leurs gardes et parce qu'ils disposent de la défense consistant à dire qu'ils ne sauraient avoir entrepris l'acte. De même ceux qui jouissent de la clandestinité, grâce à des ruses, des cachettes, ou de débouchés commodes. Et ceux qui, s'ils sont découverts, disposent d'un moyen d'éviter le procès, d'obtenir un long délai ou de corrompre les juges. Et ceux qui, si une amende leur est infligée, ont la possibilité d'éviter le paiement ou d'obtenir un long délai, ou celui qui, ne possédant rien, n'aura rien à perdre. Et ceux pour qui les profits sont flagrants, importants ou proches tandis que les châtimens sont minimes, peu visibles ou éloignés. Et ce dont il n'y a pas de punition égale au bénéfice, comme ce paraît être le cas de la tyrannie. Et tous ceux pour qui les injustices apportent un profit sûr, alors que les châtimens s'arrêtent aux reproches. Et ceux à qui, au contraire, les injustices valent un éloge, par exemple si elles ont eu comme effet collatéral la vengeance de leur père ou de leur mère, comme pour Zénon, alors que la punition se borne à une amende, à l'exil ou à quelque chose du même genre. Car si l'on commet l'injustice, c'est pour ces deux motifs, et dans l'une ou l'autre de ces dispositions, à ceci près que les auteurs ne sont pas les mêmes mais des personnes de caractères opposés. Et ceux à qui il est souvent arrivé de ne pas être découverts ou de ne pas être punis. Et ceux qui ont souvent échoué, car il y a des gens qui, même en pareil cas – comme cela se passe chez les personnes belliqueuses –, sont enclins à repartir à l'attaque. Et ceux qui tireront de leur acte un plaisir immédiat alors que la peine viendra plus tard, ou un profit immédiat alors que le châtiment viendra plus tard. Tels sont les incontinents – l'incontinence concerne tout ce qui fait l'objet d'un appétit. Et ceux au contraire pour qui la peine ou le châtiment seront immédiats mais pour qui le plaisir ou le gain, venant plus tard, seront plus durables : c'est le genre de chose que poursuivent les gens maîtres de soi et plus réfléchis. Et ceux dont l'acte peut être imputé au hasard, à la contrainte, à la nature ou l'habitude et, en général, qui passent pour avoir commis une erreur et non une injustice. Ceux qui peuvent obtenir de la compréhension. Tous ceux qui sont dans le besoin. Il y a deux manières d'être dans le besoin : besoin du nécessaire, comme les pauvres, besoin du superflu, comme les riches. Et ceux qui ont une très bonne réputation, ou au contraire une très mauvaise : les premiers, parce

qu'on ne les croira pas coupables, les seconds parce qu'on ne croira pas qu'ils puissent l'être davantage. Voilà quels sont ceux qui commettent l'injustice et quelles sont leurs dispositions.

Leurs victimes

Voici maintenant quelles sont leurs victimes et ce qu'ils leur font. On commet l'injustice : contre ceux qui ont ce dont on manque soi-même, que ce soit pour obtenir le nécessaire, le superflu ou une jouissance ; contre ceux qui sont éloignés et contre ceux qui sont proches : dans le cas des seconds, le butin est vite pris, dans le cas des premiers, la punition est lente à venir, comme pour les pirates qui pillent les Carthaginois ; contre ceux qui ne se méfient pas ni ne se prémunissent mais font confiance, tous gens à l'attention desquels il est facile d'échapper ; contre les indolents, car il faut faire des efforts pour poursuivre en justice ; contre les personnes timides, car elles ne sont pas enclines à se battre pour le profit ; contre ceux qui ont été lésés par beaucoup de gens sans les poursuivre en justice : ils constituent, comme dit le proverbe, une « proie Mysienne » ; contre ceux qui n'ont jamais encore été victimes et contre ceux qui l'ont été souvent, car ni les uns ni les autres ne se tiennent sur leurs gardes, considérant, pour les premiers, que cela ne leur est jamais arrivé, et, pour les seconds, que cela ne saurait leur arriver encore ; contre ceux qui ont été calomniés ou sont faciles à calomnier, car des gens pareils ne se déterminent pas (à poursuivre en justice) par peur des juges, et (s'ils poursuivent) ils ne sont pas en mesure de convaincre. On compte parmi eux ceux qui font l'objet de la haine ou de l'envie. Contre ceux vis-à-vis desquels on peut prétexter que leurs ancêtres, eux-mêmes ou leurs amis, ont mal agi ou s'apprêtaient à mal agir envers soi, ses ancêtres ou ceux qu'on a à cœur. Comme dit le proverbe, « la méchanceté ne demande qu'un prétexte ». Contre les ennemis et les amis : dans le second cas, c'est facile, dans le premier, c'est agréable. Contre ceux qui n'ont pas d'amis. Contre ceux qui sont malhabiles à parler et à agir : soit ils n'entreprennent pas de poursuivre, soit ils négocient, soit ils ne mènent rien à son terme. Contre ceux qui n'ont pas intérêt à perdre du temps à surveiller procès ou versement d'amendes, tels les étrangers et les travailleurs indépendants : une petite somme suffit pour qu'ils composent et ils renoncent facilement aux poursuites. Contre ceux qui ont commis des injustices nombreuses ou qui sont justement celles qu'on leur fait subir, car il paraît presque ne pas y avoir d'injustice quand quelqu'un subit un traitement proche de celui qu'il a coutume d'infliger lui-même aux autres, je veux parler, par exemple, de quelqu'un qui donnerait des coups à un homme coutumier de violences. Contre ceux qui vous ont fait du mal, ou qui ont voulu le faire, ou qui le veulent ou qui vous en feront : s'en prendre à eux a quelque chose d'agréable et de beau et cela passe presque pour n'être pas injuste. Contre ceux dont le malheur fera plaisir à nos amis, à ceux que nous admirons, à ceux dont nous sommes amoureux, à ceux qui ont de l'autorité sur nous, à ceux – en général – dont notre vie dépend. Contre ceux dont il est possible d'obtenir l'indulgence. Contre ceux dont on a déjà eu à se plaindre et avec qui on a déjà rompu, tel Callippe dans l'affaire de Dion.

De tels comportements passent presque pour ne pas être injustes. Contre ceux que d'autres attaqueraient si l'on ne prenait les devants, quand on pense qu'aucune délibération n'est plus possible. C'est ainsi que, dit-on, Énésidème envoya le prix du cottabe à Gélon quand ce dernier eut asservi ... : il avait pris les devants, tandis que lui avait eu le tort de tarder. Contre ceux qui, une fois qu'on les aura lésés, nous permettront de faire beaucoup de bien, puisque le mal sera facilement réparé. C'est ainsi que Jason le Thessalien disait qu'il fallait faire un peu de mal pour pouvoir faire aussi beaucoup de bien.

Quelles mauvaises actions ils commettent

Comme mauvaises actions, on commet celles que tout le monde ou beaucoup de gens ont l'habitude de commettre : on pense ainsi obtenir le pardon. Celles qui sont aisées à cacher, tel le vol de ce qui se consomme vite comme les aliments, ou de ce qui change facilement de forme, de couleur ou de composition, ou de ce qu'il est facile de dissimuler n'importe où comme les objets transportables ou ceux qui peuvent disparaître dans de petites cachettes, ou des objets passe-partout et semblables à beaucoup de ceux que le coupable possédait déjà avant. Et les fautes que les victimes rougissent de dénoncer, telles les violences exercées par des femmes sur leur propre mari ou sur leurs fils. Et toutes celles qui feraient passer le plaignant pour chicanier, comme les fautes minimales ou pardonnables.

Telles sont en gros les dispositions dans lesquelles on commet l'injustice, quelles sont ces injustices, contre qui et pourquoi on les commet.

Chapitre 13

Classification des actes justes ou injustes

Pour distinguer entre tous les actes contraires ou conformes à la justice, adoptons comme premier critère le suivant : ce qui est juste ou injuste se définit en fonction de deux types de lois et de deux manières, selon ceux qui sont concernés.

Deux types de lois

Je qualifie la loi tantôt de particulière, tantôt de commune ; la loi particulière est la loi définie par chaque peuple pour lui-même, elle est soit non écrite, soit écrite ; la loi commune est la loi fondée en nature. Car il existe par nature – tous les hommes le savent comme par divination – une justice et une injustice communes, même en l'absence de toute vie sociale et de toute convention mutuelle. C'est d'elle, bien évidemment, que parle l'Antigone de Sophocle quand elle dit qu'il était juste d'ensevelir Polynice malgré l'interdiction, car c'était là justice selon la nature, (Justice) qui n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, mais Toujours vit et dont personne ne sait d'où elle provient.

C'est à cela aussi que se réfère Empédocle, à propos de l'interdiction de tuer un être animé, quand il dit que ce n'est pas juste pour certains et injuste pour d'autres, mais la loi universelle est partout répandue tout au long de l'éther immense et de l'éclat infini. Alcidas parle dans le même sens, dans le Messéniaque.

Injustices à l'égard de la communauté ou d'individus

On définit deux sortes de loi en fonction de ceux qui sont concernés, car ce que l'on doit faire ou ne pas faire est défini soit par rapport à la société soit par rapport à l'un de ses membres. C'est pourquoi il y a deux manières de commettre les injustices et de réaliser les actes justes, soit envers une seule personne déterminée, soit envers la communauté. Car l'homme qui commet l'adultère ou frappe autrui lèse une personne déterminée, tandis que celui qui ne veut pas partir en campagne lèse la communauté.

Redéfinition de l'injustice. L'injustice à l'égard des personnes

Une fois distinguées toutes les injustices, les unes visant la communauté et les autres visant tels ou tels individus, reprenons et tâchons de dire ce que c'est que subir l'injustice. Eh bien, subir l'injustice, c'est subir des traitements injustes de la part d'une personne qui agit de son plein gré – car l'action injuste a été définie auparavant comme commise de plein gré. Puisque, nécessairement, la personne qui subit l'injustice est lésée, et lésée contre sa volonté, on voit clairement grâce à ce qui précède ce que sont les préjudices, car on a dit plus haut quels sont en eux-mêmes les biens et les maux, et ce que sont les actions commises de plein gré, à savoir tout ce que l'on fait en connaissance de cause. De sorte que, nécessairement, toutes les inculpations concernent soit la communauté soit l'individu, elles visent des actes commis soit dans l'ignorance et contre son gré, soit volontairement et en connaissance de cause, ces actes sont, dans ce dernier cas, le fruit soit d'un choix délibéré soit de la passion. La colère sera traitée à propos des passions, mais on a dit auparavant quels sont les objets du choix délibéré et dans quelles dispositions on l'opère.

Puisque, dans bien des cas, on admet avoir agi mais sans accepter l'intitulé qui est donné à l'acte ou son application, par exemple avoir pris mais non avoir volé, avoir frappé le premier mais non outragé, s'être uni avec une femme mais non avoir commis l'adultère, avoir commis un vol, mais non un sacrilège (car dans ce qu'on a volé rien n'appartenait à un dieu), avoir mis en culture abusivement, mais non un terrain public, avoir eu des entretiens avec les ennemis mais non avoir trahi, il nous faudra donc, sur ces questions aussi, donner des définitions distinguant le vol, l'outrage, l'adultère, de manière à pouvoir – que nous souhaitons montrer que la définition s'applique ou non au cas visé – mettre en évidence le point de droit. Dans tous les cas de ce genre, le débat porte sur la question de savoir si la personne est injuste et mauvaise ou non. Car la méchanceté et l'injustice résident dans le choix délibéré, or des mots comme outrage ou vol, outre l'acte, impliquent en plus le choix délibéré, car ce n'est pas parce que quelqu'un a frappé autrui qu'il l'a automatiquement outragé mais seulement s'il avait une visée en le faisant – par exemple déshonorer la victime ou y prendre un plaisir personnel – et ce n'est pas parce que quelqu'un a saisi furtivement un objet qu'il l'a automatiquement volé, mais seulement s'il l'a pris pour nuire et se l'approprier. Il en va de même pour les autres cas.

L'injustice par rapport à la loi. L'honnêteté comme complément/correctif à la loi

Il est, disions-nous, deux espèces d'actions justes ou injustes, les unes mises par écrit, les autres non. Celles sur lesquelles les lois se prononcent ont été traitées. Parmi les actions qui ne sont pas codifiées par écrit, on distingue deux espèces. Il y a celles qui correspondent à un degré exceptionnel de vertu ou de vice et auxquelles s'attachent des reproches ou des éloges, des marques de déshonneur ou d'honneur et des récompenses, c'est par exemple manifester de la reconnaissance à qui vous a accordé des bienfaits, rendre ses bienfaits à votre bienfaiteur, secourir ses amis, etc. Il y a d'autre part les actions laissées de côté par la loi particulière et écrite. Car si l'honnêteté est réputée juste, l'honnêteté est la justice qui se situe au-delà de la loi écrite. Il y a appel à l'honnêteté tantôt par la volonté des législateurs, tantôt contre leur gré ; contre leur gré, quand ils ne s'en aperçoivent pas ; par leur volonté quand ils sont dans l'incapacité de définir le droit avec précision : ils se trouvent alors dans la nécessité d'un côté de parler en termes généraux, mais de l'autre ils ne peuvent pas le faire mais doivent en rester aux cas les plus fréquents. Ou quand les cas sont tellement nombreux qu'il est malaisé de les définir en raison de leur infinité, par exemple s'agissant de blessure par le fer : de quelle taille, l'arme ? de quelle sorte ? Une vie ne suffirait pas à énumérer toutes les possibilités. Si donc l'acte échappe à une définition précise et qu'il faille néanmoins légiférer, il est nécessaire de rester dans la généralité. De sorte que si on lève la main sur quelqu'un et qu'on le frappe en

portant un anneau au doigt, au regard de la loi écrite on sera coupable et en infraction au droit, mais en réalité il n'y a pas d'infraction, et c'est en cela que réside l'honnêteté.

Si l'honnêteté est bien ce qui a été dit, on n'a pas de mal à voir ce qui est honnête ou non et quels sont les hommes qui ne sont pas honnêtes. Les actes auxquels il faut accorder son pardon relèvent de l'honnêteté, de même que le fait de ne pas mettre sur un pied d'égalité les erreurs et les infractions au droit, non plus que les coups de malchance. Ressortissent à la malchance les accidents inattendus et qui ne proviennent pas de la méchanceté ; à l'erreur les accidents qui ne sont ni inattendus ni causés par la méchanceté ; à l'injustice, ceux qui ne sont pas inattendus et qui sont causés par la méchanceté. Il est honnête aussi de pardonner aux faiblesses humaines, de considérer non pas la loi mais le législateur, non pas la lettre de la loi mais la pensée du législateur, non pas l'acte mais l'intention, non pas le détail mais l'ensemble, non pas ce qu'est aujourd'hui la personne mais ce qu'elle a toujours été ou ce qu'elle est la plupart du temps. C'est aussi se rappeler davantage les bienfaits reçus que le mal, et les bienfaits reçus plutôt que ceux que l'on a accordés. C'est supporter patiemment l'injustice, préférer être soumis à une justice en mots plutôt qu'à une justice en actes, préférer s'en remettre à l'arbitrage plutôt qu'au procès, car l'arbitre a en vue l'honnêteté, le juré la loi, et c'est pour cela qu'on a inventé l'arbitre, pour que l'honnêteté prévale. S'agissant donc des actes relevant de l'honnêteté, voilà comment on peut les définir.

Chapitre 14

Degrés de l'injustice

Un acte injuste est d'autant plus grave qu'il provient d'une injustice plus grande, aussi même les plus insignifiants peuvent-ils être les plus graves, tel celui dont Callistrate accusait Mélanopos, d'avoir frustré les administrateurs d'un temple d'un dû de trois demi-oboles consacrées. Pour la justice, c'est l'inverse. Cela tient au fait que l'importance réside dans la puissance, car celui qui a volé trois demi-oboles consacrées est susceptible de commettre n'importe quel délit.

On juge de la gravité de l'acte tantôt sur cette base, tantôt d'après le dommage causé. Est aussi un acte grave celui pour lequel il n'existe pas de punition proportionnée, toutes étant trop légères. Celui pour lequel il n'est pas de remède, car il est difficile, voire impossible, de le réparer. Celui dont la victime ne peut pas obtenir réparation en justice, parce qu'il est sans remède, car la justice est châtement et remède. Et si la victime qui a subi l'injustice s'est infligée à elle-même un grave châtement, car il est juste que l'auteur subisse un châtement encore plus lourd. C'est ainsi que Sophocle, parlant en faveur d'Euctémon qui s'était tranché la gorge pour avoir subi un outrage, dit qu'il ne fixerait pas une peine inférieure à celle que la victime s'était infligée à elle-même. Est aussi un acte grave celui que son auteur a été le seul à commettre ou le premier ou que peu d'autres ont commis. Le fait de commettre souvent la même faute l'aggrave. Est grave l'acte à cause duquel ont été cherchés et trouvés les moyens de le prévenir et de le punir. Par exemple, à Argos, sont punis celui à cause duquel une loi a été promulguée et ceux à cause desquels la prison a été construite. Qu'un acte injuste soit plus bestial l'aggrave. De même pour l'acte plus longuement prémédité. Et pour l'acte qui inspire aux auditeurs plus de peur que de pitié.

Les moyens rhétoriques sont les suivants : on dira que le prévenu a ruiné ou transgressé un grand nombre de justes engagements : serments, serrements de main, foi donnée, promesses de mariage, d'où une surabondance d'actes injustes. Autre facteur aggravant : commettre le délit dans l'endroit où l'on châtie les coupables, comme le font les faux témoins. Où s'abstiendrait-il

de mal agir, s'il se permet de le faire même au tribunal ? Ce qui est grave aussi, ce sont les délits auxquels s'attache spécialement la honte, ou si l'on s'en prend à un bienfaiteur : il y a là plus d'une injustice car, d'une part, le prévenu fait du mal et d'autre part il ne rend pas le bien. Est un mal aggravé, celui que l'on commet en contradiction avec la justice non écrite, car c'est le fait d'un homme meilleur que d'être juste sans y être forcé – et les lois écrites agissent par contrainte, les lois non écrites non. Sous un autre angle, un délit est aggravé s'il est commis en contradiction avec les lois écrites, car une personne qui fait le mal en affrontant la peur et le châtement accomplira a fortiori des actes que nulle punition ne réprime. Sur l'importance plus ou moins grande de l'injustice, voilà donc qui est dit.

Chapitre 15

Les cinq moyens de persuasion non techniques

Dans la foulée de ce qui précède, parcourons rapidement les moyens de persuasion dits « non techniques », car ils sont propres aux discours judiciaires. Ils sont au nombre de cinq : lois, témoins, contrats, témoignages obtenus sous la torture, serments.

Lois

Parlons d'abord des lois et de la manière d'en user quand on persuade ou quand on dissuade, quand on accuse ou quand on défend. Il est clair que, si la loi écrite est contraire à la cause, il faut recourir à la loi commune et aux principes de l'honnêteté considérant que la justice est de leur côté. On dira aussi que juger « selon le meilleur critère » consiste à ne pas recourir dans tous les cas aux lois écrites, que l'honnêteté demeure toujours et ne change jamais, non plus que la loi commune puisqu'elle est naturelle, tandis que les lois écrites varient souvent. De là ce qui est dit dans l'Antigone de Sophocle : Antigone se défend en disant qu'elle a enseveli son frère en contradiction avec la loi de Créon, mais non avec la loi non écrite,

Justice qui n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, mais de toujours [...] Ces lois, je n'allais pas, d'un simple mortel...

On dira aussi que c'est le juste, et non son apparence, qui est chose vraie et utile, si bien que la loi écrite n'est ni vraie ni utile, car elle ne remplit pas l'office de la loi ; que le juge joue le rôle de la pierre de touche, de façon à discriminer le juste contrefait du juste véritable ; que c'est le propre d'un homme meilleur de recourir aux lois non écrites plutôt qu'aux lois écrites et de s'y tenir.

Il faut voir également si la loi n'est pas quelque part en contradiction avec une loi fameuse ou avec elle-même (c'est ainsi que, parfois, une loi ordonne que tous les contrats conclus soient valides, tandis qu'une autre interdit de conclure un contrat qui soit contraire à la loi) ; ou si la loi n'est pas ambiguë, de manière à l'examiner et à voir de quelle manière elle s'adaptera au juste et à l'utile, pour ensuite faire appel à elle. Et si la situation pour laquelle la loi a été faite n'a plus cours tandis que la loi est toujours en vigueur, il faut s'efforcer de le faire voir et de combattre la loi par ce moyen.

Mais si la loi écrite va dans le sens de la cause, il faut dire alors que la formule « selon le meilleur critère » n'est pas destinée à ce que l'on juge d'une manière contraire à la loi mais sert à éviter que – au cas où l'on ignorerait ce que signifie la loi – l'on ne se parjure. On dira aussi que personne n'opte pour ce qui est bien dans l'absolu, mais que chacun choisit ce qui est bon

pour lui. Et qu'il n'y a aucune différence pour une loi entre ne pas exister et ne pas être utilisée. Et que, dans tous les autres arts, on n'a pas intérêt à se faire « plus malin que le médecin », car l'erreur du médecin ne nuit pas aussi gravement que l'habitude de désobéir à qui détient l'autorité. Et que chercher à être plus habile que les lois, c'est précisément ce qui est interdit dans les lois qu'on approuve. Sur la question des lois, ces distinctions doivent suffire.

Témoins

En ce qui concerne les témoins, il en est de deux sortes, les anciens et les récents. Parmi ces derniers, les uns sont associés au risque, les autres sont extérieurs. J'appelle anciens témoins les Poètes ainsi que tous les hommes célèbres dont les jugements sont de notoriété publique. C'est ainsi que les Athéniens, dans l'affaire de Salamine, ont pris Homère à témoin et les Ténédiens, naguère, Périandre de Corinthe contre les Sigéens. Et Cléophon, contre Critias, s'est appuyé sur les vers élégiaques de Solon pour dire que les désordres agitant sa maison ne dataient pas d'hier, sans quoi jamais Solon n'eût composé ce vers : Dis de ma part à Critias le roux d'obéir à son père.

Les témoins de ce genre se prononcent sur le passé ; pour l'avenir, il y a les interprètes d'oracles, tel Thémistocle recommandant de combattre sur mer en citant la formule « murailles de bois ».

Il y a aussi les proverbes qui, comme il a été dit, ne sont autres que la déposition d'un témoin ; prenons quelqu'un, par exemple, qui voudrait dissuader de nouer une amitié avec un vieillard, il trouve un témoin en sa faveur dans le proverbe : Il ne faut jamais faire du bien à un vieux.

Et s'il s'agit d'inciter à tuer les fils dont on a déjà tué les pères : Fou qui, ayant tué le père, laisse en vie les enfants.

Sont témoins récents tous les gens célèbres auteurs de quelque jugement. Leurs jugements sont utiles aussi à ceux qui disputent des mêmes questions. C'est ainsi qu'Eubule a utilisé dans les tribunaux contre Charès ce qu'avait dit Platon à Archébios, à savoir que « L'aveu de ses vices a progressé dans la cité ». Il y a aussi les témoins récents associés au risque si l'on estime qu'ils mentent ; les témoins de cette sorte, par conséquent, témoignent simplement de l'exactitude du fait, passé ou présent, mais n'interviennent pas sur sa qualification, par exemple sur sa conformité ou non avec le juste ou avec l'utile. Sur de telles questions aussi, les témoins éloignés sont les plus fiables, et les plus fiables sont les Anciens, car ils sont incorruptibles. Celui qui ne dispose pas de témoins pour accréditer sa version des faits doit dire, en matière de témoignages, qu'il faut trancher d'après les vraisemblances et que c'est là le jugement « selon le meilleur critère » ; qu'il est impossible que les vraisemblances vous trompent pour de l'argent ou soient convaincues de faux témoignage. Celui qui dispose de témoins dira à celui qui n'en a pas que ce ne sont pas les vraisemblances qui sont soumises à procès, et qu'il n'y aurait aucun besoin de témoignages si de simples discours suffisaient à instruire une affaire. Les témoignages portent soit sur soi-même, soit sur l'adversaire, et les uns concernent l'affaire, les autres le caractère. Il est donc clair qu'on ne peut se trouver en manque d'un témoignage utile. Si, sur l'affaire, nous ne pouvons en produire qui nous soit favorable ou défavorable à l'adversaire, il n'en manquera pas, s'agissant du caractère, qui plaideront pour notre honnêteté ou la vilénie de l'adversaire. Pour tous les autres aspects concernant le témoin – témoin ami, ennemi, entre les deux, témoin favorablement connu, mal famé ou entre les deux et toutes les autres variables de ce genre, il faut parler exactement à partir des mêmes lieux d'où nous extrayons aussi les enthymèmes.

Contrats

En ce qui concerne les contrats, le rôle du discours se borne à les conforter ou à les ruiner, à les rendre crédibles ou non crédibles ; s'ils sont pour nous, à les rendre crédibles et valides et, s'ils sont pour l'adversaire, à faire d'eux tout le contraire. Pour ce qui est de rendre les contrats crédibles ou non, le traitement est exactement le même que celui qu'on applique aux témoins, car c'est de la qualité des signataires et des dépositaires que dépend le crédit des contrats. Si le contrat n'est pas l'objet de désaccord et s'il est en notre faveur, il faut en augmenter l'importance, en disant que le contrat n'est autre qu'une loi, particulière et singulière, et que ce ne sont pas les contrats qui font la validité de la loi mais les lois qui font la validité des contrats conclus légalement ; en général, la loi elle-même est une sorte de contrat, si bien que quiconque tend à ôter son crédit à un contrat ou cherche à le ruiner cherche à ruiner les lois. En outre, parmi les conventions, la plupart – et notamment celles qui sont passées de gré à gré – se nouent par contrat, de sorte que si les contrats cessent d'être valides, ce sont les relations des hommes entre eux qui se trouvent ruinées. Et ainsi de suite : tous les arguments qui conviennent ici sautent aux yeux. Si le contrat nous est contraire et du côté de nos adversaires, ce qui convient pour commencer, comme argument, c'est exactement ce que l'on dirait pour contrebattre une loi qui nous serait contraire : il est absurde – alors que, si des lois ne sont pas correctement établies et que leurs promoteurs se sont trompés, nous ne croyons pas qu'il faille leur obéir – de considérer cette obéissance, dans le cas des contrats, comme nécessaire. On dira ensuite que le juré est l'arbitre du juste, il ne faut donc veiller ici qu'à plus de justice ; le juste, étant chose naturelle, ne se laisse détourner ni par la fraude ni par la contrainte, tandis que les contrats sont parfois conclus par des personnes trompées et forcées. Il faut examiner en outre si les contrats sont contraires ou non à l'une ou l'autre des lois écrites ou des lois communes et, parmi les lois écrites, aux lois locales ou aux lois étrangères ; et ensuite, s'ils ne sont pas contraires à d'autres contrats, postérieurs ou antérieurs. Car ou bien les contrats postérieurs sont valides, ou bien les premiers sont corrects tandis que les suivants sont frauduleux : on plaidera l'un ou l'autre en fonction du besoin. Il faut en outre faire intervenir l'utile, au cas où le contrat serait quelque part contraire à l'intérêt des juges, et ainsi de suite. Ces points sont tout aussi faciles à voir.

Témoignages obtenus sous la torture

Les témoignages obtenus sous la torture constituent une sorte de témoignage. Ils passent pour dotés de crédibilité dans la mesure où s'y attache une nécessité. Il n'est donc pas difficile, là non plus, de voir quels sont les arguments possibles. Parmi eux – si les témoignages obtenus sous la torture sont en notre faveur –, on peut amplifier la chose en disant que ce sont les seuls, parmi les témoignages, à être véridiques. S'ils nous sont contraires et du côté de l'adversaire, on peut les réfuter en parlant [la vérité] contre le genre dans son ensemble que constituent les témoignages obtenus sous la torture : que l'on soit contraint ou non, on dit tout autant de mensonges que de vérités, soit que l'on se raidisse jusqu'au bout pour ne pas dire la vérité, soit que l'on cède à la facilité d'une dénonciation mensongère pour en finir plus vite avec le supplice. Il faut en pareil cas être en mesure de citer l'exemple de précédents analogues dont les juges ont connaissance. [Il faut dire aussi que les témoignages obtenus sous la torture ne sont pas véridiques : car il est nombre de gens à l'esprit épais qui, la peau dure et [c] l'âme forte, demeurent fermes noblement sous les supplices, tandis que les lâches et les prudents ne tiennent le coup [d] qu'aussi longtemps qu'ils n'ont pas vu les instruments, de sorte qu'il n'y a rien de crédible dans les témoignages obtenus sous la torture.]

Serments

En ce qui concerne les serments, on peut distinguer quatre cas : ou bien l'on soumet un serment à l'adversaire et l'on accepte celui qu'il dicte, ou bien l'on ne fait ni l'un ni l'autre, ou bien l'on fait l'un mais pas l'autre, et dans ce cas soit l'on soumet sans accepter, soit l'on accepte sans soumettre. Outre cela, il y a encore un autre cas, différent, quand ce serment a déjà été prêté antérieurement, ou par soi, ou par l'adversaire.

Si l'on ne soumet pas de serment à l'adversaire, c'est parce que les gens se parjurent facilement, et parce que celui qui a juré ne soumet pas à son tour, et parce qu'on croit que le tribunal condamnera quelqu'un qui n'a pas juré ; et parce que ce risque – celui qu'on court auprès du tribunal – est préférable, car à lui on fait confiance, à l'adversaire, non.

On n'accepte pas parce qu'un serment se monnaie ; et parce que, si l'on était malhonnête, c'est alors qu'on l'aurait prêté, car il vaut mieux être malhonnête pour quelque chose que pour rien ; or si l'on jure, on gagnera, si l'on ne jure pas, on perdra : il se pourrait bien alors que le refus de jurer soit dû à la vertu et non à la crainte du parjure. Le mot de Xénophane est bien venu ici, qui dit que ce défi n'est pas équitable quand il est adressé par un impie à un homme pieux. C'est comme si un costaud défiait un gringalet de le frapper ou d'être frappé par lui.

Si l'on accepte, c'est qu'on a confiance en soi-même, mais pas en l'adversaire et, retournant le mot de Xénophane, on dira qu'ainsi les choses sont équitables, quand c'est l'impie qui soumet le serment et l'homme pieux qui le prête ; il serait absurde de refuser, soi, de jurer sur des questions qu'on trouve normal que le tribunal tranche, lui, après avoir prêté serment.

Si l'on soumet le serment, on dira qu'il est pie d'accepter de s'en remettre aux dieux ; et que l'adversaire n'a aucun besoin de demander d'autres juges, car on remet le jugement entre ses mains ; et qu'il serait déplacé de refuser de jurer sur des questions sur lesquelles on trouve normal que d'autres prêtent serment.

Si l'on voit clairement comment il faut parler sur chaque cas isolé, on voit non moins clairement comment il faut le faire quand ils sont couplés, par exemple si soi-même on accepte de jurer mais pas de soumettre un serment à l'adversaire, ou si l'on soumet mais sans accepter, ou si l'on consent à jurer et à soumettre ou ni à l'un ni à l'autre, car ce sont là, nécessairement, des combinaisons des cas décrits, de sorte que les arguments aussi sont une combinaison des arguments décrits.

S'il y a eu un serment de prêté et qu'il est contraire à ce qu'on jure maintenant, il faut dire que ce n'est pas du parjure, car si l'injustice est un acte accompli de plein gré et le parjure une injustice, les actes accomplis sous la contrainte et par tromperie sont non consentis. Et là, il faut conclure en disant que le parjure est dans l'esprit et non sur les lèvres. Si c'est l'adversaire qui a prêté des serments contradictoires, il faut dire que celui qui ne tient pas ce qu'il a juré ruine tout. C'est pour cette raison que même les lois, on n'en use pas sans avoir prêté serment. On ajoutera : « Ils vous demandent de vous tenir au jugement que vous rendez sous serment, et eux-mêmes ne tiennent pas leur serment ? », et tout ce que l'on peut dire d'autre pour amplifier la chose.

LIVRE II

Chapitre 1

Bilan

Voilà à partir de quoi il faut persuader et dissuader, louer et blâmer, accuser et défendre ; et voilà quelles sont les opinions ou les prémisses utiles aux moyens de persuasion servant à ces opérations. Car c'est sur ces questions que portent les enthymèmes et de ces éléments que l'on tire ces derniers, pour autant que l'on parle de chaque genre de discours en particulier.

Importance de l'image de l'orateur et des dispositions du public

Puisque la rhétorique est ordonnée au jugement (car les délibérations font l'objet d'un jugement, et un procès est un jugement), il ne faut pas se contenter de voir de quelle manière le discours sera démonstratif et crédible, il faut veiller aussi et à se présenter soi-même sous un certain jour et à mettre le juge en condition. Car s'il est une chose qui importe à la persuasion – dans les délibérations au premier chef, ensuite aussi dans les procès –, c'est bien que l'orateur apparaisse sous un certain jour et que les auditeurs supposent qu'il a à leur égard telle ou telle disposition et qu'eux-mêmes en outre soient disposés d'une certaine manière. Le fait que l'orateur offre telle ou telle apparence est plus décisif dans les délibérations, la façon dont l'auditeur est disposé importe davantage aux procès. Car la manière de voir n'est pas la même selon que l'on aime ou que l'on déteste, que l'on est en colère ou pacifiquement disposé : les choses paraissent soit radicalement différentes soit d'une importance différente. Pour le juge amicalement disposé, la personne en jugement ne paraît pas coupable ou coupable de fautes vénielles. Pour celui qui déteste, c'est le contraire. Pour celui qui désire et que remplit l'espoir, si ce qui peut advenir est agréable, il lui semble que cela va arriver et que ce sera une bonne chose, alors que pour l'homme sans passion et de mauvaise humeur, c'est le contraire.

Facteurs de crédibilité des orateurs

Les raisons pour lesquelles les orateurs sont en eux-mêmes crédibles sont au nombre de trois, car il y a trois motifs pour lesquels nous accordons notre confiance en dehors des démonstrations. Ce sont : la prudence, la vertu et la bienveillance. Car si les orateurs connaissent des déceptions dans leurs efforts pour défendre une position ou donner des conseils, c'est faute soit de ces trois qualités, soit de l'une d'elles. Ou bien, faute de prudence, ils échouent à former correctement une opinion, ou bien, quoique capables de former correctement une opinion, par malignité ils ne disent pas ce qu'ils pensent, ou bien ils sont prudents et honnêtes, mais manquent de bienveillance, d'où la possibilité qu'ils ne donnent pas les meilleurs conseils tout en les connaissant. Il n'y a pas d'autres cas en dehors de ceux-là. Force est donc que celui qui paraît pourvu de toutes ces qualités reçoive la confiance des auditeurs.

Les moyens de paraître prudent et bon, ils sont à trouver dans les divisions que nous avons opérées à propos des vertus. Car ce sont les mêmes moyens qui nous permettront de nous présenter ou de présenter quelqu'un d'autre sous tel ou tel jour. En ce qui concerne la bienveillance et l'amitié, c'est dans la discussion sur les passions qu'il nous faut en traiter.

Les passions : définition rhétorique, méthode d'analyse

Les passions qui conduisent à modifier ses jugements sont celles qui s'accompagnent de peine ou de plaisir, par exemple la colère, la pitié, la crainte, etc., ainsi que leurs contraires. L'examen de chacune d'elles doit être divisé en trois. Je veux dire par exemple qu'au sujet de la colère on étudiera successivement quelles sont les dispositions des colériques, quelles sont les personnes contre qui on se met d'ordinaire en colère, et à quels sujets. Car si nous ne maîtrisons qu'un ou deux de ces paramètres, mais pas tous, il nous serait impossible d'inspirer la colère. Il en va de même pour les autres passions. De la même façon que, sur les points précédemment traités, nous avons dressé une liste de prémisses, de la même façon, sur ces questions aussi, opérons des divisions selon la méthode indiquée.

Chapitre 2

La colère : définition

Définissons la colère comme l'appétit accompagné de souffrance de ce qui apparaît comme une vengeance à cause de ce qui apparaît comme un acte de dépréciation atteignant nous-mêmes ou nos proches, quand cette dépréciation n'est pas justifiée. Si c'est bien cela la colère, il s'ensuit nécessairement : que l'homme en colère le soit toujours contre un individu particulier, Cléon par exemple, et non contre l'homme en général ; que, d'autre part, cette personne ait fait ou se soit apprêtée à faire quelque chose à soi ou à l'un des siens ; que toute colère soit suivie d'un certain plaisir inspiré par l'espoir de la vengeance. Car il est doux de croire qu'on va obtenir ce qu'on poursuit ; mais personne ne poursuit des choses qui lui sont manifestement impossibles et l'homme en colère poursuit des choses qui lui sont possibles. D'où la justesse de ce mot sur l'emportement, beaucoup plus doux que le miel distillé goutte à goutte, Quand il monte dans la poitrine des hommes.

Un plaisir s'ensuit pour cette raison, mais aussi parce qu'on vit en pensée sa vengeance. La représentation qui intervient alors produit du plaisir, comme celle des songes.

Les trois espèces de dépréciation

Puisque la dépréciation est l'acte traduisant l'opinion que quelque chose apparaît sans valeur (nous considérons comme digne d'intérêt tout ce qui est bien ou mal et ce qui y concourt, et tenons pour sans valeur ce qui a une importance nulle ou faible), il y a trois espèces de dépréciation : le mépris, la brimade et l'outrage. En effet, celui qui méprise déprécie (car on méprise tout ce que l'on tient pour sans valeur, or on dédaigne ce qui n'a pas de valeur). De même, celui qui brime, il est manifeste qu'il méprise, car la brimade consiste à entraver les volontés d'autrui, non pour en tirer un bénéfice personnel, mais pour en priver l'autre. C'est bien parce qu'on n'agit pas pour en tirer un bénéfice personnel qu'il y a dépréciation, car il est clair qu'on ne s'attend pas à ce que l'autre puisse nuire – dans ce cas, loin de le déprécier, on le craindrait – ni à ce qu'il soit d'une quelconque utilité – car on songerait alors à en faire son ami. L'homme qui outrage, lui aussi, déprécie. Car l'outrage consiste à faire et à dire ce qui entraîne de la honte chez la victime, non pour qu'échoie à l'auteur un autre bénéfice ou parce que quelque chose s'est passé mais pour le plaisir : car rendre la pareille, ce n'est pas outrager mais se venger. La cause du plaisir ressenti par ceux qui outragent est la croyance que le mauvais traitement exercé sur autrui accroît leur supériorité personnelle. C'est pour cette raison que les jeunes et les riches sont portés à l'outrage, car ils croient par l'outrage établir leur supériorité. Infliger du déshonneur relève de l'outrage, et celui qui déshonore déprécie. Car aucun honneur ne s'attache

à ce qui n'a aucune valeur, que ce soit en bien ou en mal. C'est pourquoi Achille en colère s'écrie : Il m'a déshonoré, car il a pris ma part d'honneur et la garde pour lui et : (sc. il m'a traité) comme un étranger privé d'honneur, exprimant par là les raisons de sa colère.

On tient pour convenable d'être tenu en haute estime par les inférieurs en naissance, en puissance, en vertu et, de façon générale, dans le domaine où l'on détient soi-même une grande supériorité sur autrui, par exemple en matière d'argent le riche sur le pauvre, en matière de parole l'homme éloquent sur celui qui est incapable de souffler mot, le chef sur le subordonné et celui qui se pense digne de commander sur celui qui n'est bon qu'à obéir, d'où le mot : Grande est la colère des rois nourris par Zeus et : Longtemps après, il garde encore rancune ; car ils s'indignent de ce qu'on leur dispute leur supériorité. On pense mériter l'estime, en outre, de ceux dont on se croit en droit d'attendre des bienfaits. Ce sont les gens à qui l'on a rendu, ou à qui l'on rend, service (ou bien soi-même, en personne ou indirectement, ou bien l'un des siens), ou ceux à qui l'on veut – ou à qui l'on a voulu – le faire.

Dispositions des personnes en colère

Grâce à ces remarques, on se fait désormais une idée claire des dispositions dans lesquelles on est quand, soi-même, on se met en colère, ainsi que des cibles et des raisons de cette colère. On se met soi-même en colère quand on souffre, car l'homme qui souffre désire quelque chose. Par conséquent, si quelqu'un oppose un obstacle quelconque, soit directement (en empêchant de boire un homme assoiffé, par exemple), soit indirectement – il fait l'effet d'agir de même –, ou contrecarre, ou n'apporte pas son concours, ou cause quelque autre gêne, à quelqu'un qui est dans cette disposition, ce dernier se met en colère contre tous. C'est pourquoi les malades, les pauvres, les amoureux, les assoiffés et en général ceux qui désirent quelque chose et ne parviennent pas à l'obtenir, sont irascibles et prompts à s'emporter, surtout contre ceux qui se désintéressent de leur situation présente, le malade, par exemple, contre ceux qui déprécient sa maladie, le pauvre, contre ceux qui dédaignent sa pauvreté, celui qui fait la guerre contre ceux qui n'accordent pas d'importance à cette guerre, l'amoureux, contre ceux qui dédaignent son amour et ainsi de suite. Car chacun a en lui la voie préparée d'avance à sa colère particulière par l'épreuve qu'il subit.

On s'irrite, aussi, s'il arrive le contraire de ce que l'on attendait, car plus l'attente est contrariée, plus la souffrance est grande ; de même aussi, quand arrive ce qu'on veut, on s'en réjouit d'autant plus qu'on ne s'y attendait pas.

On voit ainsi clairement quelles sont les conditions de saison, d'époque, de disposition, d'âge qui inclinent à la colère ; et les lieux et les temps ; on voit en outre que plus on se trouve dans ces conditions, plus on est enclin à la colère.

Cibles et raisons de la colère

Telles sont les dispositions dans lesquelles nous sommes nous-mêmes enclins à la colère. On se met en colère contre : ceux qui nous tournent en dérision, nous raillent et nous brocardent, car ils nous outragent ; ceux qui nous causent un type de dommage qui trahit l'outrage (ce dommage doit être tel qu'il ne répond à aucun préjudice de notre part et ne rapporte rien à ses auteurs, car il est alors manifestement dû à la volonté d'outrager) ; ceux qui dénigrent et méprisent ce qui nous passionne le plus, par exemple ceux qui mettent leur fierté à pratiquer la philosophie s'irritent si quelqu'un s'en prend à la philosophie, ceux qui se piquent de beauté si quelqu'un en dit du mal, et ainsi de suite. Cela d'autant plus qu'on n'est pas sûr de posséder un tant soit peu

ces qualités, ou de les posséder à un haut degré, ou d'être reconnu comme quelqu'un qui les possède. Car lorsqu'on a la ferme conviction d'une supériorité dans les domaines où l'on se moque de nous, ces moqueries nous indiffèrent.

On s'irrite davantage : contre ses amis que contre ceux qui ne le sont pas, car on croit plus normal d'être bien traité par eux que de ne pas l'être ; contre ceux qui ont coutume de nous honorer ou de se soucier de nous, si, à l'inverse, ils n'ont plus avec nous des relations de ce genre, car on se croit méprisé par eux, sans quoi ils garderaient la même attitude ; contre ceux qui ne nous rendent pas nos bienfaits en retour – ou ne nous rendent pas des bienfaits équivalents – et contre ceux qui agissent contre nos intérêts – si ce sont nos inférieurs –, car tous ceux-là nous méprisent manifestement, les derniers comme si nous étions nous leurs inférieurs, les premiers comme s'ils avaient reçu quelque chose de leurs inférieurs ; contre les gens insignifiants, et plus encore s'ils nous déprécient car la colère provoquée par la dépréciation vise – par hypothèse – ceux à qui il ne sied pas de déprécier autrui, or il ne sied pas aux inférieurs de déprécier autrui ; contre nos amis, s'ils ne nous font pas de bien en paroles et en actes et, plus encore, s'ils agissent à l'opposé, ou s'ils sont insensibles à nos attentes, tel le Plexippe d'Antiphon s'irritant contre Méléagre, car son insensibilité est un signe de dépréciation : ce dont nous avons souci n'échappe pas à notre attention ; contre ceux qui se réjouissent de nos malheurs ou, en général, contre ceux qui prennent nos malheurs du bon côté, car c'est le signe que ce sont des ennemis ou des gens qui nous déprécient. Contre ceux qui ne se font pas de souci s'ils nous font souffrir : c'est la raison pour laquelle on se fâche contre les porteurs de mauvaises nouvelles ; et contre ceux qui prêtent l'oreille à ce qu'on dit de nous ou voient nos faiblesses, car ils sont semblables à ceux qui nous déprécient ou à nos ennemis, car les amis partagent nos souffrances, et tout le monde souffre au spectacle des faiblesses proches.

Nous nous irritons encore contre ceux qui nous déprécient aux yeux de cinq catégories de gens : ceux avec qui nous sommes en compétition, ceux que nous admirons, ceux par qui nous voulons être admirés, ceux qui nous inspirent du respect humain, et ceux à qui nous en inspirons : si l'on nous déprécie à leurs yeux, nous nous irritons davantage.

Nous nous mettons aussi en colère contre ceux qui déprécient ceux qu'il serait honteux de notre part de ne pas protéger, par exemple parents, enfants, épouses, subordonnés. Contre ceux qui ne nous témoignent pas leur gratitude, car la dépréciation est alors malséante. Contre ceux qui répondent à notre sérieux par l'ironie, car dans l'ironie il y a du mépris. Contre ceux qui accordent des bienfaits aux autres, s'ils ne nous en accordent pas à nous, car il y a aussi du mépris dans le fait de ne pas nous juger digne de ce que l'on accorde à tout le monde. Ce qui peut encore provoquer la colère, c'est l'oubli, ne serait-ce par exemple que l'oubli des noms propres, si insignifiant que cela soit : c'est que l'oubli paraît lui aussi trahir une dépréciation. En effet, l'oubli vient de l'indifférence, or l'indifférence est une forme de dépréciation.

Quelles sont les personnes contre qui l'on se met en colère, dans quelles dispositions l'on est alors et pour quelles sortes de raisons, tous ces points ont été traités ensemble. Il est clair qu'il nous faudra nous-mêmes, par le discours, mettre le public dans une disposition telle qu'il sera porté à la colère, rendre nos adversaires responsables de ce contre quoi l'on se met en colère et pareils à ceux contre qui l'on se met en colère.

Chapitre 3

Transition et définition du calme

Puisque le fait de garder son calme est contraire au fait de se mettre en colère et la colère contraire au calme, il faut saisir quelles dispositions président au calme, quelles sont les personnes face auxquelles on reste calme et pour quelles raisons. Définissons le retour au calme comme la répression et l'apaisement de la colère.

Personnes face auxquelles on est calme

Par conséquent, si l'on se met en colère contre ceux qui nous déprécient et si la dépréciation est chose volontaire, il est clair que nous restons calmes : face à ceux qui n'ont pas du tout ce genre de conduite ou bien l'ont involontairement ou en apparence ; et aussi face à ceux dont l'intention était contraire à ce qu'ils ont fait ; face à tous ceux qui ont la même attitude envers eux-mêmes, car il n'y a pas apparence que personne se déprécie soi-même ; face à ceux qui reconnaissent leur dédain et qui s'en repentent : trouvant comme une réparation dans le remords qu'ils éprouvent pour leurs actes, on met fin à sa colère. À preuve le châtement des serviteurs : nous châtons plutôt ceux qui protestent et nient les faits tandis que, face à ceux qui reconnaissent le bien-fondé de leur châtement, notre emportement cesse. La raison en est que nier l'évidence, c'est de l'impudence ; or l'impudence n'est autre que dépréciation et mépris. Ce qui est sûr c'est que, devant ceux que nous méprisons profondément, aucun scrupule moral ne nous retient. Nous restons calmes devant ceux qui s'abaissent devant nous et ne protestent pas, car ils reconnaissent manifestement leur infériorité. Or les inférieurs ont peur et personne ne manifeste de dédain s'il a peur. Que la colère cesse devant ceux qui s'abaissent, c'est un fait dont même les chiens témoignent, qui ne mordent pas les personnes assises. Les gens restent calmes aussi face à ceux qui les prennent au sérieux quand ils sont sérieux, car cela leur donne l'impression d'être traités avec sérieux et sans mépris. Ils restent calmes aussi avec ceux qui leur ont retourné plus de faveurs qu'ils ne leur en avaient accordé. Avec ceux qui les sollicitent et implorent leur indulgence, car ils sont en position plus humble qu'eux. Avec ceux qui ne pratiquent ni l'outrage, ni la raillerie ni le dédain envers personne, ou du moins pas avec des gens de bien ou des gens comme eux. En général, il faut examiner les facteurs de calme à partir de leurs contraires. Face à ceux que l'on craint et que l'on respecte tant que l'on est dans ces dispositions —, on ne se met pas en colère, car il est impossible d'être à la fois effrayé et en colère. Contre ceux qui ont agi sous le coup de la colère, ou bien l'on ne se fâche pas, ou bien l'on se fâche moins, car ils n'ont manifestement pas agi par dédain. En effet, il n'est personne qui montre du dédain quand il est en colère (la dépréciation ne s'accompagne pas de souffrance, la colère si). Nous restons calmes, également, face à ceux qui nous respectent.

Dispositions qui président au calme

Quand on est dans des dispositions contraires à la colère, il est évident qu'on est calme, quand on plaisante, par exemple, ou quand on rit, un jour de fête, un jour heureux, dans le succès, dans la satisfaction, en général quand on ne souffre pas et que l'on jouit d'un plaisir qui n'outrage personne et d'une espérance honnête. On est calme, en outre, quand le temps a passé et qu'on n'est plus sous le coup de la colère, car le temps fait cesser la colère. Met fin également à la colère — même plus grande — qu'on éprouve contre quelqu'un la punition infligée précédemment à un autre. D'où la pertinence de ce mot de Philocrate, au moment où le peuple était irrité contre lui. Quelqu'un lui dit : « — Que ne te défends-tu ? Il répondit : — Pas encore. — Mais quand ? — Quand je verrai quelqu'un d'autre en butte à la calomnie. » Car on devient calme quand on a

déchargé sa colère sur quelqu'un d'autre, ce qui arriva dans le cas d'Ergophilos : quoique davantage fâchés contre lui que contre Callisthène, les Athéniens l'acquittèrent, parce qu'ils avaient la veille condamné Callisthène à mort. On devient calme si l'on ressent de la pitié, et si les personnes visées ont subi un malheur plus grand que celui qu'on leur aurait infligé sous le coup de la colère : tout se passe, pense-t-on, comme si on avait obtenu la sanction du délit ; si l'on se pense coupable soi-même d'une injustice et justement sanctionné. En effet, la colère ne naît pas à l'encontre de ce qui est juste, car on ne considère plus qu'il soit anormal de souffrir, sentiment constitutif de la colère. C'est pour cela qu'il faut faire précéder la punition d'une réprimande verbale, car, dans ces conditions, on s'indigne moins d'être puni, fût-on esclave.

On reste calme aussi quand on pense que l'autre ne prendra pas conscience du fait que, s'il est mal traité, c'est sa faute, et pour punition de ce qu'on a subi de sa part, car la colère n'est dirigée que contre un individu en particulier, cela dérive clairement de la définition. Aussi le Poète a-t-il raison de faire dire à Ulysse : Dis-lui que c'est Ulysse, le destructeur de villes comme s'il n'y avait pas punition si Polyphème ne savait pas par qui et pourquoi il était châtié. C'est pourquoi on ne se met pas en colère contre ceux qui ne peuvent rien ressentir, et que la colère cesse contre les morts, parce qu'ils ont subi le châtement ultime mais aussi parce qu'ils ne souffriront ni ne ressentiront rien de ce que désirent leur infliger les personnes en colère. Aussi le Poète, voulant faire cesser la colère d'Achille contre Hector mort, a-t-il raison de dire : (Il a tort d'agir ainsi) car la terre ne l'entend pas, qu'il brutalise dans sa furie.

Il est donc clair que les orateurs désireux d'instaurer le calme doivent recourir à ces lieux, d'une part en mettant leurs auditeurs dans les dispositions décrites, d'autre part en représentant les cibles de leur colère comme effrayantes, dignes de respect ou de gratitude, acteurs involontaires ou remplis du remords de leurs actes.

Chapitre 4

Définition de l'amitié

Qui l'on aime, qui l'on déteste et pourquoi, disons-le, non sans avoir au préalable défini l'amitié et le fait d'aimer. Posons que le fait d'aimer est le fait de vouloir pour quelqu'un ce que l'on tient pour des biens – pour lui et non pour soi et de faire ce qu'on peut pour les lui procurer. Est un ami celui qui aime et est aimé en retour. S'estiment amis ceux qui s'estiment ainsi disposés l'un envers l'autre.

Personnes pour qui l'on a de l'amitié

Cela posé, est notre ami, forcément, celui qui se réjouit avec nous de notre bien et compatit à notre chagrin en n'ayant rien d'autre en vue que nous-même. En effet, quand ce qu'ils veulent arrive, tous les hommes se réjouissent et, dans le cas contraire, ils éprouvent du chagrin, si bien que les chagrins et les joies sont le signe de la volonté. Sont aussi amis ceux pour qui les mêmes choses sont bonnes et les mêmes choses mauvaises et ceux qui ont mêmes amis et mêmes ennemis, car ils veulent nécessairement les mêmes choses. Celui qui veut aussi pour un autre précisément ce qu'il veut pour lui-même est manifestement l'ami de cette autre personne. Nous aimons aussi : ceux qui ont fait du bien, soit à nous-mêmes, soit à nos proches, ou si c'étaient des bienfaits considérables, ou accordés avec cœur, ou dans ce genre de circonstances, ou à notre intention ; ceux dont nous croyons qu'ils veulent nous faire du bien ; les amis de nos amis et qui aiment ceux que nous aimons nous-mêmes. Ceux qui sont aimés de ceux que nous aimons nous-mêmes. Ceux qui sont les ennemis des mêmes personnes et détestent ceux que nous détestons nous-mêmes. Ceux qui sont détestés de ceux que nous détestons. Car tous ceux-là

considèrent comme des biens les mêmes choses que nous, de sorte qu'ils désirent notre bien, ce qui était le propre de l'ami. Sont aussi nos amis ceux qui sont prêts à nous assister financièrement ou en protégeant notre vie. Aussi honore-t-on les personnes libérales et courageuses. Les justes également sont nos amis. On entend par « justes » ceux dont la subsistance ne dépend pas d'autrui, comme ceux qui vivent de leur travail et, parmi eux, ceux qui vivent de l'agriculture et, parmi les autres, au premier chef les travailleurs indépendants. Et les hommes tempérants, car ils ne sont pas injustes. Ceux qui n'intriguent pas, pour la même raison. Ceux dont nous voulons être les amis, s'ils manifestent la même volonté : ce sont les personnes qui sont bonnes moralement et celles qui ont une bonne réputation – soit auprès de tous, soit auprès des meilleurs, soit auprès des gens que nous admirons, soit auprès de ceux qui nous admirent. Nous aimons en outre ceux avec qui il est agréable de vivre ou de passer une journée, tels ceux qui ont bon caractère, n'ont pas tendance à critiquer les erreurs d'autrui, ne veulent pas avoir le dernier mot et ne sont pas mauvais joueurs : car toutes les personnes de ce genre ont une tendance à l'affrontement, or ceux qui nous affrontent ont de toute évidence des volontés contraires aux nôtres. Nous aimons aussi ceux qui sont doués pour la plaisanterie et qui savent la prendre bien : car les uns et les autres sont dans la même mesure attentifs à leur prochain, étant capables de supporter la raillerie et raillant sans mauvais esprit. Nous aimons également ceux qui louent les qualités qui nous appartiennent et, parmi elles, surtout celles que nous craignons de ne pas avoir. Nous aimons aussi ceux qui sont propres dans leur apparence, dans leur vêtement, dans toute leur façon de vivre ; ceux qui ne sont portés à nous reprocher ni nos erreurs ni leurs bienfaits, car reprocher l'un et l'autre, c'est être enclin à la critique ; ceux qui n'ont pas de rancune et n'ont pas tendance à s'entêter dans leurs griefs, mais se réconcilient facilement, car tels on croit qu'ils sont avec les autres, tels on croit qu'ils seront avec nous ; ceux qui ne sont pas médisants et ne s'intéressent ni aux défauts de leur prochain ni aux leurs mais aux bons côtés des gens, car c'est ce que fait l'homme de bien ; ceux qui ne contrecarrent pas les autres quand ils sont en colère ou se passionnent pour quelque chose, car ceux qui font cela sont gens enclins à l'affrontement ; ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se comportent bien à notre égard, nous admirent, par exemple, ou nous considèrent comme gens de bien, ou se plaisent avec nous et surtout s'ils ont ces sentiments à propos de ce en quoi nous voulons le plus être admirés ou être pris au sérieux ou plaire. Nous aimons aussi ceux qui nous sont semblables et s'occupent des mêmes choses, à condition qu'ils ne nous importunent pas et ne tirent pas leur subsistance de la même source que nous. Sinon, c'est « potier contre potier ».

Nous aimons aussi ceux qui désirent les mêmes choses que nous, à condition qu'il soit possible d'en profiter en même temps, sinon, le résultat est le même que dans le cas précédent. Nous aimons aussi ceux face auxquels nous sommes enclins à ne pas rougir de ce qui n'est faite qu'aux yeux de l'opinion – sans pour autant les mépriser. Ceux face auxquels nous ne rougissons que de nos fautes réelles. Quant à ceux avec qui nous rivalisons et pour qui nous voulons être objets d'émulation et non d'envie, ceux-là ou bien nous les aimons, ou bien nous souhaitons être leurs amis. Nous aimons aussi ceux avec qui nous collaborons pour la réalisation d'un bien, à condition que cela n'entraîne pas pour nous des maux plus grands. Ceux qui aiment sans distinction aussi bien les absents que les présents, c'est pourquoi tout le monde aime particulièrement ceux qui se comportent ainsi avec les morts. Ceux, en somme, qui cultivent l'amitié et ne sont pas des lâcheurs, car parmi les hommes bons on aime surtout ceux qui sont de bons amis. On aime aussi ceux qui ne feignent pas devant nous, tels ceux qui nous parlent même de leurs faiblesses (il a été dit en effet que, devant nos amis, nous ne rougissons pas de ce qui n'est faite qu'aux yeux de l'opinion ; si donc celui qui a honte n'aime pas, celui qui n'a pas honte passe pour aimer).

Nous aimons aussi ceux qui ne nous font pas peur et devant qui nous nous sentons assurés, car personne n'aime celui qu'il craint.

Espèces et facteurs d'amitié

Comme espèces d'amitié, il y a la camaraderie, l'appartenance à un même groupe, la parenté et autres liens du même genre. Ce qui est facteur d'amitié, c'est le geste de bienveillance à condition de l'effectuer sans qu'on vous le demande, et de ne pas s'en vanter après coup : car ainsi, il paraît motivé par l'intérêt de l'ami et non par quelque autre raison.

Inimitié et haine

Pour ce qui est de la haine et du fait de détester, il est clair qu'on peut en faire la théorie à partir des contraires. Ce qui est facteur de haine, c'est la colère, la brimade et la calomnie. La colère, donc, est une réponse à des comportements qui nous affectent personnellement. La haine, elle, peut survenir même sans cela. Car si nous ne faisons que considérer qu'une personne est telle ou telle, nous pouvons la haïr. Et la colère vise toujours des individus particuliers, par exemple Callias, ou Socrate, tandis que la haine s'étend à des genres (tout homme hait le voleur ou le sycophante). La colère est guérissable avec le temps, la haine est sans remède ; l'une est le désir de faire de la peine, l'autre le désir de faire du mal. L'homme en colère veut que sa cible le sache, celui qui hait s'en moque. Les choses qui font de la peine sont toutes accessibles aux sens, tandis que celles qui font le plus de mal le sont très peu, comme l'injustice ou la folie. Car la présence du mal ne fait pas de peine. La colère s'accompagne de souffrance, la haine non, car celui qui est en colère souffre, celui qui hait, non. L'un serait pris de pitié, si l'autre venait à subir un grand nombre de malheurs, celui qui hait, non. Car l'homme en colère désire que celui contre qui il est irrité éprouve de la peine en retour, tandis que celui qui hait souhaite que l'autre n'existe pas.

Conclusion et transition

Il ressort clairement de ces considérations qu'il est possible, si des hommes sont réellement nos amis ou nos ennemis, de le démontrer ; s'ils ne le sont pas, de les présenter comme tels ; s'ils prétendent l'être mensongèrement, de les réfuter, et – si des personnes se disputent à cause de la colère ou de la haine – de les pousser du côté que l'on préfère.

De quelle nature et quelles sont les choses que les hommes craignent, dans quelles dispositions l'on est lorsque l'on craint, la suite le rendra clair.

Chapitre 5

Définition de la peur. Ses causes

Définissons la peur comme une souffrance et une perturbation issues de la représentation d'un mal à venir susceptible de causer destruction ou souffrance. Car tous les maux n'inspirent pas la peur (par exemple, on n'a pas peur d'être injuste ou bête) mais seulement ceux qui sont gros de souffrances ou de destructions graves, et cela s'ils paraissent non pas éloignés mais d'une proximité imminente. Car on n'a pas vraiment peur de ce qui est éloigné : tout le monde sait qu'il va mourir, mais comme l'échéance est éloignée, on ne s'en soucie nullement.

Si c'est bien cela la peur, fait nécessairement peur tout ce qui paraît gros de destruction ou de dégradations de nature à entraîner une grande souffrance. C'est pourquoi, même les signes avant-coureurs de ces choses sont effrayants (car la chose effrayante paraît proche : c'est là ce qui définit le danger, la proximité de ce qui fait peur), telles la haine et la colère de personnes qui ont le pouvoir de faire du mal, car il est évident qu'elles le veulent, de sorte qu'elles sont près de le faire. Telle aussi l'injustice, à condition qu'elle soit dotée de pouvoir, car ce qui fait que l'homme injuste est injuste, c'est sa volonté délibérée. Telle la vertu outragée quand elle a du pouvoir, car il est évident que, chaque fois qu'une personne est outragée, elle a la volonté délibérée d'agir, et que dans le cas présent elle en a le pouvoir. Il y a aussi la peur inspirée par ceux qui ont la capacité de faire du mal, car, nécessairement, une personne dans ce cas est prête elle aussi à passer à l'action.

Personnes sujettes à la peur

Puisque la plupart des gens sont plutôt mauvais, dominés par l'appât du gain et lâches face au danger, on a peur, la plupart du temps, de dépendre de quelqu'un d'autre, de sorte que les complices d'un criminel sont pour lui objet de peur, peur qu'ils ne le dénoncent ou ne le lâchent. Ceux qui peuvent commettre l'injustice sont craints de ceux qui peuvent la subir, car, dans la plupart des cas, les hommes commettent l'injustice quand ils le peuvent. Sont aussi des objets de peur ceux qui ont été victimes d'une injustice ou qui pensent qu'ils le sont, car ils guettent sans cesse une occasion. De même, les auteurs d'une injustice, s'ils ont du pouvoir, font peur, car ils craignent qu'on ne leur rende la pareille : c'est le genre de chose qui était supposé faire peur. Sont objets de crainte l'un pour l'autre ceux qui rivalisent pour les mêmes choses quand il n'est pas possible qu'elles appartiennent aux deux en même temps, car on fait toujours la guerre à de tels rivaux. Nous font peur ceux qui sont effrayants pour des gens plus forts que nous, car ils pourraient d'autant plus nous nuire qu'ils sont aussi en mesure de nuire à des plus forts. Ceux que craignent les gens plus forts que nous, pour la même raison. Ceux qui ont détruit plus forts que nous. Ceux qui s'attaquent à moins forts que nous : de deux choses l'une, soit ils représentent déjà une menace, soit ils en représenteront une quand ils auront monté en puissance. Parmi les victimes d'une injustice, qu'ils soient ennemis ou concurrents, ce ne sont pas les gens coléreux ou francs qui sont à craindre, mais ceux qui sont doux, dissimulés et rusés, car avec eux, on ne sait pas s'ils sont près d'agir et, par conséquent, il n'est jamais évident qu'ils sont loin de le faire.

Tout ce qui est effrayant l'est encore davantage quand il n'y a pas de rectification possible de la part de ceux qui ont fait une erreur, ou bien parce que c'est complètement impossible, ou bien parce que cela dépend non pas d'eux mais de leurs adversaires. Il en va de même pour ce contre quoi il n'est pas de secours du tout, ou pas de secours facile. En somme, est effrayante toute chose propre à exciter la pitié quand elle s'abat sur les autres ou les menace. Sur les choses effrayantes et ce que l'on redoute, pour s'en tenir à l'essentiel, voilà à peu près tout. Parlons maintenant de ce qui en nous prédispose à la peur.

Dispositions de celui qui craint

Si la peur suppose bien qu'on s'attend à subir un mal destructeur, il est clair que personne n'a peur parmi ceux qui pensent que rien ne peut leur arriver et qu'on ne redoute pas non plus les choses, les personnes ni les moments du temps dont on ne croit pas qu'ils représentent une menace. Éprouvent donc de la peur, nécessairement, ceux qui croient qu'il peut leur arriver quelque chose, et ils craignent à la fois ceux dont ils redoutent de le subir, ce qu'ils redoutent de subir et le moment du temps où ils redoutent de le subir. Ne se croient non plus susceptibles de subir un mal ni ceux qui sont comblés par la fortune ou qui croient l'être – aussi sont-ils

prompts à l'outrage, dédaigneux et arrogants, attitudes que leur inspirent la richesse, la force, l'abondance des relations et la puissance –, ni ceux qui pensent avoir déjà subi tous les malheurs et que l'avenir laisse froids, tels ceux qui sont déjà attachés à la planche : il faut que subsiste un espoir de salut qui nous soit un sujet d'angoisse. Un signe en est que la peur incline à délibérer, or il n'est personne qui délibère quand il n'y a plus d'espoir.

Il faut donc mettre les auditeurs dans ces dispositions, lorsqu'il vaut mieux qu'ils aient peur, parce qu'ils sont susceptibles de subir un mal : car d'autres – et supérieurs à eux – l'ont subi, il faut aussi leur montrer que les gens comme eux subissent ou ont subi, et de la part de gens qu'ils ne soupçonnaient pas, un mal qu'ils n'attendaient pas et à un moment imprévu.

Définition de l'assurance. Ce qui l'inspire

Puisque nous sommes au clair sur ce qu'est la peur, ce que sont les choses effrayantes et ce qui en nous prédispose à la peur, on peut en déduire clairement ce que c'est qu'avoir de l'assurance, quel genre de choses l'inspire et ce qui en nous prédispose à l'assurance, car l'assurance est le contraire de la peur et ce qui rassure le contraire de ce qui fait peur, de sorte que l'assurance est l'espoir accompagné d'une représentation de la proximité de ce qui nous sera salutaire et de l'inexistence ou de l'éloignement de ce qui nous menace. Quant à ce qui rassure, c'est l'éloignement des choses menaçantes et la proximité des choses rassurantes. Et aussi la rectification des erreurs, si elle est possible, la présence de secours, s'ils sont nombreux ou importants ou à la fois l'un et l'autre, le fait de n'avoir ni subi ni commis d'injustice, de n'avoir soit absolument aucun rival, soit des rivaux sans pouvoir, ou qui, quoique puissants, sont des amis, ou nous ont accordé des bienfaits ou en ont reçu de nous. Rassure aussi le fait que ceux qui ont les mêmes intérêts que nous sont supérieurs en nombre ou en force, ou à la fois en nombre et en force.

Dispositions génératrices d'assurance

On est sûr de soi dans les dispositions suivantes : si l'on estime avoir remporté beaucoup de succès et ne pas avoir subi de malheur, ou si l'on a souvent affronté les dangers et qu'on en a réchappé. Car il y a deux conditions permettant aux hommes de conserver leur sang-froid : ne pas avoir l'expérience des dangers, ou disposer de secours. C'est ainsi qu'au milieu des dangers de la mer, ceux qui voient l'avenir avec assurance sont aussi bien ceux qui n'ont pas l'expérience des tempêtes que ceux qui ont le secours de l'expérience. On a de l'assurance aussi face à quelque chose qui n'effraie ni nos semblables, ni nos inférieurs, ni ceux à qui nous avons conscience d'être supérieurs – conscience que l'on a quand on a les a surpassés eux-mêmes, ou quand on a surpassé ceux qui sont plus forts qu'eux ou de force semblable. On a aussi de l'assurance si l'on croit avoir en plus grand nombre et à un degré plus haut les moyens dont la supériorité rend effrayant, c'est-à-dire l'abondance des richesses, la force des soldats, des alliés, des territoires et des équipements militaires – que ce soit tous ces moyens ou les plus décisifs. On a aussi de l'assurance si l'on n'a lésé personne, ou peu de gens, ou d'autres que ceux dont on a quelque chose à craindre. En général, on a de l'assurance quand on jouit de la bienveillance des dieux, en particulier pour ce qui relève des signes et des oracles. ... Car la colère est facteur d'assurance, le fait de ne pas commettre l'injustice mais d'en être victime est facteur de colère, et la divinité est censée venir au secours des victimes de l'injustice. On a de l'assurance quand, au moment d'entreprendre quelque chose, on croit ou bien qu'on ne saurait subir ou qu'on ne subira pas d'échec ou bien que l'on va réussir. Sur les choses effrayantes et celles qui inspirent de l'assurance, voilà qui est dit.

Chapitre 6

Définition de la honte et de l'impudence

De quel type de chose on a honte, quelles sont celles qui excitent l'impudence, vis-à-vis de qui et dans quelles dispositions, voici qui le rendra clair. Définissons la honte comme une souffrance et une perturbation concernant ceux des maux qui paraissent conduire à la perte de sa réputation, que ces maux soient présents, passés ou futurs. Quant à l'impudence, c'est une sorte de dépréciation et d'indifférence à l'égard de ces mêmes maux.

Sujets de honte

Si la honte est bien conforme à cette définition, on a honte – nécessairement – en raison du genre de maux qui passent pour honteux, que ce soit à ses propres yeux, ou aux yeux de ceux dont on se soucie. Ce sont tous les actes qui sont l'effet d'un vice, par exemple lâcher son bouclier ou prendre la fuite : ce sont là les effets de la lâcheté. De même pour le fait de frustrer autrui d'un dépôt qu'il nous a confié : c'est l'effet de l'injustice. Ou de copuler avec qui on ne devrait pas, ou à l'endroit ou au moment inappropriés : c'est l'effet du dévergondage. Ou de tirer des profits d'activités mesquines ou honteuses ou sur le dos de personnes sans défense, comme les pauvres ou les morts, d'où le proverbe « aller jusqu'à faire les poches d'un mort », car c'est l'effet de la cupidité sordide et de l'avarice. Ou de ne pas apporter des secours en argent quand on le peut, ou d'en apporter moins qu'on ne peut. Ou de se faire secourir par moins aisé que soi. Ou d'emprunter de l'argent sous les dehors d'en demander, d'en demander sous les dehors d'en réclamer le remboursement, en réclamer le remboursement sous les dehors d'en demander, ou de faire des compliments pour faire comprendre qu'on demande et, si la demande est refusée, n'en solliciter pas moins, autant d'indices de sujétion vis-à-vis de l'argent. Quant à louer les gens en leur présence, c'est de la flagornerie, tout comme louer à l'excès les qualités de quelqu'un tout en gommant ses vices ; s'affliger à l'excès des souffrances de quelqu'un en sa présence, et tous les autres comportements du même genre : car ce sont des manifestations de flagornerie. Il est honteux aussi de ne pas endurer les peines que supportent les personnes plus âgées, ou les gens fragiles ou ceux d'un plus haut rang ou, en général, ceux qui en ont moins la capacité, car ce sont là toutes manifestations de mollesse. Il y a aussi le fait d'accepter des bienfaits de quelqu'un d'autre, et cela à maintes reprises, puis de lui reprocher ses bienfaits, car ce sont là tous signes de mesquinerie et de bassesse. Le fait de parler de soi, de se mettre en avant sans retenue et de s'attribuer les succès d'autrui : c'est de la vantardise. De même aussi pour les actes qui sont l'effet de chacun des autres vices du caractère, pour ceux qui en sont la manifestation et ceux qui leur ressemblent car ce sont des actes honteux et dégradants.

Il est honteux de surcroît de ne pas avoir part aux biens dont bénéficient soit tous les hommes, soit tous ses égaux, soit la majorité d'entre eux – j'appelle égaux ceux du même peuple, ceux de la même cité, ceux du même âge, ceux de la même famille, en somme ceux qui sont à égalité avec soi –, car il est honteux, déjà, de ne pas avoir en partage, mettons, le même niveau d'éducation que les autres et, de la même façon, tous les autres avantages dont ils jouissent, mais tous ces manques sont d'autant plus honteux qu'il apparaît clairement qu'on en est soi-même responsable, car ils apparaissent comme un effet d'autant plus direct du vice que l'on est la cause personnellement de leur existence passée, présente ou future. Il est honteux aussi de subir, d'avoir subi ou de devoir subir tous les actes de nature à conduire au déshonneur et à l'infamie. (Ils consistent en l'asservissement de son corps ou la soumission à des pratiques honteuses, parmi lesquelles le viol, et se partagent entre le dévergondage, que les actes soient volontaires ou involontaires, et la violence, subie involontairement.) Car le simple fait de les

subir et de ne pas s'en prémunir résulte du manque de virilité, ou de la lâcheté. Voilà les choses, avec celles du même genre, qui inspirent la honte.

Personnes devant qui l'on éprouve de la honte

Puisque la honte est une représentation portant sur la perte de sa réputation – sur cette perte elle-même et non sur ses conséquences – et que nul ne se soucie de sa réputation sinon à cause des personnes auprès desquelles il l'a, si l'on éprouve de la honte, c'est forcément face à ceux dont on fait cas. Or nous faisons cas de ceux qui nous admirent, de ceux que nous admirons, de ceux par qui nous voulons être admirés, de ceux avec qui nous sommes en compétition et de ceux dont nous ne méprisons pas l'opinion. Nous voulons être admirés par – et nous admirons – tous ceux qui détiennent un bien qui a du prestige à nos yeux, ou de qui nous nous trouvons souhaiter vivement obtenir un des biens dont ils sont les maîtres – à l'instar des amoureux ; nous cherchons à rivaliser avec nos égaux ; nous nous soucions des personnes douées de prudence, parce que nous les croyons véridiques, tels nos aînés et les personnes éduquées.

La honte est plus grande pour des actes commis sous les yeux d'autrui et à découvert, d'où le proverbe disant que la honte est dans les yeux. C'est la raison pour laquelle on éprouve plus de honte devant ceux qui doivent rester à nos côtés ou qui nous prêtent attention : les deux cas se ramènent à être sous les yeux. On a honte aussi devant ceux qui ne sont pas sous le coup des mêmes imputations, car il est clair qu'ils ont des façons de voir contraires aux nôtres ; devant ceux qui ne sont pas enclins à pardonner aux auteurs de ce qui est manifestement une faute, car ce que l'on fait soi-même, on ne le reproche pas, dit-on, à ses voisins, de sorte que ce qu'on ne fait pas, il est clair qu'on y trouve à redire. On a honte également devant les personnes enclines à divulguer les ragots, car il n'y a aucune différence entre ne pas croire et ne pas divulguer. Sont enclins à divulguer les ragots ceux qui ont été victimes d'une injustice – parce qu'ils guettent l'occasion de parler – et les médisants, car s'ils dénigrent ceux qui n'ont pas fait de faute, ils dénigreront d'autant plus ceux qui en ont commis. On a honte de même devant ceux qui font métier d'épier les fautes du voisin, comme les satiristes et les auteurs de comédie, car ce sont, à leur façon, des gens médisants et des colporteurs de ragots. Devant ceux aux yeux de qui on n'a pas connu d'échec, car on est pour eux comme des objets d'admiration, c'est pourquoi l'on a honte aussi devant ceux qui nous adressent pour la première fois une requête : c'est que notre réputation est encore intacte à leurs yeux. C'est le cas aussi pour ceux qui désirent depuis peu être nos amis (car ils n'ont encore vu que nos meilleurs côtés, d'où la pertinence de la réponse d'Euripide aux Syracusains) et, parmi nos connaissances anciennes, ceux qui ne savent rien à notre sujet.

Ce qui fait honte, ce ne sont pas seulement les actes honteux eux-mêmes dont on a parlé, mais aussi ce qui en trahit l'existence, par exemple non seulement le fait de se livrer à l'acte sexuel mais aussi ce qui le trahit. Non seulement le fait de commettre des actions honteuses, mais aussi le fait d'en parler. De la même manière, on n'éprouve pas seulement la honte face aux personnes qu'on a dites, mais aussi face à celles qui leur dévoileront notre conduite, comme leurs serviteurs ou leurs amis.

D'une manière générale, on n'a honte ni devant ceux dont la réputation en matière de véridicité nous paraît complètement négligeable (personne n'a honte devant des enfants ou des bêtes), ni des mêmes choses devant des personnes connues ou inconnues : devant les personnes connues, on rougit des actes qui sont tenus pour honteux au regard de la vérité, devant des inconnus, des actes qui semblent tels au regard de l'usage.

Dispositions de celui qui a honte

Voici dans quelles dispositions on éprouvera de la honte : tout d'abord, s'il se trouve des personnes disposées envers soi comme nous avons dit que l'étaient ceux devant qui on éprouve de la honte, c'est-à-dire – disions-nous – ceux que nous admirons, ceux qui nous admirent, ceux de qui nous désirons être admirés ou que nous sollicitons pour un service qu'ils ne nous accorderont pas si nous perdons notre réputation, qu'ils assistent aux événements (ainsi, Cydias dans son discours au peuple sur la clérouchie de Samos : il demanda aux Athéniens de s'imaginer que les Grecs étaient là, en cercle autour d'eux, comme des témoins oculaires de ce qu'ils allaient voter et pas seulement comme des gens qui en entendraient parler) ou que ces gens se trouvent à proximité ou soient en passe d'être informés. C'est pourquoi, dans le malheur, il arrive que l'on ne veuille pas être vu de ses rivaux d'autrefois, car les rivaux sont des admirateurs. On est disposé à la honte, également, quand on a à son passif des actes ou des faits qui entraînent le déshonneur, que ce soit les siens, ceux de ses ancêtres ou d'autres personnes avec qui l'on a un lien de parenté et, d'une façon générale, pour qui l'on a honte. Ce sont ceux qu'on a dits, et ceux à qui l'on sert de référence, par exemple ceux dont on a été le professeur ou le conseiller. Et d'autres gens pareils à soi, s'il s'en trouve, avec lesquels on rivalise d'honneur. Car il y a beaucoup de choses que la honte causée par ces gens-là nous fait faire ou nous empêche de faire.

On est plus enclin à avoir honte quand on est en passe d'être vu et de se trouver à découvert, mêlé à des personnes informées de sa faute. D'où ce mot du poète Antiphon qui, condamné par Denys au supplice de la planche et voyant ceux qui devaient mourir avec lui se couvrir le visage en passant les portes de la ville, leur dit : « Pourquoi vous voiler la face ? Craindriez-vous qu'un de ceux-là ne vous voie demain ? »

Pour ce qui est de la honte, voilà. Pour ce qui touche à l'impudence, il est clair que nous ne manquerons pas de matière si nous prenons les choses dans l'autre sens.

Chapitre 7

L'obligance : définition

Quelles sont les personnes envers qui l'on est obligé, pour quelles raisons, et dans quelles dispositions personnelles, c'est ce qui sera clair quand nous aurons défini l'obligance. Définissons l'obligance – au sens où l'on dit que son possesseur est obligé – comme un service rendu à une personne qui en fait la demande, non pas en contrepartie de quelque chose ni dans l'intérêt de celui qui rend le service mais dans le seul but d'avantager celui qui le reçoit. L'obligance sera grande si la demande était pressante, ou si elle portait sur des choses importantes et difficiles, ou si elle était formulée dans des moments justiciables des mêmes qualifications, ou si l'obligé est le seul ou le premier à rendre ce service, ou celui qui le rend au plus haut degré.

Besoins auxquels répond l'obligance

Les besoins correspondent aux appétits, et, parmi eux, surtout à ceux qui s'accompagnent d'une souffrance causée par l'absence de satisfaction. Tels les désirs comme l'amour, et ceux que l'on ressent quand on est physiquement maltraité ou en danger, car celui qui court des dangers ou qui souffre désire lui aussi. Aussi les personnes qui prêtent assistance à autrui dans la pauvreté ou dans l'exil, si minime que soit leur aide, font-elles preuve d'obligance, en raison de

l'importance du besoin et du fait de la circonstance, comme celui qui, au Lycée, a prêté la natte. Le service rendu concerne surtout, nécessairement, ces besoins ou des besoins équivalents ou plus grands.

Par conséquent – puisque nous savons clairement envers qui, pour quelles raisons, et dans quelles dispositions naît l'obligeance –, c'est à partir de ces éléments, de toute évidence, que nous devons la mettre en œuvre, en montrant que les uns éprouvent – ou ont éprouvé – une souffrance ou un besoin de ce genre, et que les autres ont prêté – ou prêtent – ce genre d'assistance dans une détresse de ce genre.

Comment détruire une réputation d'obligeance

Ce qui est clair aussi, ce sont les éléments à partir desquels il est possible de détruire l'image de l'obligeance et de peindre les gens sous des dehors désobligeants. On dira soit qu'ils apportent – ou ont apporté – leur aide dans leur propre intérêt (nous avons vu que ce n'était pas de l'obligeance), soit que leur action a été le fruit du hasard ou de la contrainte, soit qu'ils ont rendu et non pas donné la faveur, que ce soit conscient ou non de leur part : car dans les deux cas il y a contrepartie, de sorte que, dans ces conditions, il ne saurait s'agir d'obligeance. Il faut aussi examiner l'obligeance en fonction de toutes les catégories, car il n'y a d'obligeance que parce qu'elle est ceci, ou de cette importance, ou de cette qualité, ou qu'elle s'est manifestée à tel moment ou à tel endroit. Un signe du manque d'obligeance est qu'un service moins important n'a pas été rendu ou que le même service, ou un service égal, ou un service supérieur, a été rendu aux ennemis, car il est clair que ces services eux non plus ne nous étaient pas destinés. Autre signe du manque d'obligeance : si l'on rend sciemment des services sans valeur, car personne ne reconnaît avoir besoin de services sans valeur. Sur les actes d'obligeance et sur le manque d'obligeance, voilà qui est dit.

Parlons maintenant du genre de choses qui font pitié, des personnes qui inspirent la pitié, et des dispositions personnelles dans lesquelles on éprouve la pitié.

Chapitre 8

La pitié : définition

Définissons la pitié comme une souffrance provoquée par le spectacle, à proximité immédiate, d'un mal susceptible de détruire ou de faire souffrir quelqu'un sans raison, et dont on pourrait être menacé, soi-même ou l'un des siens.

Dispositions des gens enclins à la pitié

Car, de toute évidence, pour éprouver de la pitié, il faut nécessairement qu'on soit en situation de se croire exposé à subir – soi-même ou l'un des siens – un mal, et un mal qui soit tel que décrit dans la définition, soit semblable, soit voisin. C'est la raison pour laquelle n'éprouvent de la pitié ni ceux dont la perte est consommée (car ils ne s'attendent plus à subir quoi que ce soit : la chose est déjà faite), ni ceux qui ont une confiance illimitée dans la fortune : ceux-là au contraire outragent leurs semblables, car s'ils se voient posséder tous les biens, il est clair qu'ils se voient aussi à l'abri de tout mal, car cela fait aussi partie des biens.

Sont en situation de se sentir exposés au malheur ceux qu'il a déjà beaucoup frappés et qui s'en sont sortis ; les personnes âgées – du fait à la fois de leur sagesse pratique et de leur expérience – ;

les faibles ; ceux qui sont plutôt craintifs ; ceux qui sont éduqués (car ils savent prévoir) ; ceux qui ont des parents, des enfants ou des femmes, car ce sont là des biens propres, et qui sont susceptibles de subir les maux qu'on a dits ; ceux qui ne sont ni en proie à une passion provoquant le courage, par exemple dans un état de colère ou de témérité (car ces états ne prévoient pas le futur), ni dans une disposition encline à l'outrage (car ceux-là non plus ne prévoient pas qu'il peut leur arriver quelque chose), ni – à l'inverse – dans un état de peur intense (ceux qui sont en proie à la peur n'ont pas pitié : ils ne s'attachent qu'à leur propre sort), mais seulement ceux qui sont dans un état intermédiaire. On n'est accessible à la pitié, également, que si l'on croit qu'il s'agit d'honnêtes gens, car celui qui croit qu'il n'y en a aucun croira que tout le monde mérite le malheur. En somme, on est accessible à la pitié quand on est en situation de se souvenir que des maux de ce genre sont arrivés à soi ou aux siens ou de s'attendre à ce qu'ils arrivent à soi ou aux siens.

Ce qui provoque la pitié

Sur les dispositions dans lesquelles on a pitié, voilà qui est dit ; quant à ce qu'on prend en pitié, cela se déduit clairement de la définition : tout ce qui, parmi les facteurs de souffrances et de douleurs, a un caractère destructeur, tout cela est pitoyable, à la fois tout ce qui entraîne la ruine et tous les maux d'importance dont le sort est la cause. Sont douloureux et destructeurs : la mort, les traitements dégradants, les sévices physiques, la vieillesse, les maladies et le manque de nourriture ; les maux causés par le sort sont l'absence d'amis ou leur rareté (c'est la raison pour laquelle il est pitoyable d'être arraché à ses amis et à ses familiers), la laideur, la faiblesse physique, ou l'invalidité, ou quand d'une chose découle un mal alors qu'on était en droit d'en attendre un bien. Et la répétition de cet événement. Et le fait qu'un bien arrive en retard sur un mal, comme les dons du Grand Roi envoyés à Diopéithès alors qu'il était déjà mort.

Et le fait qu'aucun bien ne nous soit arrivé, ou qu'après leur arrivée, nous n'ayons aucune possibilité d'en jouir. Ce sont là, avec ceux du même genre, les cas pitoyables.

Ceux qui inspirent la pitié

Nous prenons en pitié ceux qui sont connus de nous, sous réserve que la relation ne soit pas très étroite. Car dans ce cas, on se comporte comme si l'on était soi-même menacé. C'est la raison pour laquelle Amasis, lorsqu'on emmena son fils à la mort, ne fondit pas en larmes – dit-on – alors qu'il le fit en voyant un ami réduit à la mendicité : cela, c'était une chose pitoyable, alors que la mort de son fils était une chose épouvantable, car l'épouvantable est différent du pitoyable, capable de chasser la pitié, et souvent utile à la partie adverse, car on n'éprouve plus la pitié quand la chose terrible est proche de soi.

On prend aussi en pitié ses semblables par l'âge, le caractère, la disposition, le rang social, la naissance : dans tous ces cas, la possibilité d'éprouver soi-même les malheurs est plus manifeste. Car en général, ici aussi, il faut saisir que tous les maux que nous craignons pour nous-mêmes nous inspirent de la pitié quand ils arrivent aux autres.

Puisque les malheurs excitent la pitié quand ils paraissent proches, que l'attente ou le souvenir de ceux qui sont arrivés il y a dix mille ans ou qui arriveront dans dix mille ans n'inspirent pas la pitié ou pas au même degré, force est que ceux qui parachèvent l'effet de leur propos par des gestes, la voix ou le vêtement, bref à l'aide des procédés du théâtre, réussissent mieux à exciter la pitié (car, en le mettant sous les yeux, ils font paraître le malheur proche dans l'avenir ou dans le passé), et que les événements fraîchement arrivés ou qui doivent se produire sous peu soient

plus pitoyables. C'est la raison pour laquelle les signes et les actes nous apitoient aussi, tels les vêtements des victimes, et autres choses du même genre, et les paroles et autres manifestations des personnes en proie au malheur, par exemple de celles qui sont dans les affres de la mort, tout cela produit davantage la pitié parce que cela paraît proche. Et le plus pitoyable, c'est quand ce sont des gens de bien qui se trouvent dans ces situations : le malheur paraît immérité et il se manifeste sous nos yeux.

Chapitre 9

Rapports de l'indignation avec la pitié et l'envie

D'un côté, ce qui s'oppose le plus au fait d'avoir pitié est ce que l'on appelle indignation. Car le fait d'éprouver de la souffrance face à des échecs immérités est l'opposé, d'une certaine manière, du fait d'en éprouver devant des succès immérités, et cela émane du même caractère. Et ces deux passions sont le propre du caractère d'un homme de bien. Il est de notre devoir en effet de compatir et d'avoir pitié face à ceux qui échouent sans l'avoir mérité, et de nous indigner devant ceux qui réussissent indûment, car ce qui se passe en contradiction avec le mérite est injuste, c'est la raison pour laquelle nous prêtons l'indignation aux dieux.

Mais on pourrait penser, d'un autre côté, que l'envie elle aussi s'oppose, de la même façon, à la pitié, considérant qu'elle est toute proche de l'indignation voire identique à elle. En réalité, c'est autre chose. En effet, si l'envie est elle aussi une souffrance qui perturbe, si on l'éprouve face au succès, il s'agit ici non du succès de quelqu'un qui ne le mérite pas, mais du succès de notre égal et de notre semblable. Une caractéristique doit appartenir semblablement à tous ces cas, c'est que notre souffrance ne soit pas causée par quelque chose d'autre qui nous atteindrait personnellement mais par ce qui arrive à notre prochain lui-même : car ce ne sera ni de l'envie, ni de l'indignation, selon le cas, que l'on ressentira, mais de la peur, si la souffrance et la perturbation sont dues au fait qu'on aura à souffrir soi-même du succès d'autrui.

Passions corrélées

Il est clair qu'à ces passions sont corrélés logiquement leurs contraires : l'homme qui souffre devant des échecs immérités se réjouira ou restera indifférent devant ceux qui échouent dans des conditions contraires, par exemple les parricides et les meurtriers quand ils sont châtiés : nul ne saurait en souffrir s'il est homme de bien. Car on doit se réjouir en pareil cas, comme on le fait devant ceux qui profitent d'un succès mérité. Les deux sont justes et remplissent de joie l'honnête homme car, nécessairement, il espère que ce qui est arrivé à son semblable lui arrivera aussi à lui. Toutes ces passions sont le propre du même caractère, et les contraires du caractère contraire. C'est la même personne qui se réjouit du malheur d'autrui et qui est envieuse. Car l'homme qui souffre de l'existence ou de la possession d'une chose éprouve nécessairement de la joie devant la privation ou la destruction de cette chose. C'est la raison pour laquelle toutes ces passions ont la faculté d'empêcher la pitié, même si elles diffèrent entre elles pour les raisons qu'on a dites. De sorte que, quand il s'agit de faire obstacle à la pitié, elles sont toutes semblablement utiles.

Objets et causes d'indignation

Disons maintenant – pour commencer par l'indignation – contre qui on s'indigne, pourquoi et dans quelles dispositions personnelles, nous passerons ensuite aux autres passions. C'est évident d'après ce que nous avons dit : si s'indigner consiste à souffrir au spectacle d'un bonheur

immérité, il est clair, tout d'abord, qu'il n'est pas possible de s'indigner devant tout ce qui est bien, car si une personne possède justice ou courage ou toute vertu qu'on lui reconnaisse, on ne s'indignera pas contre elle (car on n'éprouve pas non plus de pitié pour ceux qui ont les défauts opposés), on s'indignera en revanche devant la richesse, la puissance et les biens de cet ordre, tous ceux – pour le dire en un mot – que méritent tant les hommes de bien que les possesseurs des biens naturels, comme la bonne naissance, la beauté, etc. Et puisque ce qui est ancien paraît être une chose proche de ce qui est naturel, il est nécessaire que – pour un même bien on s'indigne davantage contre ceux qui s'en trouvent dotés et en tirent du succès depuis peu : les nouveaux riches nous font éprouver une souffrance plus grande que ceux qui sont riches depuis longtemps et par héritage. Il en va de même pour ceux qui détiennent un commandement, de la puissance, beaucoup d'amis, de beaux enfants ou n'importe lequel des biens de ce genre. Même chose si un bien supplémentaire leur échoit grâce à ces biens, car là encore les nouveaux riches exerçant un commandement nous font souffrir par leur richesse davantage que les anciens riches, et ainsi de suite. La cause en est que ces derniers paraissent avoir ce qui leur appartient, les autres non, car ce qui est manifestement ainsi depuis toujours paraît de bon aloi, au point que les autres semblent ne pas posséder leurs propres biens.

Et puisque n'importe qui n'est pas digne de chaque bien, mais qu'il y a une sorte de proportion et d'harmonie – par exemple, de belles armes ne vont pas à l'homme juste mais à l'homme courageux, les mariages distingués ne vont pas aux nouveaux riches mais aux gens bien nés –, il s'ensuit que si une personne, même bonne, obtient un bien qui ne s'harmonise pas avec elle, elle est objet d'indignation.

Ce qui fait s'indigner, c'est aussi que l'inférieur conteste le supérieur, surtout quand ils sont sur le même terrain, ce qui a fait dire : Il évitait le combat avec Ajax, le fils de Télamon, Car Zeus s'indignait contre lui quand il s'attaquait à un homme plus fort, sinon, on s'indigne aussi quelles que soient les conditions dans lesquelles l'inférieur conteste le supérieur, par exemple si le musicien cherche à l'emporter sur l'homme juste, car la justice vaut mieux que la musique. Contre qui l'on s'indigne et pourquoi, voilà qui est clair grâce à ce qui précède : ce sont les éléments décrits et les éléments semblables.

Dispositions de ceux qui s'indignent

On est soi-même enclin à l'indignation quand on est digne des plus grands biens et qu'on les a en sa possession. Car il n'est pas juste que ceux qui ne nous sont pas semblables soient jugés dignes des biens semblables aux nôtres. Deuxièmement, si l'on est bon et honnête, car on a un bon jugement et l'on déteste les injustices. Si l'on a le goût des honneurs et le désir de certains avantages, surtout si les honneurs qu'on ambitionne sont obtenus par d'autres qui en sont indignes. De manière générale, ceux qui pensent mériter eux-mêmes des biens dont ils pensent que d'autres personnes ne les méritent pas sont enclins à l'indignation contre ces dernières et relativement à ces biens. C'est la raison pour laquelle les personnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation, car il n'est rien qu'elles croient mériter.

On voit clairement, grâce à cela, quel est le type de gens dont les infortunes, les échecs et les frustrations nous doivent réjouir – ou laisser indifférent, car, grâce à ce que nous avons dit, les éléments contraires sont évidents, de sorte que, si le discours met les juges dans ces dispositions-là, et montre que ceux qui demandent la pitié et les raisons pour lesquelles ils la demandent sont indignes de l'obtenir et sont dignes au contraire de ne pas l'obtenir, il est impossible qu'ils les prennent en pitié.

Chapitre 10

L'envie. Définition

On voit clairement aussi pour quelles raisons, qui et dans quelles dispositions on envie, s'il est vrai que l'envie est une souffrance qu'on éprouve au spectacle de la réussite de ses semblables comblés des biens qu'on a dits, souffrance liée non à la poursuite d'un intérêt personnel mais à ces personnes.

Dispositions de ceux qui éprouvent l'envie

Éprouveront l'envie, en effet, les gens qui ont des semblables, en réalité ou en apparence (je veux dire des semblables en naissance, parenté, âge, dispositions, réputation, possessions) ; ceux qui ne sont pas loin d'avoir tout : c'est la raison pour laquelle les hommes qui font de grandes choses et que favorise la fortune sont envieux, car ils croient que tout le monde leur prend ce qui leur appartient ; ceux qui sont exceptionnellement honorés pour quelque chose, surtout s'il s'agit de sagesse ou de bonheur. Les ambitieux sont plus envieux que les hommes sans ambition. Sont envieux également ceux qui s'estiment sages, car ils sont ambitieux en matière de sagesse. En général, sont envieux dans un domaine ceux qui aiment être réputés dans ce domaine. Et les pusillanimes, car tout leur paraît grand.

Ce que l'on envie, ceux que l'on envie

Ce que l'on envie, ce sont les biens qu'on a dits. Car les actes, les possessions dont on se prévaut et que l'on ambitionne, ceux par lesquels on cherche à se faire une réputation, tous les dons de la fortune, tout cela ou presque est objet d'envie, et principalement ce que nous désirons personnellement, ce que nous considérons comme un dû, ou ce dont la possession nous donne sur autrui une légère supériorité ou nous permet de n'être que légèrement inférieurs.

Quelles personnes on envie, c'est clair : on en a traité par la même occasion.

On envie en effet celles qui sont proches par le temps, l'espace, l'âge et la réputation. D'où le mot : « Car la parenté sait aussi envier. » On envie également ceux avec qui l'on est en compétition, car on est en compétition avec ceux qu'on a dits, alors que personne n'entre en compétition avec ceux qui ont vécu il y a dix mille ans ou vivront dans dix mille ans, ou les morts, ou ceux qui habitent près des colonnes d'Héraclès. Il n'y a pas non plus de compétition avec ceux qui sont considérés, par nous ou par les autres, comme très supérieurs ou très inférieurs à nous. On envie, pareillement, ceux qui ont le même genre d'activité. Et puisque notre ambition nous oppose à nos concurrents, à nos rivaux en amour et, en général, à ceux qui désirent les mêmes choses que nous, ce sont nécessairement ces gens-là que nous envions surtout. D'où le dicton : « Et c'est potier contre potier. » On envie également ceux dont les acquisitions et les succès sont le sujet de reproches qu'on nous adresse : eux aussi nous sont proches et semblables. Car il est évident que c'est par notre faute que nous n'obtenons pas le bien, de sorte que la souffrance ressentie face à cela produit l'envie. On envie aussi ceux qui possèdent ou ont acquis des biens qui nous revenaient ou que nous avons possédés jadis. C'est la raison pour laquelle les vieux envient les jeunes. Ceux qui ont beaucoup dépensé envient ceux qui ont peu dépensé pour avoir la même chose. Ceux qui ont obtenu une chose avec peine, ou ne l'ont pas obtenue du tout, envient ceux qui l'ont obtenue vite.

On voit aussi clairement pour quoi, face à qui, et dans quelles dispositions les personnes de ce genre éprouvent de la joie. Car les dispositions qui occasionnent leur souffrance sont les mêmes qui, face à des objets contraires, occasionneront leur plaisir.

Par conséquent, si les auditeurs sont mis dans ces dispositions et si les personnes qui demandent de la pitié ou l'obtention d'un avantage quelconque sont telles que les personnes décrites, il est évident qu'elles n'obtiendront pas de pitié de la part de ceux qui sont maîtres de l'accorder.

Chapitre 11

Définition de l'émulation. Émulation et envie. Personnes enclines à l'émulation

Dans quelles dispositions, vis-à-vis de quelle sorte d'objets et pour quelles raisons on éprouve de l'émulation, c'est chose évidente si l'on adopte le point de départ suivant : si l'émulation est une souffrance due au spectacle de la présence, chez des êtres naturellement semblables à soi, de biens qui sont source d'honneur et que l'on peut acquérir soi-même, souffrance ressentie non parce que ces biens appartiennent à un autre mais parce qu'ils n'appartiennent pas aussi à soi (c'est la raison pour laquelle l'émulation est chose honnête et le fait des honnêtes gens, alors que l'envie est vile et le fait des gens vils, car l'un se met lui-même, sous l'effet de l'émulation, en état d'obtenir les biens, tandis que l'autre, par envie, cherche à empêcher son prochain de les avoir), alors, nécessairement, seront enclins à l'émulation ceux qui pensent mériter des biens qu'ils ne possèdent pas – car nul ne revendique des biens manifestement inaccessibles –, c'est pourquoi les personnes jeunes et les grandes âmes sont enclines à l'émulation. De même, ceux qui possèdent cette sorte de biens qui sont l'apanage des gens de haut rang, à savoir la richesse, l'abondance des amis, les hautes fonctions, etc., car comme il leur sied d'être eux-mêmes des gens de bien, l'émulation les porte à rechercher ceux des biens qui siéent aux gens de bien. Sont également enclins à l'émulation ceux que les autres jugent dignes de ces biens. Ceux dont les ancêtres, les parents, les familiers, la nation, la cité font l'objet d'honneurs sont enclins à l'émulation à ce sujet, car ils estiment que de tels honneurs leur reviennent et ils pensent les mériter.

Objets d'émulation

Si sont objet d'émulation les biens distingués, ce sera nécessairement le cas des vertus, ainsi que des biens utiles et sources de bienfaits pour les autres, car on honore les bienfaiteurs et les hommes de bien. Sont objet d'émulation, également, tous les biens dont peut profiter le prochain, telles la richesse, ou la beauté – plutôt que la santé.

Personnes qui excitent l'émulation

Quant à savoir qui sont ceux qui excitent l'émulation, c'est également une chose claire : excitent l'émulation ceux qui ont en leur possession ces biens ou les biens de ce genre, à savoir les biens qu'on a dits, tels le courage, la sagesse, le pouvoir – car ceux qui détiennent un pouvoir ont la capacité de répandre leurs bienfaits sur beaucoup de gens : stratèges, orateurs, tous ceux qui ont des pouvoirs de ce genre. Ceux à qui beaucoup de gens veulent ressembler, de qui beaucoup de gens veulent être connus, ou dont beaucoup veulent être les amis. Ou ceux que beaucoup admirent, ou que l'on admire soi-même. Et ceux dont des éloges et des louanges sont prononcés par des poètes ou des logographes.

Objets de mépris

Le mépris va, lui, à ceux qui sont dans le cas contraire. Car le mépris est contraire à l'émulation, et le fait d'éprouver de l'émulation contraire au fait de mépriser. Ceux qui sont en situation d'éprouver de l'émulation vis-à-vis de quelqu'un ou réciproquement, sont nécessairement enclins au mépris des choses et des gens qui présentent les défauts contraires aux qualités auxquelles s'adresse l'émulation. C'est pourquoi, bien souvent, on méprise ceux que la chance favorise, quand la chance n'est pas accompagnée chez eux des qualités distinguées.

Voilà donc exposés les moyens de faire naître ou disparaître les passions, qui sont la source des moyens de persuasion dans ce domaine.

Chapitre 12

Les caractères. Introduction

Étudions après cela les caractères, à savoir ce que sont les gens en fonction des passions, des dispositions, des âges et des conditions de fortune. J'appelle passions la colère, le désir, etc. : nous en avons parlé plus haut. Les dispositions, ce sont les vertus et les vices (il en a été question aussi plus haut) mais elles sont aussi dans les choix que chacun fait et dans ce qu'il met en pratique. Les âges, ce sont la jeunesse, la maturité et la vieillesse. J'appelle conditions de fortune la bonne naissance, la richesse, le pouvoir et leurs contraires, c'est-à-dire en général la bonne fortune et l'infortune.

Caractère des jeunes

Les jeunes sont, de caractère, enclins aux désirs et portés à faire ce qu'ils désirent. Parmi les désirs du corps, c'est surtout au désir sexuel qu'ils sont enclins à céder, et ils sont incapables de le maîtriser. Dans la poursuite de leurs désirs, ils sont changeants, vite dégoûtés, et plus ardents sont leurs désirs, plus vite ils s'éteignent, car leurs volontés sont impulsives mais dépourvues de puissance, comme le sont les accès de soif et de faim des malades. Ils sont emportés, soupe au lait et portés à céder à la colère. Ils sont incapables de résister à l'emportement. Du fait de leur ambition, ils ne supportent pas le dédain et ils s'indignent s'ils se croient victimes d'une injustice. Ils sont ambitieux, donc, mais plus encore amoureux de la victoire, car la jeunesse désire la supériorité, et la victoire est une supériorité. Ils possèdent ces deux traits de caractère plus que l'amour de l'argent. Ils aiment très peu l'argent parce qu'ils n'ont pas encore fait l'expérience du manque, comme on le voit dans l'apophtegme de Pittacos à Amphiaraios. Loin d'être aigris, ils ont heureux caractère, parce qu'ils n'ont pas encore vu beaucoup de méchancetés. Ils sont confiants parce qu'ils n'ont pas encore été beaucoup trompés. Ils sont remplis d'espoir, car, à la façon des hommes ivres, les jeunes sont échauffés par la nature – c'est en même temps qu'ils n'ont pas encore connu beaucoup d'échecs. La plupart du temps, ils vivent d'espoir ; en effet, l'espoir porte sur l'avenir, le souvenir sur le passé, or pour les jeunes l'avenir est long et le passé bref : au premier jour on ne peut se souvenir de rien mais on peut tout espérer. Ils sont faciles à tromper pour la raison qui a été dite : ils espèrent facilement. Et ils sont plus courageux, car ils sont emportés et pleins d'espoir. De ces deux traits, le premier les empêche d'avoir peur, le second les rend audacieux, car il n'est personne qui ait peur quand il est en colère et le fait d'espérer un bien est source d'audace. Ils sont sensibles à la honte, car ils n'imaginent pas encore l'existence d'autres normes du beau que la loi, n'ayant été éduqués que par elle. Ils ont de la grandeur d'âme, car ils n'ont pas encore été humiliés par la vie et n'ont pas l'expérience des viles nécessités. Or se juger digne de grandes choses, c'est la grandeur d'âme,

qui appartient aux optimistes. Ils préfèrent agir bien plutôt que par intérêt, car ils vivent plutôt d'après la moralité que d'après le calcul, or le calcul relève de l'intérêt et la vertu du beau. Ils aiment leurs amis et leurs camarades plus que ne le font les autres classes d'âge parce qu'ils se plaisent à vivre en compagnie et ne jugent encore de rien, et donc pas de leurs amis non plus, d'après l'intérêt. Ils commettent toutes leurs fautes avec excès et emportement, contrairement au précepte de Chilon : car ils font tout trop, ils aiment trop, ils haïssent trop et ainsi de suite. Ils croient tout savoir et affirment tout avec assurance : c'est la raison aussi de leur excès en tout. Les injustices qu'ils commettent sont imputables à la démesure, non à la méchanceté. Ils sont accessibles à la pitié car ils imaginent que tout le monde est bon ou meilleur qu'il ne l'est : c'est qu'ils mesurent leurs voisins à l'aune de leur propre innocence, de sorte qu'ils trouvent leurs souffrances imméritées. Ils aiment le rire, c'est la raison pour laquelle ils sont taquins. Car la taquinerie est un outrage éduqué. Tel est donc le caractère des jeunes.

Chapitre 13

Le caractère des vieux

Les vieux, ceux qui ont dépassé la maturité, ont des traits de caractère qui pratiquement tous peuvent se déduire de l'inversion des précédents : comme ils ont vécu un grand nombre d'années, qu'ils ont été trompés davantage et ont commis plus de fautes que les jeunes, et comme la majorité des affaires humaines vont mal, non seulement ils n'affirment rien catégoriquement mais ils se prononcent avec excessivement moins d'assurance qu'il ne faudrait. Ils « croient », mais ne « savent » rien. Dans leur hésitation, ils ajoutent toujours « peut-être », « sans doute » et énoncent tout sous cette forme, et jamais rien catégoriquement. Ils sont aigris, car l'aigreur consiste à toujours voir le mauvais côté des choses. Ils sont soupçonneux, par manque de confiance, et s'ils manquent de confiance, c'est par expérience. Voilà pourquoi ils n'aiment ni ne haïssent franchement, mais – selon le conseil de Bias – aiment comme s'ils devaient haïr un jour et haïssent comme s'ils devaient aimer un jour. Ils ont l'âme petite, parce qu'ils ont été humiliés par la vie. Ils ne désirent rien de grand ni d'extraordinaire, mais juste ce qui sert à vivre. Ils sont pingres, car si avoir du bien fait partie des nécessités, ils savent d'expérience qu'il est difficile de l'acquérir et facile de le perdre. Ils sont lâches et s'effraient de tout à l'avance, car leurs dispositions sont à l'opposé de celles des jeunes : ils sont refroidis, tandis que les jeunes sont chauds, aussi la vieillesse est-elle ce qui prépare le terrain à la lâcheté, car la peur est une sorte de refroidissement. Ils aiment la vie et cela plus encore au dernier jour, parce que le désir est désir de ce qui n'est pas là et que ce dont on est privé, c'est ce qu'on désire le plus. Ils sont égoïstes plus qu'il ne le faut : c'est là aussi de la petitesse d'âme. Ils vivent en se réglant sur l'intérêt et non sur le beau, et cela plus qu'il ne le faut, en raison de leur égoïsme car l'utile est un bien pour soi, tandis que le beau est un bien dans l'absolu. Ils sont plus éhontés qu'accessibles à la honte. En effet, comme ils ne se soucient pas tant du beau que de l'utile, ils dédaignent l'opinion qu'on a d'eux. Ils sont peu enclins à espérer, par expérience d'une part (car la plupart des choses qui arrivent dans la vie sont mauvaises ; en tout cas, elles tournent généralement mal), et aussi par lâcheté. Ils vivent de mémoire plutôt que d'espérance, car ce qui leur reste à vivre est court et leur passé abondant, or l'espérance porte sur le futur et la mémoire sur le passé ; c'est là précisément la cause de leur bavardage : ils passent leur temps à évoquer le passé, prenant du plaisir à se ressouvenir. Leurs emportements sont vifs mais sans force. Quant aux désirs, les uns les ont désertés, les autres se sont affaiblis, de sorte qu'ils ne sont ni enclins à désirer, ni portés à régler leur action sur leurs désirs. Ils se règlent plutôt sur le profit. Aussi les gens de cet âge paraissent-ils doués pour la tempérance : c'est que les désirs les ont abandonnés et qu'en même temps ils sont esclaves du profit. Ils vivent davantage en fonction du calcul que de la moralité, car le calcul vise l'intérêt tandis que la moralité vise la vertu. Quant aux

injustices, ils les commettent par méchanceté et non par démesure. Les vieux sont eux aussi accessibles à la pitié, mais ce n'est pas pour les mêmes raisons que les jeunes : chez ces derniers, c'est par amour de l'humanité, chez les vieux, c'est par faiblesse. Car ils se croient près de subir tous les malheurs, ce qui est, disions-nous, propice à la pitié. De là vient qu'ils sont geignards, mais ni badins ni rieurs. Car la tendance à gémir est opposée au goût du rire.

Conclusion sur le caractère des jeunes et le caractère des vieux

Tels sont les traits de caractère des jeunes et des vieux. Par conséquent, puisque tous les hommes font bon accueil aux discours faits à leur propre caractère et aux discours semblables, il n'est pas difficile de voir par quel usage des discours on apparaîtra sous tel ou tel jour, soi-même et ses discours.

Chapitre 14

Caractère des hommes mûrs

Il est évident que les hommes mûrs se situeront, du point de vue du caractère, à mi-chemin entre les deux classes d'âge précédentes, échappant aux excès de l'une comme de l'autre, n'étant ni audacieux à l'excès (c'est de la témérité qu'un tel comportement) ni excessivement peureux mais à la bonne distance entre les deux ; ne faisant pas confiance à n'importe qui, mais ne se défiant pas non plus de tout le monde et jugeant davantage d'après la réalité de chaque cas, ne réglant leur vie ni sur le beau uniquement ni sur l'intérêt seul mais sur les deux, ne tombant ni dans l'avarice ni dans le gaspillage mais respectant un juste équilibre. Même chose pour l'emportement et le désir. Les hommes mûrs sont tempérants avec courage et courageux avec tempérance. Car chez les jeunes et chez les vieux, ces deux traits sont séparés : les jeunes sont courageux mais déréglés, les vieux tempérants mais lâches. En résumé, toutes les qualités utiles qui sont réparties entre les jeunes et les vieux, les hommes mûrs les ont ensemble, et tout ce que jeunes et vieux ont en excès ou insuffisamment, les hommes mûrs l'ont en proportion mesurée et dans un juste équilibre. Le corps connaît sa maturité de trente à trente-cinq ans, l'âme à quarante-neuf ans environ.

Sur la question du caractère attaché à chaque classe d'âge, jeunesse, vieillesse et maturité, voilà tout.

Chapitre 15

Biens accordés par la fortune et caractère. La bonne naissance

Enchaînons sur les biens accordés par la fortune qui déterminent chez les hommes l'apparition de certains traits de caractère. Le caractère dérivé de la bonne naissance est, pour celui qui en est doté, un désir marqué de s'illustrer. Car tous les hommes, quand ils possèdent quelque chose, ont l'habitude de l'accroître en renchérissant dessus, or la bonne naissance n'est autre que l'illustration des ancêtres. Les hommes bien nés sont aussi enclins à mépriser, y compris ceux qui sont pareils à leurs ancêtres, car ces distinctions sont plus honorables et l'on s'en targue davantage quand elles sont éloignées que quand elles sont proches. L'expression bien né fait référence à la valeur de la famille, tandis qu'on dira noble pour ce qui ne s'écarte pas de son excellence naturelle. C'est une chose qui n'arrive généralement pas aux personnes bien nées, qui sont pour la plupart des gens ordinaires, car il y a bonne ou mauvaise récolte dans les générations humaines, comme dans ce qui pousse aux champs. Parfois, quand la famille est

bonne, en sortent pendant un certain temps des hommes remarquables, et puis cela retombe. Les familles naturellement douées dégénèrent en caractères détraqués, tels les descendants d'Alcibiade et ceux de Denys l'Ancien ; quant aux familles posées, elles se dégradent en bêtise et hébétude, par exemple les descendants de Cimon, de Périclès et de Socrate.

Chapitre 16

Biens accordés par la fortune et caractère. Richesse

Quant aux différents traits de caractère qui vont avec la richesse, ils sautent aux yeux de tout le monde : les riches sont portés à l'outrage et arrogants, comme si l'acquisition de la richesse avait laissé une empreinte sur eux ; en effet, leurs dispositions sont les mêmes que s'ils possédaient tous les biens, car la richesse est comme un étalon de la valeur de toutes les autres choses, ce qui fait que tout leur semble pouvoir être acheté par elle. Les riches sont attachés à leurs aises et prétentieux. Attachés à leurs aises par mollesse et par désir d'étaler leur bonheur, prétentieux et grossiers parce qu'ils ont tous l'habitude de consacrer leur temps à ce qui éveille leur concupiscence et leur admiration et parce qu'ils croient que tous les autres se passionnent pour les mêmes choses qu'eux. En même temps, cette attitude n'est pas infondée, car nombreux sont ceux qui quémangent auprès des possédants. D'où le mot de Simonide sur les sages et les riches : à la femme d'Hiéron qui lui demandait s'il valait mieux devenir riche ou sage, il répondit : « riche, car il voyait – dit-il – les sages faire antichambre à la porte des riches ». Autre trait dérivé de la richesse : les riches s'estiment dignes d'avoir le pouvoir, car ils pensent détenir ce qui rend digne de l'exercer. En résumé, le caractère du riche est celui d'un homme heureux qui a perdu le sens. Entre ceux qui se sont enrichis récemment et ceux qui sont riches depuis longtemps, les caractères diffèrent en ce que, chez les nouveaux riches, les vices des riches sont portés à un plus haut degré et entachés de bassesse. Ce qui fait le nouveau riche, c'est comme la richesse sans l'éducation. Les délits commis par les riches ne sont pas le fait de la méchanceté mais relèvent tantôt de la démesure, tantôt de l'incapacité à se maîtriser, tels les voies de fait et l'adultère.

Chapitre 17

Biens accordés par la fortune et caractère. Puissance

Il en va de même pour la puissance, les traits de caractère qui en dérivent sont pour la plupart – ou presque – évidents : la puissance comporte des traits de caractère qui pour certains sont les mêmes que ceux qu'induit la richesse, pour d'autres sont meilleurs. Car les puissants sont plus ambitieux et plus virils de caractère que les riches, en ce qu'ils ont un vif désir de toutes les actions que leur puissance leur donne la possibilité d'accomplir. Ils sont plus appliqués, en raison de leur responsabilité, car ils doivent veiller à ce qui relève de leur charge. Ils sont plus graves qu'autoritaires, car leur position les expose davantage aux regards, d'où cette tendance à la modération : la gravité est une autorité empreinte de douceur et de respect des formes. S'ils commettent l'injustice, alors ce ne sont pas des petits délinquants mais de grands criminels. Biens accordés par la fortune et caractère.

Bonne fortune

La bonne fortune comporte, un à un, les traits de caractère correspondant aux avantages évoqués (c'est vers eux en effet que font tendre les dons de la fortune qui passent pour les plus importants), mais elle dispose en outre à la supériorité dans le domaine de la qualité des enfants

et des avantages corporels. Par conséquent, si les faveurs de la fortune ajoutent encore à l'orgueil et à l'irréflexion, il est toutefois un excellent trait de caractère qui dérive de la fortune : on aime les dieux et l'on a face au divin une certaine disposition à lui faire confiance en raison des biens dispensés par le sort.

Conclusion des chapitres

Pour ce qui est des caractères déterminés par l'âge et la fortune, voilà qui est dit. Les traits contraires à ceux qui ont été traités se déduisent évidemment des facteurs contraires, par exemple le caractère du pauvre, celui de l'infortuné ou de l'homme dépourvu de puissance.

Chapitre 18

Transition vers les chapitres - (de l'éthos aux koina, sc. arguments communs à tous les genres oratoires)

Puisque l'emploi des discours persuasifs vise au prononcé d'un jugement (car ce que nous savons et qui est chose jugée, il n'y a plus lieu d'en parler), puisque cette finalité vaut à la fois quand on recourt à la parole pour persuader ou dissuader une seule personne, tels ceux qui sermonnent et font des recommandations (la personne unique n'en est pas moins juge, car celui qu'on doit persuader, on peut bien dire qu'il est ni plus ni moins un juge), quand on parle contre un adversaire ou encore contre une thèse mise en débat tout aussi bien (car, nécessairement, on recourt à la parole et on réfute les arguments adverses que l'on combat par son discours comme si c'étaient des adversaires), et, pareillement, dans les discours épидictiques (car le discours, dans ce cas, est composé comme s'il s'adressait à un juge, le spectateur), puisque, pourtant, seul est juge au sens strict celui qui prononce un jugement sur les questions posées lors des débats relevant de la cité, car on cherche alors à résoudre la question de la réalité des faits controversés ou celle qui fait l'objet des délibérations, et puisqu'on a parlé précédemment des caractères relatifs aux constitutions tels qu'ils se présentent dans les discours délibératifs, si bien qu'on peut considérer comme définis la manière et les moyens par lesquels on doit inscrire dans les discours l'expression des caractères. Puisque, d'autre part, il y a – disions-nous – pour chaque genre de discours une fin différente, que pour tous ont été envisagées les opinions et les prémisses d'où l'on tire les moyens de persuasion, que ce soit en conseillant, en faisant parade de son éloquence ou en débattant, qu'en outre ont été définis les moyens permettant de rendre les discours capables d'exprimer les caractères, il nous reste à traiter des moyens communs. Car, nécessairement, tout le monde doit recourir en plus, dans ses discours, à l'argument du possible et de l'impossible et tenter de démontrer, les uns, qu'une chose sera, les autres, qu'elle a été. Autre argument commun à tous les discours, celui de la grandeur, car tout le monde s'emploie à rabaisser et amplifier, que ce soit en conseillant ou en dissuadant, en louant ou en blâmant, en accusant ou en défendant. Une fois cela défini, nous tentons d'exposer, dans une perspective commune aux trois genres, ce que nous avons à dire des enthymèmes et des exemples afin, ces compléments une fois apportés, de mener à son terme le projet de départ. Parmi les éléments communs, l'amplification est le plus spécifique aux discours épидictiques, comme on l'a dit, la question du fait passé, aux discours judiciaires (car c'est là-dessus que porte le jugement), la question du possible et du futur, aux discours délibératifs.

Chapitre 19

Les koina (arguments communs à tous les genres). Possible et impossible

Parlons d'abord du possible et de l'impossible. S'il est possible qu'une chose soit ou ait été, son contraire lui aussi paraîtra possible, par exemple, s'il est possible qu'un homme recouvre la santé, il est possible aussi qu'il tombe malade. Car il y a la même puissance dans les contraires, en ce qu'ils sont contraires. Et si une chose est possible, son semblable l'est aussi. Et si le difficile est possible, le facile l'est aussi. Et s'il est possible qu'une chose soit bonne et belle, il est possible aussi qu'elle existe, purement et simplement, car il est plus difficile, pour une maison, d'être une belle maison que d'être une maison. Et si le commencement d'une chose peut être, sa fin le peut aussi, car aucune chose impossible n'est ni ne commence à être : la commensurabilité de la diagonale avec le côté du carré ne saurait avoir ni existence ni commencement d'existence. Si la fin d'une chose est possible, son commencement aussi, car tout advient à partir d'un commencement. Si une chose postérieure par essence ou par naissance peut advenir, celle qui lui est antérieure aussi ; par exemple, s'il est possible qu'un homme soit, il est possible aussi qu'un enfant soit (car l'enfant est antérieur à l'homme) ; et s'il est possible qu'un enfant soit, il est possible aussi qu'un homme soit (car l'enfant est aussi un commencement). Est possible également ce dont l'amour ou le désir existe naturellement ; car personne, en général, n'aime ni ne désire ce qui est impossible. Les choses qui sont l'objet des sciences et des techniques sont des choses qui ont la possibilité d'être et d'advenir. Est possible aussi tout ce dont le principe de venue à l'être réside dans ce sur quoi il nous est loisible de peser, par la contrainte ou par la persuasion, il s'agit là des domaines où notre position se définit par la supériorité, l'autorité ou l'amitié. Si les parties d'un ensemble sont possibles, l'ensemble l'est aussi. Et si un ensemble est possible, ses parties, en règle générale, le sont aussi, car si la semelle, la tige et l'empeigne ont la possibilité d'advenir, les chaussures l'ont aussi et s'il est possible que des chaussures adviennent, la semelle et la tige aussi. Et si le genre dans son ensemble fait partie des choses qui ont la possibilité d'advenir, l'espèce aussi, et si l'espèce est possible, le genre aussi. Par exemple, s'il est possible qu'une flotte existe, la trière aussi et si la trière est possible, la flotte aussi. Et si, de deux choses naturellement relatives l'une à l'autre, l'une est possible, l'autre aussi, par exemple si le double est possible, la moitié aussi, et si la moitié est possible, le double aussi. Et s'il est possible qu'une chose advienne sans art et sans préparation, à plus forte raison est-il possible qu'elle advienne avec art et application, ce qui a fait dire à Agathon : De fait, il y a des choses que nous devons faire par art, mais il y en a d'autres Qui nous adviennent par nécessité et par hasard.

Ce qui est possible aux moins bons, aux moins forts ou aux moins intelligents est d'autant plus possible à leurs contraires. D'où ce mot d'Isocrate disant que si Euthynous avait su apprendre, il serait un peu fort que lui ne puisse trouver. Pour ce qui est de l'impossible, il est clair qu'il se tire a contrario de ce que nous avons dit.

Fait passé, fait futur

Si une chose s'est produite ou non, il faut l'examiner à l'aide des éléments suivants. Pour commencer, si ce qui naturellement avait moins de chances de se produire s'est produit, ce qui en avait davantage se sera produit aussi. Et si une chose qui se produit habituellement après une autre s'est produite, c'est que la précédente est arrivée, par exemple, si l'on a oublié une chose, c'est qu'on l'a apprise un jour. Et si l'on avait la capacité et la volonté de faire une chose, on l'a faite, car quiconque a la capacité de faire une chose et le veut, le fait, car rien ne l'empêche. C'est aussi ce qui se passe quand on voulait faire une chose et qu'aucun élément extérieur n'y a

fait obstacle ; et si l'on avait la capacité de faire la chose et qu'on était porté par la colère ; si l'on avait la capacité de faire la chose et qu'on en avait le désir : car en règle générale, ce que les hommes désirent, s'ils en ont la capacité, ils le font – les méchantes gens par incontinence, les honnêtes gens parce qu'ils ont le désir des choses honnêtes. Pareillement, si quelque chose allait advenir, il est vraisemblable que quelqu'un l'a fait : car la vraisemblance veut que celui qui allait faire une chose l'ait faite. Et si est arrivé tout ce qui se produit naturellement avant une chose, ou en vue de cette chose, cette chose-là s'est produite, par exemple, si un éclair a lui, il a aussi tonné, si Untel a fait une tentative, il a aussi agi. Et si est arrivé tout ce qui se produit naturellement après la chose ou comme fin de la chose, la chose antécédente ou celle qui avait pour fin ce qui est arrivé s'est produite, par exemple, s'il a tonné, un éclair aussi a lui, s'il a agi, il a fait aussi une tentative. Parmi tous ces événements, les uns sont ainsi par nécessité, les autres en règle générale. En ce qui concerne le fait de ne pas s'être produit, il est évident qu'il se déduit a contrario de ce qu'on a dit.

Pour ce qui est du fait futur, il est clair qu'il se tire des mêmes éléments : ce dont on a à la fois la capacité et la volonté sera ; ce qui prend sa source dans le désir, la colère ou le calcul et dont on a en même temps la capacité, tout cela, de même que ce qui est dans l'élan ou l'imminence de la réalisation, sera, car, en règle générale, ce qui a une prédisposition à se produire se produit davantage que ce qui n'a pas cette prédisposition. De même si a précédé tout ce qui se produit naturellement avant une chose, cette chose sera, par exemple si le ciel s'est couvert de nuages, il est vraisemblable qu'il pleuve. De même si s'est produite une chose qui a telle autre pour fin, il est vraisemblable que cette autre se produise, par exemple, si les fondations ont été bâties, c'est que la maison le sera aussi.

Grand et petit

En ce qui concerne la grandeur et la petitesse des choses, le plus grand et le plus petit et, en général, les grandes choses et les petites choses, nous sommes au clair grâce à ce qui a été dit précédemment. À propos des discours délibératifs, en effet, on a parlé de la grandeur des biens et, en général, du plus grand et du plus petit. Par conséquent, puisque, selon chaque genre oratoire, la fin que l'on se fixe est un bien comme l'utile, le beau ou le juste, c'est là, de toute évidence, que tous les orateurs doivent chercher leurs moyens d'amplification. Quant à enquêter plus avant, en dehors de cela, sur la grandeur et la supériorité en général, c'est parler dans le vide, car, dans la pratique, les faits particuliers jouent un rôle plus décisif que l'universel.

Sur le possible et l'impossible, sur la question de savoir si une chose s'est produite ou non, se produira ou non, et aussi sur la grandeur ou la petitesse des choses, voilà qui est dit.

Chapitre 20

L'exemple

Il nous reste à parler des moyens de persuasion communs à toutes les démonstrations, puisqu'on a parlé de ceux qui sont spécifiques. Les moyens de persuasion communs comportent deux genres, l'exemple et l'enthymème, car la maxime n'est qu'une partie d'enthymème. Commençons par l'exemple. Car l'exemple est semblable à l'induction, or l'induction est un commencement. Il y a deux espèces d'exemples : une espèce d'exemple consiste à raconter des événements qui se sont produits dans le passé, l'autre à inventer soi-même. Dans cette dernière espèce, on distingue la comparaison et les fables, comme les fables ésopiques et les fables libyennes. Raconter des événements, c'est par exemple dire qu'il faut se préparer à combattre

contre le Grand Roi et ne pas le laisser faire main basse sur l'Égypte car, dans le passé, Darius ne passa pas en Grèce avant de s'être emparé de l'Égypte. Quand il l'eut prise, il traversa. Xerxès, à son tour, ne lança pas son offensive avant d'avoir pris l'Égypte. Quand il l'eut prise, il traversa. De sorte que ce Grand Roi aussi, s'il prend l'Égypte, fera la traversée : c'est pour cela qu'il ne faut pas le laisser faire. Comme comparaisons, il y a celles dans le goût de Socrate : on dira, par exemple, qu'il ne faut pas attribuer les magistratures par tirage au sort, car c'est comme si, tirant les athlètes au sort, on désignait non pas ceux qui ont la capacité de concourir mais ceux que le sort a élus, ou encore, comme si l'on tirait au sort parmi les matelots celui qui doit tenir le gouvernail, comme s'il fallait prendre celui qu'a élu le sort et non celui qui est compétent. Une fable, c'est par exemple celle de Phalaris chez Stésichore ou celle du démagogue chez Ésope.

Stésichore, donc, au moment où les habitants d'Himère, ayant désigné Phalaris comme stratège doté des pleins pouvoirs, s'apprêtaient à lui accorder une garde du corps, leur raconta, entre d'autres propos, la fable suivante : un cheval occupait à lui seul une prairie. Voici qu'arrive un cerf qui gêne la pâture. Le cheval, voulant se venger du cerf, demanda à l'homme s'il pourrait l'aider à se venger du cerf. L'homme acquiesça, à condition que le cheval accepte de porter un mors et de le laisser monter sur son dos armé de javelots. Le cheval consentit, l'homme monta et, pour toute vengeance, le cheval se fit lui-même esclave de l'homme. « Vous de même, dit Stésichore, dans votre désir de vous venger de vos ennemis, veillez à ne pas subir le même sort que le cheval. Vous avez déjà le mors, puisque vous avez choisi un stratège muni des pleins pouvoirs. Si vous lui donnez une garde du corps et le laissez monter sur votre dos, c'en sera fait : vous serez les esclaves de Phalaris. » Ésope, à Samos, assurait la défense d'un démagogue qu'on jugeait pour un crime passible de la peine capitale. Il raconta qu'un renard, en traversant un fleuve, s'était fait emporter dans une crevasse de la berge. Comme il ne pouvait pas se dégager, il resta longtemps dans cette mauvaise posture et un grand nombre de tiques s'accrochèrent à lui. Un hérisson passa. Quand il vit le renard, pris de pitié, il lui proposa de le débarrasser de ses tiques. Le renard refusa. Le hérisson demanda pourquoi et le renard répondit : « Ces tiques que tu me vois sont pleines désormais et ne me tirent que peu de sang. Si tu les enlèves, d'autres viendront affamées et me videront du sang qui me reste. » « Il en va de même pour vous, messieurs les Samiens, dit Ésope, cet individu ne vous fera plus aucun mal, car il est riche. Mais si vous le tuez, d'autres viendront, pauvres, qui détourneront les fonds publics et les dilapideront. » Les fables se prêtent aux discours au peuple, et elles ont cet avantage que, s'il est difficile de trouver des événements semblables survenus dans le passé, il est plus aisé d'inventer des fables. Il faut les composer comme des comparaisons, il suffit qu'on sache voir les similitudes, ce qui est plus facile grâce à la philosophie. Il est donc plus aisé de fournir les exemples sous forme de fables, mais ceux qui s'appuient sur des faits sont plus utiles à la délibération, car, en règle générale, les événements futurs sont semblables aux événements passés.

Il faut se servir des exemples, quand on ne dispose pas d'enthymèmes, comme de démonstrations (car alors l'adhésion passe par eux), mais si l'on a des enthymèmes, on usera des exemples comme de témoignages, en leur faisant jouer le rôle de conclusion des enthymèmes. Car si on les met avant, ils passent pour une induction, or l'induction n'est pas à sa place dans les œuvres oratoires, sinon dans quelques cas, tandis que si on les met en conclusion, ils passent pour des témoignages ; or le témoin est persuasif dans tous les cas. Aussi est-il nécessaire, quand on commence par les exemples, d'en donner beaucoup, alors que, si l'on s'en sert comme conclusion, on peut se contenter d'un seul, car le témoin est crédible, et un suffit.

Sur le nombre des espèces d'exemples, sur la façon et le moment de les utiliser, voilà qui est dit.

Chapitre 21

La maxime

En ce qui concerne l'expression par maximes, une fois qu'on aura dit ce qu'est une maxime, on verra très clairement sur quelles sortes de sujets, quand et pour qui il est adéquat de s'exprimer par maximes dans les discours. La maxime est une assertion portant non pas sur le particulier – par exemple quelle sorte d'homme est Iphicrate –, mais sur le général, et non pas sur tous les sujets – par exemple sur le fait que le droit est le contraire du courbe –, mais sur tout ce qui est du domaine de l'action et des choix, positifs ou négatifs, en matière d'action. Par conséquent – puisque les enthymèmes se ramènent pratiquement au syllogisme sur les questions de cette nature –, les conclusions ainsi que les prémisses des enthymèmes ne sont autres, une fois le syllogisme enlevé, que des maximes, par exemple : L'homme de bon sens ne doit jamais donner à ses enfants une instruction trop poussée.

Cela, c'est une maxime. Une fois ajoutés la cause et le pourquoi, l'ensemble forme un enthymème, ainsi : Car outre la paresse qui s'empare d'eux
Ils y gagnent l'hostile jalousie de leurs concitoyens.

Autre exemple : Il n'est pas d'homme qui soit heureux en tout.

Quant à ceci : Il n'est pas d'homme qui soit libre, c'est une maxime, mais pris avec la suite, c'est un enthymème : car il est esclave ou de l'argent ou du destin.

Espèces de maximes

Si la maxime est bien ce que l'on vient de dire, il y a nécessairement quatre espèces de maximes, selon qu'elles comporteront, ou non, un commentaire. Demandent une justification toutes celles qui énoncent quelque chose de paradoxal ou de discuté. Mais toutes celles qui n'ont rien de paradoxal se passent de commentaire. Parmi ces dernières, nécessairement, les unes n'ont aucun besoin de commentaire parce qu'elles sont connues d'avance, ainsi : Pour un homme, la meilleure chose, c'est d'être en bonne santé, à mon avis du moins. (car c'est ainsi que la plupart des gens voient les choses) ; pour les autres, c'est parce qu'elles sont évidentes, sitôt énoncées, pour qui les examine, par exemple : Il n'est pas d'amant qui n'aime pas toujours.

Parmi celles qui comportent un commentaire, les unes sont une partie d'enthymème, comme : Il ne faut jamais, quand on est un homme de nature raisonnable...

D'autres ont force d'enthymème, sans être pour autant une partie d'enthymème. Ce sont celles qui ont le plus de succès. La raison du propos y transparait, comme dans : N'entretiens pas un ressentiment immortel, toi qui es mortel.

Le fait de dire qu'il ne faut pas entretenir de ressentiment relève de la maxime, et ce qui vient après, « toi qui es mortel », indique le pourquoi. Il en va de même pour : Le mortel doit avoir des pensées de mortel et non pas d'immortel.

Combien il y a d'espèces de maximes, quels sont les cas auxquels chacune est adaptée, voilà donc qui ressort clairement de ce qui a été dit. Sur les questions débattues ou paradoxales, un commentaire s'impose, mais soit ce commentaire précède et l'on recourt à la maxime comme conclusion, en disant par exemple : « Pour ma part, puisqu'il ne faut ni exciter l'envie ni être paresseux, j'affirme qu'il ne faut pas s'instruire », soit la maxime est énoncée en premier, et l'on énonce ensuite ce qui venait avant. Sur les questions qui, sans être paradoxales, ne laissent pas d'être obscures, il convient de dire le pourquoi de la manière la plus ramassée possible. Il convient, en pareil cas, de recourir aussi bien aux apophtegmes laconiques qu'aux formules énigmatiques. On dira par exemple ce qu'a dit Stésichore devant les Locriens, qu'« il ne faut pas faire preuve d'insolence, si l'on ne veut pas que les cigales chantent de par terre ».

Conditions d'usage de la maxime

L'expression par maximes sied aux personnes avancées en âge et quand il s'agit de choses dont on a l'expérience, car proférer des maximes sans être de cet âge est inconvenant, tout comme raconter des histoires. Quant à le faire sur des questions dont on n'a pas l'expérience, c'est être sot et mal élevé. On le voit assez au fait que ce sont les gens de la campagne surtout qui forgent des maximes et en font facilement usage.

Évoquer sous forme de généralité ce qui n'a pas de portée générale est une chose qui convient surtout à la lamentation et à l'indignation ; on y recourra, dans ces cas-là, soit au début du discours, soit après la démonstration. Il ne faut pas hésiter à se servir des maximes rebattues et communes, si elles sont utiles. Du fait qu'elles sont communes, on les tient pour justes dans la mesure où tout le monde les admet. Par exemple, si l'on appelle à s'exposer aux risques du combat sans avoir sacrifié, on peut dire : Il n'est qu'un seul présage qui vaille, se battre pour sa patrie.

Si l'on fait cette recommandation en cas d'infériorité, on dira : Le dieu de la guerre est impartial.

Si l'on conseille de supprimer les enfants des ennemis, même s'ils n'ont rien fait de mal, on dira : Fou qui, tuant le père, laisse en vie les enfants.

Il y a en outre quelques proverbes qui sont en même temps des maximes, ainsi : Un voisin attique.

Il faut recourir aux maximes y compris pour contredire les formules devenues bien public (j'entends par formules devenues bien public le « Connais-toi toi-même », par exemple, ou le « Rien de trop »), lorsque le caractère de l'orateur y gagnera d'apparaître sous un meilleur jour ou la maxime d'être énoncée sous le coup de la passion. La maxime est passionnée, par exemple, si l'on dit sous le coup de la colère qu'« il est faux de dire qu'il faut se connaître soi-même. En tout cas cet homme, s'il s'était connu lui-même, n'aurait jamais prétendu aux fonctions de stratège ». Quant à faire apparaître son caractère sous un meilleur jour, c'est dire par exemple qu'« il ne faut pas, comme on le prétend, aimer comme si l'on devait haïr un jour, mais bien plutôt haïr comme si l'on devait aimer un jour ». Il faut faire apparaître sa préférence par le tour qu'on emploie (lexis) ou, sinon, ajouter un commentaire explicatif, par exemple en s'exprimant ainsi : « Il ne faut pas aimer comme on prétend qu'il faut le faire, mais comme si l'on devait aimer toujours, car l'autre façon est le fait d'un perfide » ; ou ainsi : « La formule consacrée ne me plaît pas, car ce que doit faire le véritable ami, c'est aimer comme s'il devait aimer toujours. » Ou encore : « Le “Rien de trop” ne me plaît pas non plus, car les méchants, assurément, il faut les haïr à l'excès. »

Utilité des maximes

Si les maximes sont d'une grande aide pour les discours, c'est premièrement parce que les auditeurs sont mal dégrossis : ils sont contents si quelqu'un, parlant en général, rencontre les opinions qu'ils ont eux-mêmes dans les cas particuliers. Voici qui rendra clair ce que je veux dire – et par la même occasion la manière dont il faut dénicher les maximes : la maxime, comme on l'a dit, est une assertion portant sur le général. Or les gens sont contents d'entendre sous forme de généralité l'opinion qu'ils ont formée à l'avance à partir de cas particuliers. Mettons, par exemple, qu'on ait de méchants voisins ou de méchants enfants : on fera bon accueil à celui qui dira que rien n'est plus pénible que le voisinage ou que rien n'est plus sot que de faire des enfants. Il faut par conséquent se donner pour cible ce que les gens peuvent avoir en tête à l'avance, et ensuite reprendre la chose dans une assertion générale. Voilà un premier usage de l'expression par maximes. Il en est un second, supérieur : elle rend les discours capables d'exprimer les caractères. Comportent une indication du caractère les discours où le choix délibéré de l'orateur est évident. Or toutes les maximes ont cette propriété, parce que celui qui énonce la maxime générale dévoile ses préférences de principe, de sorte que, si les maximes sont honnêtes, elles font apparaître celui qui les énonce comme honnête de caractère.

En ce qui concerne la maxime, ce qu'elle est, combien elle comporte d'espèces, comment il faut s'en servir et ce qu'elle apporte, voilà donc qui est dit.

Chapitre 22

Considérations générales sur les enthymèmes. Enthymème et syllogisme

Passons aux enthymèmes, pour dire en termes généraux de quelle manière il faut les chercher ; nous passerons ensuite à la question des lieux, car ces deux aspects relèvent chacun d'une espèce différente.

On a dit plus haut que l'enthymème est une sorte de syllogisme, en quoi c'est un syllogisme, et ce qui le distingue des syllogismes dialectiques à savoir qu'il faut y opérer les déductions sans partir de trop loin, et sans passer par toutes les étapes, car la première façon de faire est obscure, à cause de la longueur, quant à la seconde, c'est du bavardage, parce qu'on dit des évidences. C'est la raison pour laquelle, devant des foules, les orateurs incultes sont plus persuasifs que les orateurs cultivés, et que, comme le disent les poètes, « devant la foule, les ignorants sont mieux inspirés ». Car les orateurs cultivés s'expriment de manière abstraite et générale, tandis que les ignorants partent de ce qu'ils savent et disent ce qui est proche d'eux. Aussi ne faut-il pas partir de n'importe quelle opinion, mais de celle d'un groupe déterminé, par exemple celle des juges ou de ceux auxquels ils accordent du crédit et cela, évidemment, parce que dans ces conditions le propos paraîtra clair à tout le monde ou à la majorité. Et l'on ne doit pas tirer des déductions seulement des propositions nécessaires, mais aussi de celles qui valent la plupart du temps.

Matières de l'enthymème

Pour commencer, il faut donc comprendre que, sur le sujet dont on a à parler de manière raisonnée – ce raisonnement fût-il politique ou autre –, il est nécessaire d'avoir aussi en sa possession, en totalité ou en partie, les données afférentes. Si l'on ne dispose d'aucune de ces données, on n'aura rien d'où tirer les déductions. Ce que je veux dire, c'est par exemple ceci : comment serons-nous en mesure de conseiller aux Athéniens de faire ou de ne pas faire la guerre si nous ne savons pas ce qui fait leur puissance (est-ce la flotte ou une armée de terre, ou

les deux, et avec quels effectifs), quels sont leurs moyens financiers, qui sont leurs amis, qui leurs ennemis, et encore quelles guerres ils ont menées, et de quelle manière, et autres choses du même genre ? Comment serons-nous en mesure de faire leur éloge, si nous ne sommes pas au courant de la bataille navale de Salamine ou de la bataille de Marathon ou de ce qu'ils ont accompli pour les Héraclides ou d'autres faits de ce genre ? Car c'est sur des succès, avérés ou supposés, que reposent tous les éloges. Pareillement pour le blâme, sur des données contraires : on regarde ce qu'il y a comme action, avérée ou supposée, à porter à leur débit, par exemple qu'ils ont asservi les Grecs, et réduit en esclavage les Éginètes et les Potidéens qui, pourtant, avaient combattu avec eux et s'étaient illustrés contre le Barbare, etc., et toute autre faute du même genre qui soit à leur débit. Dans l'accusation et dans la défense, on procède de la même façon : on regarde les données disponibles. Et qu'il s'agisse des Athéniens, des Lacédémoniens, d'un homme ou d'un dieu, il n'y a aucune différence : on procédera de même. Que l'on conseille Achille, qu'on le loue ou qu'on le blâme, qu'on l'accuse ou qu'on le défende, il faut s'emparer des données, réelles ou supposées, qui le concernent, afin de s'en servir pour dire – selon qu'on le loue ou qu'on le blâme – ce qu'il y a de beau ou de laid le concernant, – selon qu'on l'accuse ou qu'on le défend – ce qu'il y a de juste ou d'injuste, – si on conseille – ce qu'il y a d'utile ou de nuisible. Il en va de même sur n'importe quel sujet, par exemple à propos de la justice : sur la question de savoir si c'est un bien ou non, on partira des données afférentes à la justice et au bien. Par conséquent, puisque tout le monde, cela est clair, démontre en procédant de cette façon – que l'on raisonne de manière rigoureuse ou plus lâche (car on ne part pas de toutes les données, mais de celles qui concernent chaque chose en particulier) –, puisqu'il est évident que, recourant au discours, il est impossible de démontrer d'une autre manière, il est manifestement nécessaire, comme indiqué dans les Topiques, de disposer d'abord, sur chaque sujet, d'un choix de propositions portant sur le possible et le plus opportun ; et, quand un problème se pose à l'improviste, il faut mener la recherche de la même manière, en gardant les yeux fixés non pas sur ce qui est indéterminé mais sur les données mises en œuvre dans le discours, en en cernant le plus grand nombre possible et qui soient le plus proches de l'affaire en jeu, car plus on disposera de données afférentes à l'affaire, plus la démonstration sera facile, et plus ces données seront proches de l'affaire, plus elles seront adaptées et échapperont à la banalité. J'appelle « banal » le fait de louer Achille parce qu'il est un homme, qu'il fait partie des demi-dieux et a participé à l'expédition contre Troie, car ces traits appartiennent à beaucoup d'autres et que celui qui parle ainsi ne loue pas plus Achille que Diomède. Sont adaptées les données qui n'appartiennent qu'à la vie d'Achille, par exemple le fait d'avoir tué Hector, le plus valeureux des Troyens, et Kyknos qui, invulnérable, empêchait tout le monde de débarquer, ou le fait d'avoir été le plus jeune de l'expédition et d'avoir fait campagne sans prêter serment et ainsi de suite.

Voilà donc un premier mode de choix des données, et le principal : celui des lieux. Parlons maintenant des éléments des enthymèmes. C'est la même chose que j'appelle élément ou lieu de l'enthymème. Parlons d'abord de ce qu'il faut nécessairement traiter d'abord : il y a deux espèces d'enthymèmes, les uns sont démonstratifs, établissant qu'une chose est ou n'est pas, les autres sont réfutatifs ; il y a entre eux la même différence qu'entre syllogisme et réfutation en dialectique. L'enthymème démonstratif consiste à tirer une conclusion à partir de propositions admises, l'enthymème réfutatif à tirer les conclusions qui ne sont pas admises. À peu de chose près, sur chacune des espèces rhétoriques, les lieux nous apportent ce qui est utile et nécessaire, car pour chacune, les prémisses ont été sélectionnées, si bien que les lieux d'où l'on doit tirer les enthymèmes concernant le bien et le mal, le beau et le laid, le juste ou l'injuste ainsi que les caractères, les passions et les dispositions, ces lieux, choisis de la même manière, sont déjà en notre possession. Mais il nous reste encore à donner un autre type de traitement général à l'ensemble de la question des lieux et à exposer successivement les lieux réfutatifs, les lieux

démonstratifs ainsi que les lieux des enthymèmes apparents (qui ne sont pas réellement des enthymèmes dans la mesure précisément où ils ne sont même pas des syllogismes). Une fois cela mis en évidence, nous apporterons des définitions concernant les sources des réfutations et des objections qu'on doit opposer aux enthymèmes.

Chapitre 23

Lieux des enthymèmes

Un lieu des enthymèmes démonstratifs se tire des contraires : il faut examiner si le contraire vaut pour le contraire, ce qui permet de réfuter si ce n'est pas le cas et de confirmer si c'est le cas, par exemple si l'on dit qu'il est bon d'être tempérant attendu qu'il est nuisible de manquer de contrôle, ou, comme dans le Messéniaque : « Car si la guerre est la cause des maux actuels, c'est avec la paix qu'il faut redresser la situation » ;

S'il n'est pas juste de se laisser aller à la colère Contre ceux qui ont mal fait sans le vouloir,
Il n'y a pas lieu non plus, si quelqu'un vous a fait du bien contraint et forcé,

De lui vouer de la reconnaissance ; Mais s'il y a chez les mortels, vieillard, des mensonges Qui persuadent, tu dois admettre aussi l'inverse : Bien des vérités ne trouvent auprès d'eux aucune créance.

Un autre s'obtient à partir des flexions semblables : le terme fléchi doit valoir – ou ne pas valoir – similairement. Par exemple si l'on dit que le juste n'est pas bon dans tous les cas, car alors cela serait valable pour le justement, or mourir justement n'est pas digne d'être choisi.

Un autre s'obtient à partir des termes corrélés. S'il est vrai d'un agent que ce qu'il fait est bon ou juste, il en ira de même pour ce que subit le patient, et ce qui vaut pour l'ordre donné, vaut aussi pour l'acte exécuté ; voir par exemple ce que disait le fermier Diomédon à propos des impôts : « S'il n'est pas honteux pour vous de les vendre, il ne l'est pas non plus pour nous de les acheter », et si le bien ou le justement valent pour celui qui a subi, ils valent aussi pour celui qui a agi. Mais il y a là une possibilité de paralogisme : si quelqu'un a subi une juste peine, il y a eu peine juste, mais peut-être pas infligée par toi. Aussi faut-il examiner séparément s'il était légitime que le patient subisse, que l'agent agisse et procéder ensuite à l'application appropriée, car il y a parfois, en pareil cas, discordance et rien n'empêche que, comme dans l'Alcméon de Théodecte, à la question : Aucun mortel ne détestait ta mère ? il ne soit répondu : Il faut examiner les choses en sériant les questions.

Alphésibée demande comment. Alcméon répond : Leur verdict était qu'elle meure, mais non que je la tue.

Autre exemple, le procès concernant Démosthène et les meurtriers de Nicanor : le jury ayant décidé qu'ils l'avaient tué justement, il parut qu'il était juste qu'il meure. Et l'histoire de cet homme mort à Thèbes : la défense demanda que les juges décident s'il était juste que le meurtrier meure, dans l'idée qu'il n'y avait pas d'injustice à tuer quelqu'un dont la mort était juste.

Un autre s'obtient à partir du plus et du moins, par exemple : « Si les dieux eux-mêmes ne savent pas tout, a fortiori les hommes », ce qui revient à dire : si quelque chose fait défaut là où on l'attend davantage, il est évident qu'il fera défaut aussi là où on l'attend moins. Quant à l'argument disant : qui frappe son père frappe ses voisins, il se tire du raisonnement : si le moins

est là, le plus aussi, parce que les hommes frappent moins leur père que leurs voisins. On peut raisonner aussi de cette manière : si ce qui devrait être là davantage fait défaut... ou si ce qui devrait être moins là est là..., selon que l'on a besoin de montrer que quelque chose est ou pas. Il y a en outre l'argument du ni plus ni moins, qui a fait dire : Ton père est bien à plaindre pour avoir perdu ses enfants, Mais Œnée ne l'est-il pas tout autant, lui qui a perdu [un illustre rejeton [de la Grèce] ? et que, si Thésée n'a pas commis d'injustice, Alexandre non plus, et que si les Tyndarides n'ont pas commis d'injustice, Alexandre non plus, que si Hector n'a pas commis d'injustice contre Patrocle, Alexandre non plus contre Achille. Et si les autres hommes, qui exercent des métiers, ne sont pas méprisables, les philosophes non plus. Et si les stratèges ne sont pas méprisables parce qu'on les condamne souvent à mort, les sophistes non plus. Et que « si le simple particulier doit veiller à votre réputation, vous devez vous aussi veiller à celle des Grecs ».

Un autre se tire de l'examen du temps, à la façon d'Iphicrate, dans sa défense contre Harmodios, disant ceci : « Si, avant d'agir, j'avais demandé qu'on m'accorde une statue en cas de succès, vous me l'auriez accordée, et maintenant que j'ai réussi, vous ne me l'accorderez pas ? Ne promettez pas quand vous êtes dans l'attente pour refuser quand vous êtes satisfaits. » Ou encore, pour persuader les Thébains de laisser passer Philippe en Attique : « S'il leur avait fait cette demande avant de les secourir contre les Phocidiens, ils auraient promis. Il serait donc absurde de lui opposer un refus alors qu'il a laissé passer cette occasion et leur a fait confiance. »

Un autre consiste à retourner contre leur auteur les critiques qu'il vous a adressées, mais sur un mode différent : par exemple dans le Teucros et celui qu'utilisa Iphicrate contre Aristophon. Iphicrate répliqua à Aristophon en lui demandant s'il trahirait la flotte pour de l'argent. Aristophon répondit que non.

Iphicrate reprit : « Alors toi, Aristophon, tu ne trahirais pas et moi, Iphicrate, je le ferais ? » Mais il faut que la présomption de culpabilité soit davantage du côté de l'adversaire : alors qu'il paraîtrait ridicule de contrer ainsi une accusation émanant d'un Aristide, il n'en est rien si l'on s'en prend à la mauvaise foi de l'accusateur. Car, d'une manière générale, l'accusateur se veut meilleur que l'accusé, et c'est cela qu'il faut réfuter. Généralement parlant, il est absurde de reprocher aux autres ce que l'on fait ou que l'on est susceptible de faire soi-même, ou de chercher à persuader autrui de faire ce qu'on ne fait pas ou qu'on ne saurait faire soi-même.

Un autre se tire de la définition. Par exemple, qu'est-ce que le démonique ? Est-ce un dieu ou l'œuvre d'un dieu ? Eh bien, celui qui croit que c'est l'œuvre d'un dieu croit aussi forcément que les dieux existent. De même Iphicrate disant que c'est l'homme le plus vaillant qui est le plus noble, car il n'y avait rien de noble à porter au crédit d'Harmodios et d'Aristogiton avant qu'ils n'accomplissent un noble exploit ; et d'ajouter que lui-même leur est davantage apparenté « car mes actions en tout cas sont plus proches parentes de celles d'Harmodios et d'Aristogiton que les tiennes ». De même dans l'Alexandre, quand il est dit que « tout le monde peut en convenir, les hommes dépravés ne se contentent pas de jouir d'un seul corps ». Et la raison alléguée par Socrate pour ne pas se rendre auprès d'Archélaos, « il y a violence, disait-il, si l'on ne peut se défendre, qu'il s'agisse de bienfaits ou d'agression ». Ce n'est qu'après avoir défini la chose et compris ce qu'elle est que tous ceux qu'on a cités en tirent des déductions concernant leur propos.

Un autre se tire des différentes manières dont un mot peut s'entendre, comme on l'a montré dans les Topiques à propos d'« aigu ».

Un autre s'obtient à partir de la division, par exemple si l'on dit que tout le monde commet l'injustice pour l'une de trois raisons, pour celle-ci, celle-ci ou celle-là. Or qu'ils aient agi pour les deux premières est impossible. Qu'ils aient agi pour la troisième, les accusateurs eux-mêmes ne l'affirment pas.

Un autre se tire de l'induction, comme celui-ci, tiré de la femme de Péparèthos : en ce qui concerne les enfants, ce sont partout les femmes qui tranchent de la véritable paternité, car cette vérité, à Athènes, lorsque l'orateur Mantias contestait sa paternité devant son fils, c'est la mère qui la dévoila ; même chose à Thèbes, lors de la querelle entre Isménias et Stilbon : c'est la femme de Dodone qui donna la preuve que son fils était d'Isménias, et c'est la raison pour laquelle Thessaliscos était tenu pour le fils d'Isménias. Et ceci encore, tiré de la Loi de Théodecte : si l'on ne confie pas ses chevaux à ceux qui ont mal soigné les chevaux des autres, ni ses navires à qui a fait couler ceux des autres, il ne faut pas – si la règle vaut dans tous les cas pareillement – recruter pour assurer sa propre sécurité ceux qui ont mal veillé à celle d'autrui. De même Alcidas disant que tous les hommes honorent les sages : ce qui est sûr en tout cas, c'est que les Pariens tiennent en honneur Archiloque, malgré le mal qu'il a dit d'eux, de même les habitants de Chios pour Homère, alors qu'il n'était pas leur concitoyen, les Mytiléniens pour Sappho, bien que ce fût une femme, et les Lacédémoniens pour Chilon, dont ils avaient fait l'un des membres de leur Conseil des Anciens malgré leur peu de goût pour les Lettres, les Italiotes pour Pythagore ; quant aux habitants de Lampsaque, ils ont donné une sépulture à Anaxagore, alors qu'il n'était pas de chez eux, et ils l'honorent encore aujourd'hui. ... les Athéniens, eux, pour avoir recouru aux lois de Solon, connurent le bonheur, les Lacédémoniens de même avec celles de Lycurgue et à Thèbes, sitôt que les dirigeants furent des philosophes, la cité connut le bonheur. Un autre s'obtient à partir d'un jugement prononcé sur la même question, une question semblable ou une question contraire, surtout s'il émane de tout le monde et à toutes les époques, à défaut s'il émane au moins de la majorité, ou de sages – tous ou la plupart –, ou d'hommes de bien ; ou encore des juges de l'affaire eux-mêmes ou de ceux dont les juges admettent l'opinion, ou de ceux dont il n'est pas possible de contredire le jugement, par exemple ceux qui ont pouvoir sur nous, ou de ceux dont il n'est pas beau de contredire le jugement, tels les dieux, notre père ou nos maîtres, témoin le propos d'Autoklès contre Mixidémidès, « Alors que les Nobles déesses ont jugé bon de se soumettre au verdict de l'Aréopage, Mixidémidès voudrait s'y soustraire ? ». Ou comme Sappho disant que la mort est un mal : « Les dieux en ont ainsi jugé, sans quoi ils mourraient. » Ou comme Aristippe disant à Platon, qui lui avait fait une remarque un peu trop pontifiante à ses yeux : « Mais notre camarade, lui (il parlait de Socrate), ne disait rien de pareil. » Et Agésipolis qui interrogea le dieu de Delphes après avoir consulté l'oracle d'Olympie et lui demanda s'il était du même avis que son père, sous-entendant qu'il serait honteux qu'ils se contredisent. Et Isocrate écrivant au sujet d'Hélène qu'elle était femme honnête puisque Thésée l'avait jugée telle. Même chose au sujet d'Alexandre, puisque les déesses l'avaient préféré comme juge. Même chose au sujet d'Évagoras, un honnête homme au dire d'Isocrate : ce qui est sûr en tout cas, c'est que Conon, après ses malheurs, laissa tous ses autres amis pour se réfugier chez Évagoras.

Un autre se tire des parties, comme dans les Topiques : « Quelle sorte de mouvement est l'âme, car c'est soit celui-ci soit celui-là ? » Par exemple ceci, du Socrate de Théodecte : « Quelle sorte de sanctuaire a-t-il souillé ? À quels dieux a-t-il manqué de respect, parmi ceux qu'honore la cité ? »

Autre lieu : puisque, la plupart du temps, il se trouve que de la même chose s'ensuivent un bien et un mal, on se servira du conséquent pour persuader ou dissuader, accuser ou défendre, louer ou blâmer. Par exemple, il s'ensuit de l'éducation qu'on est en butte à la jalousie, ce qui est un

mal, alors qu'être savant est une bonne chose. Il ne faut donc pas être éduqué, car il ne faut pas être jaloué. Et il faut être éduqué, car il faut être savant. Ce lieu constitue le Traité de Callippe, qui y ajoute le possible, etc., comme il a été dit.

Autre lieu : il consiste, quand on doit persuader ou dissuader sur deux points opposés, [et] à appliquer aux deux le lieu précédemment décrit. Mais la différence, c'est que dans le cas précédent, ce sont des éléments aléatoires qui sont mis en contraste, alors qu'ici ce sont des contraires. Par exemple, une prêtresse interdisait à son fils de haranguer l'Assemblée en lui disant : « Si tu parles selon la justice, les hommes te hairont, si tu parles contre elle, ce seront les dieux. » Par conséquent, il faut haranguer l'Assemblée, car si tu parles selon la justice, les dieux t'aimeront, et si tu parles contre elle, ce seront les hommes.

Cela revient au même que le proverbe : acheter le marais avec le sel. Et il y a « distorsion » quand de chacun de deux termes opposés s'ensuit un bien et un mal et que les conséquences de chaque terme s'opposent une à une.

Autre lieu : puisqu'on ne loue pas les mêmes choses au grand jour et en secret, mais qu'au grand jour on loue surtout le juste et le beau tandis qu'en privé on privilégie l'intérêt, on doit s'efforcer de conclure de ces contradictions dans un sens ou dans l'autre. Parmi les lieux des paradoxes, celui-ci est le principal.

Un autre s'obtient en montrant quelles sont les conséquences quand on raisonne par analogie. C'est ainsi qu'Iphicrate, dont on voulait forcer le fils à contribuer aux liturgies parce que, quoique jeune par l'âge, il était de grande taille, déclara que s'ils considéraient les enfants de grande taille comme des hommes, ils devraient voter que les hommes de petite taille sont des enfants. De même Théodecte, dans sa Loi, disant : « Vous faites citoyens des mercenaires, tels Strabax et Charidème, pour bonne conduite et vous n'exilerez pas, parmi eux, les auteurs de dégâts irréparables ? »

Un autre se tire du raisonnement selon lequel, si le fait reste le même, c'est que les facteurs dont il dérive sont aussi les mêmes. Xénophane, par exemple, disait que ceux qui prétendent que les dieux naissent sont aussi impies que ceux qui disent qu'ils meurent, car cela suppose, dans les deux cas, que pendant un temps les dieux n'existent pas. En général, on doit considérer la conséquence de chaque chose comme toujours la même : « Vous allez trancher non pas sur Isocrate mais sur un choix de vie : faut-il ou non philosopher. » Et : donner la terre et l'eau, c'est accepter l'esclavage, prendre part à la paix commune, c'est aussi faire ce qu'on vous ordonne de faire. Il faut prendre celle des deux possibilités qui servira la cause défendue.

Un autre se tire d'une inconséquence consistant à ne plus faire le même choix qu'avant mais le choix inverse ; ainsi, cet enthymème : « Alors que, quand nous étions en exil, nous nous sommes battus pour revenir, une fois revenus, nous nous exilerons pour ne pas nous battre ? » Dans un premier temps, ils avaient choisi de rester plutôt que de se battre, dans un second temps, ils ont choisi de ne pas se battre, au prix de l'exil.

Autre lieu : dire que le motif pour lequel une chose pourrait exister ou s'être produite est effectivement celui pour lequel cette chose existe ou s'est produite, comme si, par exemple, on disait qu'une personne a donné quelque chose à une autre dans le dessein de lui faire de la peine en le lui reprenant. De là ces mots :

La divinité accorde de grands bonheurs à beaucoup, mais ce n'est pas par bonté
C'est pour leur infliger des malheurs plus éclatants.

et ceci, tiré du Méléagre d'Antiphon :

Leur but n'était pas de tuer la bête, mais que Méléagre disposât Face à l'Hellade de témoins de sa vertu.

et ceci, tiré de l'Ajax de Théodecte : que Diomède n'a pas voulu, en préférant Ulysse, honorer ce dernier, mais avoir un compagnon qui lui fût inférieur. Il est possible en effet que ç'ait été le motif de son choix.

Un autre – commun à la fois à ceux qui contestent et à ceux qui conseillent – consiste à prendre en considération ce qui persuade et ce qui dissuade d'agir ainsi que ce que visent les gens quand ils agissent ou évitent de le faire. Ce sont les facteurs dont la présence fait qu'il faut agir et l'absence qu'il ne faut pas agir. Par exemple le fait que l'action soit possible, facile et utile, à soi-même ou à ses amis, ou nuisible à ses ennemis, et, au cas où elle serait passible d'un châtement, si le châtement est inférieur au bénéfice de l'action. C'est à l'aide de ces facteurs que l'on persuade et des facteurs contraires que l'on dissuade. Ce sont les mêmes aussi qui permettent d'accuser et de défendre, car on défend à partir des facteurs qui dissuadent d'agir et l'on accuse à partir de ceux qui persuadent de le faire. C'est à ce lieu que se résume l'ensemble des traités de Pamphile et de Callippe.

Un autre se tire des faits qui passent pour avérés alors qu'ils sont incroyables, parce qu'on n'y aurait pas cru s'ils n'existaient pas ou n'étaient près d'exister : c'est une raison supplémentaire d'y croire, car les gens admettent soit les faits réels soit les faits vraisemblables ; si donc un fait n'est ni croyable ni vraisemblable, il faut qu'il soit vrai, car ce n'est certes pas à cause de sa vraisemblance et de sa crédibilité que les gens y croient. Par exemple ce propos d'Androclès de Pitthée. Il accusait la loi et disait : « Les lois demandent une loi qui les corrige... » Tollé général. Il ajouta : « Car les poissons aussi ont besoin de sel, alors même qu'il n'est ni vraisemblable ni croyable que des animaux élevés dans la mer aient besoin de sel ; la pâte d'olives aussi demande de l'huile, bien qu'il soit incroyable que ce dont provient l'huile ait besoin d'huile. »

Un autre, réfutatif, consiste à pointer les incohérences concernant tantôt l'adversaire seul (au cas où il y aurait quelque incohérence à extraire des lieux, des dates, des actions ou des discours), par exemple : « Il prétend qu'il vous aime, mais il avait conspiré avec les Trente » ; tantôt soi-même seul : « Il prétend que je suis procédurier, mais il est incapable de prouver que j'aie intenté aucun procès » ; tantôt à la fois soi-même et l'adversaire : « Cet individu n'a jamais rien prêté à personne, alors que moi, j'ai payé la rançon de nombre d'entre vous. »

Un autre, intéressant les hommes et les actions qui sont ou passent pour être l'objet d'un préjugé défavorable, consiste à donner la raison de la fausse opinion, car il y a une raison qui fait que les apparences sont telles. Ainsi une femme qui avait échangé son fils avec celui d'une autre passa pour la maîtresse du jeune homme parce qu'elle l'avait embrassé. Une fois la raison dite, la calomnie cessa. Autre exemple : dans l'Ajax de Théodecte, Ulysse dit à Ajax la raison pour laquelle, quoique plus valeureux que lui, il n'a pas cette réputation.

Un autre se tire de la cause : si cette cause existe, l'effet aussi, et si cette cause n'existe pas, l'effet non plus. Car la cause et ce dont elle est cause sont indissociables, et il n'y a rien sans cause. C'est ainsi que, dans sa défense contre Thrasybule qui l'accusait d'avoir eu son nom gravé sur la stèle d'infamie de l'Acropole et de l'avoir fait effacer sous les Trente, Léodamas répondit que cela ne se pouvait pas, car les Trente lui auraient fait davantage confiance si sa haine pour le peuple était restée gravée.

Un autre consiste à examiner s'il aurait été possible ou s'il est possible de faire mieux en s'y prenant autrement qu'on ne conseille de le faire, qu'on ne le fait ou qu'on ne l'a fait. Car il est clair que, si cette possibilité [n']existe [pas], l'action n'a pas été commise, car personne ne se détermine volontairement et en connaissance de cause pour les mauvaises solutions. Mais l'argument est trompeur car, bien souvent, ce n'est qu'après coup que la manière de faire mieux devient évidente : auparavant, c'était obscur.

Un autre – quand des actions successives amènent une contradiction – consiste à les examiner ensemble, ainsi Xénophane aux Éléates qui lui demandaient s'ils devaient ou non sacrifier à Leucothéa et lui chanter des chants de deuil : il leur conseilla, s'ils la considéraient comme une déesse, de ne pas chanter des chants de deuil et, s'ils la considéraient comme un être humain, de ne pas lui offrir de sacrifice.

Un autre lieu consiste à accuser ou à se défendre à partir des erreurs commises, comme dans la Médéede Carcinus. Certains l'accusent d'avoir tué ses enfants. En tout cas, disent-ils, on ne les voit plus – car Médée avait fait l'erreur de les envoyer ailleurs. Médée se défend en disant que ce n'est pas ses enfants qu'elle aurait tués, mais Jason, car ç'aurait été une erreur pour elle de ne pas agir ainsi, a fortiori si elle avait commis le premier meurtre. C'est à ce lieu et à cette sorte d'enthymème que se ramène l'ensemble de la technique oratoire antérieure à Théodore.

Un autre se tire du nom, ainsi chez Sophocle :

Et si tu portes le nom de Sidèrô, la raison en est claire de même tout ce que l'on dit d'habitude dans les éloges des dieux, et aussi Conon appelant Thrasybule « fier dessein », et Hérodicos disant à Thrasymaque (Thrasymakhos) : « Tu es toujours un fier combattant (thrasymakhos) », et à Pôlos, « Tu es toujours un poulain (pôlos), toi », et sur Dracon, le législateur, que ses lois ne sont pas d'un homme mais d'un dragon, tant elles sont rigoureuses. De même l'Hécube d'Euripide disant d'Aphrodite :

C'est à juste titre que le nom de la déesse commence comme celui de la déraison

et Chérémon :

Penthée, qui porte le nom du malheur qui t'attend

Parmi les enthymèmes, les réfutatifs ont plus de succès que les démonstratifs, parce que l'enthymème réfutatif est la réunion de contraires sous une forme brève et que, mis ainsi côte à côte, ils apparaissent plus clairement à l'auditeur. Mais parmi tous les syllogismes, qu'ils soient réfutatifs ou démonstratifs, les plus applaudis sont ceux qu'on devine dès le début – sans qu'ils soient superficiels pour autant (car en même temps, on est fier d'être capable d'anticiper la fin tout seul) – et ceux que l'on comprend aussitôt qu'énoncés.

Chapitre 24

Lieux des enthymèmes apparents

Puisqu'il est possible pour un syllogisme soit d'en être un réellement soit de ne pas en être un tout en offrant l'apparence d'en être un, il est nécessaire qu'un enthymème aussi, ou bien soit réellement un enthymème, ou bien paraisse être un enthymème sans en être un, puisque l'enthymème est une sorte de syllogisme ; et il y a des lieux des enthymèmes apparents.

L'un tient à l'expression. Il comporte un premier type qui consiste, comme indiqué dans les traités de dialectique, à énoncer la fin sous forme de conclusion sans pour autant avoir opéré

une véritable déduction : « donc non A et B » ; « donc nécessairement A et B » ; et dans les enthymèmes aussi, une expression ramassée et antithétique fait l'effet d'un enthymème, car une telle expression est l'espace privilégié de l'enthymème et ce genre d'effet semble tenir à la forme de l'expression. Ce qui est utile aussi si l'on veut, par l'expression, parler à la manière syllogistique, c'est d'énumérer les points saillants de plusieurs syllogismes, à savoir qu'il a sauvé les uns, vengé les autres et libéré les Grecs : chacun de ces points a été démontré à l'aide d'autres éléments, mais quand ils sont réunis, quelque chose de spécial semble encore émaner d'eux.

Un autre type tient à l'homonymie, qui consiste à dire que la souris (mus) est sans conteste un animal respectable, d'où dérive la célébration la plus vénérable de toutes, car les Mystères (mustèria) sont de toutes la célébration la plus vénérable. Ou alors, pour faire la louange du chien, si l'on fait intervenir celui qui est dans le ciel, ou Pan, parce que Pindare a dit de lui : Ô bienheureux, que les Olympiens appellent le chien protéiforme de la grande déesse ; ou si l'on dit que d'être sans chien est la pire des indignités, de sorte que, de toute évidence, c'est une dignité que d'être un chien ; ou encore si l'on dit qu'Hermès est le plus communicatif de tous les dieux, car c'est le seul que l'on appelle « Commun Hermès ». Ou encore si l'on dit que le discours (logos) est de très grande valeur, car les hommes de bien sont dignes non d'argent mais d'estime (logou). L'expression axios logou, en effet, ne se dit pas en un seul sens. Un autre consiste à parler en combinant ce qui est séparé ou en séparant ce qui est combiné. Car puisque souvent ce qui n'est pas le même passe pour être le même, il faut adopter la formule la plus avantageuse des deux. C'est l'argument d'Euthydème, disant par exemple savoir qu'il y a une trière au Pirée parce qu'il sait l'un et l'autre. Et que celui qui connaît les lettres sait le mot, car le mot, c'est la même chose que les lettres. Et puisque deux fois une quantité rend malade, on ne peut affirmer qu'une fois cette quantité soit bonne pour la santé, car il est absurde que si deux sont des biens, un soit un mal. Utilisé ainsi, l'argument est réfutatif, mais comme suit, il est démonstratif : ... car il n'est pas possible que si un est un bien deux soient des maux. C'est un lieu complètement paralogique. Il y a encore ce mot de Polycrate disant à Thrasybule qu'il avait renversé trente tyrans : il procède par combinaison ; ou ce propos dans l'Oreste de Théodecte, qui procède par séparation : Il est juste, que celle qui a tué son mari...

... meure, il est juste aussi, assurément, que le fils venge son père : ces deux actions ont donc été accomplies justement. Mais peut-être que, réunies, elles cessent d'être justes. Il se peut aussi que le paralogisme vienne de l'omission, car le par qui manque.

Un autre lieu consiste à confirmer ou infirmer en recourant à l'exagération. C'est ce qui se passe chaque fois que, sans avoir montré que la personne a ou non commis l'acte, on amplifie cet acte. Cela donne l'impression soit que l'accusé n'a pas accompli l'acte, quand c'est lui qui amplifie, soit qu'il a commis l'acte, quand c'est l'accusateur. Il ne s'agit donc pas d'un enthymème. C'est par un paralogisme que l'auditeur déduit que l'accusé a accompli l'acte ou non malgré l'absence de démonstration.

Autre lieu, celui qui se tire d'un signe : car là non plus il n'y a pas de raisonnement. Mettons que l'on dise par exemple que « les amants sont utiles aux cités, car c'est l'amour d'Harmodios et Aristogiton qui a renversé le tyran Hipparque », ou que Denys est un voleur, car c'est un misérable. Assurément, il n'y a pas là de raisonnement car tout misérable n'est pas voleur, même s'il est vrai que tout voleur est un misérable.

Un autre procède par l'accident, comme ce que dit Polycrate en faveur des souris, qu'elles ont apporté du secours en rongéant les cordes des arcs. On peut dire aussi qu'être invité à dîner est un très grand honneur, car c'est pour ne pas avoir été invité qu'Achille se mit en colère contre

les Achéens à Ténédos, alors qu'en réalité il se fâcha parce qu'on lui manquait de respect, sentiment qu'il éprouva pour n'avoir pas été invité.

Autre lieu, celui qui tient au conséquent, par exemple dans l'Alexandre, il est dit qu'Alexandre avait une grande âme, car méprisant la fréquentation de la foule, il vivait isolé sur l'Ida : comme les grandes âmes ont des comportements de ce genre, il peut passer lui aussi pour une grande âme. Parce que Untel soigne son apparence et traîne pendant la nuit, c'est qu'il est adultère, car les adultères font ainsi. De même, du fait que les mendiants chantent et dansent dans les sanctuaires et que les exilés ont le loisir d'habiter où ils veulent, et que passent pour heureux ceux qui ont de telles conditions de vie, mendiants et exilés pourraient passer pour heureux. La différence tient au comment, aussi ce lieu se ramène-t-il à l'omission.

Autre lieu, celui qui tient à ce que l'on considère comme une cause ce qui n'en est pas une, par exemple ce qui s'est passé en même temps que la chose ou après la chose, car les gens confondent l'après la chose avec l'à cause de la chose, et surtout les hommes politiques, tel Démade faisant de l'action politique de Démosthène la cause de tous les malheurs, car c'est après elle que la guerre intervint.

Un autre tient à l'omission du quand et du comment, par exemple si l'on dit qu'Alexandre avait le droit d'enlever Hélène car le père de celle-ci lui avait donné la liberté de choisir son mari. Mais, peut-on penser, cette liberté de choix n'était pas permanente, et s'arrêtait à la première fois, car c'est seulement jusque-là que s'étend l'autorité du père. Ou encore si l'on disait que c'est un outrage que de frapper les hommes libres : ce n'est pas valable dans tous les cas mais seulement quand on prend l'initiative de l'agression.

En outre, comme en éristique, un syllogisme apparent naît de ce qui est dit dans l'absolu et non pas dans l'absolu mais relativement à quelque chose. Par exemple, en dialectique, dire que le non-être est parce que le non-être est le non-être, ou que l'inconnaissable est connaissable, parce qu'on connaît de l'inconnaissable qu'il est inconnaissable. De même, en rhétorique aussi, il existe un enthymème apparent qui dérive de ce qui n'est pas vraisemblable dans l'absolu mais vraisemblable en quelque chose. Or ce vraisemblable particulier n'est pas universel, comme le dit Agathon :

Peut-être pourrait-on dire que cela même est vraisemblable : Qu'il arrive aux mortels bien des choses invraisemblables.

Car il se produit des choses hors du vraisemblable, de sorte que ce qui est hors du vraisemblable est vraisemblable. Si cela est vrai, l'invraisemblable sera vraisemblable. Mais non dans l'absolu, non : de même qu'en éristique, c'est de ne pas préciser sous quel rapport, relativement à quoi, de quelle manière, qui produit la duperie, de même ici elle vient de ce que le vraisemblable est pris non dans l'absolu mais comme un vraisemblable particulier. Ce lieu fournit la matière du traité de Corax : si l'on ne donne pas prise à l'accusation, par exemple si, faible physiquement, on est accusé de voies de fait, on se défendra en disant que l'accusation n'est pas vraisemblable ; et même si l'on donne prise à l'accusation, par exemple si l'on est robuste physiquement, on se défendra là encore en disant que l'accusation n'est pas vraisemblable car il était vraisemblable qu'on serait suspect. Même chose dans les autres cas. Nécessairement en effet, ou bien on donne prise, ou bien on ne donne pas prise à l'accusation, l'un et l'autre paraissent donc vraisemblables, mais l'un est vraiment vraisemblable, tandis que l'autre n'est pas vraisemblable dans l'absolu mais seulement en fonction des circonstances mentionnées. C'est en cela que consiste le fait de rendre fort le discours faible. Là est la raison de la colère légitime qu'a suscitée chez les gens la déclaration de Protagoras, car elle n'est que mensonge, et le vraisemblable dont il s'agit n'est

pas véritable mais apparent, et il n'a cours dans aucun autre art que la rhétorique et l'éristique. Sur les enthymèmes réels et apparents, voilà qui est dit.

Chapitre 25

Réfutation des enthymèmes

La réfutation, on peut en parler dans la foulée des points précédents. On peut réfuter soit en opposant un contre-syllogisme soit en introduisant une objection. Donc il est clair que le contre-syllogisme peut se faire à partir des mêmes lieux que le syllogisme, du fait que les syllogismes s'élaborent à partir des opinions admises, et que de nombreuses opinions sont contraires les unes aux autres.

Les différentes sortes d'objections

Pour les objections, on les produit comme on l'a dit dans les Topiques, de quatre manières : soit à partir de l'objet même, soit du semblable, soit du contraire, soit des jugements prononcés. Par objection tirée de l'objet même, j'entends ceci : mettons, par exemple, que l'enthymème porte sur l'amour et prétende qu'il est bon, l'objection peut se faire de deux manières : soit globalement, en disant que tout manque est une mauvaise chose, soit partiellement, en disant qu'on ne parlerait pas de l'amour Caunien s'il n'y avait pas aussi des amours mauvaises. L'objection se fonde sur le contraire si, par exemple, l'enthymème consistait à dire que l'homme de bien accorde des bienfaits à tous ses amis, et que l'on dise : mais le méchant lui-même ne fait pas de mal à tous ses amis. Elle se fonde sur les semblables, si l'enthymème consistait à dire que ceux qui ont été mal traités conçoivent toujours de la haine et que l'on objecte : mais même ceux qui ont reçu des bienfaits n'aiment pas toujours. Quant aux jugements émanant des hommes illustres, c'est par exemple si quelqu'un a énoncé un enthymème selon lequel il faut pardonner aux hommes ivres car ils fautent sans le savoir : l'objection consiste à dire que, dans ces conditions, Pittacos était stupide, sans quoi il n'aurait pas édicté des châtiments plus sévères pour les fautes commises en état d'ivresse.

Les différentes sortes d'enthymèmes et leur réfutation

Comme on énonce les enthymèmes à partir de quatre sources, et que ces quatre sources sont le vraisemblable, l'exemple, la preuve et le signe, comme d'autre part les enthymèmes tirés des vraisemblances sont ceux dont la conclusion est empruntée à ce qui est ou paraît être dans la plupart des cas ; comme ceux qui ont pour ressort l'exemple sont ceux que l'on obtient par induction au moyen d'un ou plusieurs cas semblables lorsque, s'étant saisi du cas général, on en tire ensuite un syllogisme sur les particuliers ; comme les enthymèmes qui ont pour ressort la preuve font appel au nécessaire et à ce qui ne connaît pas d'exception ; comme ceux qui ont pour ressort le signe sont ceux que l'on obtient au moyen de l'existence – ou non – soit du cas général, soit du cas particulier ; comme le vraisemblable est ce qui se produit non pas tout le temps mais dans la plupart des cas, il est clair que, s'il est toujours possible de réfuter de tels enthymèmes en présentant une objection, cette réfutation est apparente et non pas toujours vraie, car la réfutation de l'objecteur consiste à dire non que la proposition n'est pas vraisemblable mais qu'elle n'est pas nécessaire. Voilà pourquoi le défenseur a toujours un avantage sur l'accusateur, c'est en raison du paralogisme suivant : comme l'accusateur démontre au moyen des vraisemblances, et que ce n'est pas la même chose de réfuter en disant que la chose n'est pas vraisemblable ou qu'elle n'est pas nécessaire, et comme ce qui est vrai dans la plupart des cas prête toujours le flanc à une objection – pour y échapper, il faudrait qu'au lieu

d'être vrai dans la plupart des cas et vraisemblable, ce soit vrai tout le temps et nécessaire –, eh bien, le juge, lui, face à une réfutation de ce genre, croit ou bien que la chose n'est pas vraisemblable, ou bien qu'il doit s'abstenir de juger : il est victime du paralogisme que nous évoquions, car il ne doit pas juger seulement à partir des arguments nécessaires mais aussi d'après les vraisemblances – car c'est ce que veut dire « juger selon le meilleur critère ». Il ne suffira donc pas de réfuter la nécessité de la chose mais aussi sa vraisemblance, ce qui se passera si l'objection prévaut dans la plupart des cas. Il y a deux façons d'y parvenir : soit en jouant sur le temps, soit en jouant sur les faits, mais le plus efficace, c'est quand l'objection opère à ces deux niveaux, car si ce qui se passe plus souvent se passe ainsi, il y a plus de vraisemblance.

Tant les signes que les enthymèmes qui recourent au signe, mêmes s'ils sont valables, tombent également sous le coup de la réfutation, comme on l'a dit dans les débuts : il est clair pour nous depuis les Analytiques tout signe est impropre au syllogisme.

En ce qui concerne les enthymèmes qui recourent à l'exemple, la réfutation est la même que pour les vraisemblances : pour peu que nous disposions d'un contre-exemple, voilà la nécessité du fait réfutée, même si, le plus souvent ou plus d'une fois, la chose se passe autrement ; mais si la chose se passe ainsi le plus souvent ou plus d'une fois, il faut combattre l'argument en disant que le fait présent n'est pas identique, ou ne s'est pas produit de la même façon, ou – au moins – qu'il y a quelque différence.

Quant aux preuves et aux enthymèmes qui recourent aux preuves, il ne sera pas possible de les réfuter en les dénonçant comme impropres au syllogisme (cela aussi est clair pour nous depuis les Analytiques). La seule chose qui reste à faire, c'est de montrer que le fait prétendu n'existe pas. Mais s'il est évident que le fait existe et qu'il constitue une preuve, alors il n'y a plus de réfutation possible, car la démonstration devient en tout point évidente.

Chapitre 26

Compléments : l'amplification et la minoration ne sont pas des lieux d'enthymème

Le fait d'amplifier ou de minorer ne constitue pas un élément d'enthymème (c'est la même chose que j'appelle élément et lieu : un élément – ou lieu – est une tête de chapitre sous laquelle se rangent un grand nombre d'enthymèmes). Amplifier ou minorer sont [des enthymèmes] destinés à montrer que la chose est grande ou petite, de la même façon que l'on montre qu'une chose est bonne ou mauvaise, juste ou injuste ou n'importe quoi d'autre. Mais toutes ces caractéristiques de la chose sont ce sur quoi portent les syllogismes et les enthymèmes. Par conséquent, si chacune d'elles ne constitue pas un lieu d'enthymème, l'amplification et la minoration n'en sont pas non plus.

Les enthymèmes réfutatifs ne forment pas une espèce à part

Les enthymèmes réfutatifs ne constituent pas non plus une espèce d'enthymème à part. Il est clair en effet que l'on réfute soit en prouvant quelque chose soit en présentant une objection, et que ce que l'on apporte en contre-démonstration, c'est la thèse opposée. Par exemple, si l'on a prouvé que la chose a eu lieu, l'adversaire cherche à montrer qu'elle n'a pas eu lieu, et si l'on a montré que la chose n'a pas eu lieu, l'adversaire cherche à montrer qu'elle a eu lieu, de sorte que la différence ne saurait être là, car les deux camps se servent tous les deux des mêmes instruments : pour prouver que la chose est ou n'est pas, ce sont des enthymèmes qu'ils produisent.

L'objection n'est pas un enthymème

Quant à l'objection, ce n'est pas un enthymème mais, comme indiqué dans les Topiques, elle consiste à énoncer une opinion grâce à laquelle il sera clair qu'il n'y a pas eu de syllogisme ou qu'il est entaché de fausseté.

Transition

S'agissant du discours, trois aspects doivent faire l'objet d'un traitement : or en ce qui concerne les exemples, les sentences, les enthymèmes, en somme tout ce qui concerne la pensée et les moyens de se fournir en arguments et de savoir les réfuter, voilà qui suffit, il nous reste donc à étudier le style et le plan.

LIVRE III

Chapitre 1

Bilan. Transition vers la question du style (via l'action oratoire)

S'agissant du discours, trois aspects doivent être traités, à savoir d'où les moyens de persuasion seront tirés, le style et l'ordonnancement des parties du discours. On a parlé déjà des moyens de persuasion, en indiquant quel est le nombre de leurs sources, c'est-à-dire trois, quelles sont ces sources, et pourquoi elles ne sont pas plus nombreuses (car la persuasion résulte toujours ou bien des sentiments qu'éprouvent les juges eux-mêmes, ou bien de l'image qu'ils se font de l'orateur, ou bien d'une démonstration). On a dit aussi d'où il faut tirer les enthymèmes, car il existe d'un côté des espèces d'enthymèmes, de l'autre des lieux.

On peut donc dans la foulée passer au style. Car il ne suffit pas d'avoir quelque chose à dire, il est nécessaire aussi de le dire comme il faut – ce qui influe fortement sur l'image qu'offrira le discours. La recherche a donc porté d'abord, comme il est naturel, sur ce qui vient naturellement d'abord, à savoir ce qui donne aux faits eux-mêmes la capacité de persuader. Vient en deuxième lieu la disposition stylistique des faits. Le troisième de ces facteurs est d'une efficacité extrême, mais n'a pas encore été abordé à ce jour, c'est ce qui relève de l'action oratoire. En effet, en matière de tragédie et de rhapsodie, cette préoccupation est intervenue tardivement, car les poètes, au départ, jouaient eux-mêmes leurs tragédies. Or il est clair qu'une telle dimension intéresse la rhétorique tout comme la poétique – d'autres que moi en ont d'ailleurs traité, notamment Glaucon de Téos. L'action réside dans l'usage de la voix en fonction de chaque sentiment (pathos), et consiste à savoir, par exemple, quand user d'une voix forte, quand user d'une voix faible, quand d'une voix moyenne, et comment se servir des tons, par exemple du ton aigu, du ton grave ou intermédiaire, et à quels rythmes recourir dans chaque cas. Car ce sont trois objectifs qu'ils visent : volume, harmonie, rythme. C'est avec cela, ou quasiment, qu'on remporte les prix dans les concours et de même que les acteurs, dans ces concours, ont un plus grand pouvoir que les poètes, de même ils s'imposent dans les joutes entre citoyens, à cause de la médiocrité de la vie politique. Mais on ne dispose pas d'une technique au point sur ces questions (puisque la préoccupation du style elle-même est intervenue tardivement), et cela paraît, à le bien prendre, quelque chose de vulgaire. Toutefois, dans la mesure où la doctrine rhétorique est tout entière orientée vers l'opinion, il faut accorder ses soins à l'action, non que ce soit une bonne chose, mais parce qu'on ne peut faire autrement. Car ce qui est juste, assurément, s'agissant du discours, c'est qu'il ne soit ni rebutant ni charmant, ce qui est juste, c'est de débattre à l'aide des faits eux-mêmes, de sorte que tout ce qui s'écarte de la démonstration est superflu. Mais il n'empêche que cette dimension est puissante, comme on l'a dit, en raison de la médiocrité de l'auditeur. La considération du style a donc quand même un petit quelque chose de nécessaire dans tout enseignement, car ce n'est pas tout à fait pareil, quand il s'agit de faire voir quelque chose, de parler de telle manière ou de telle autre. Mais la différence n'est pas si grande, et tout cela n'est qu'imagination, qui joue de surcroît sur l'auditeur, aussi bien personne n'en tient-il compte pour enseigner la géométrie.

En tout cas, quand cette technique apparaîtra, elle produira des effets analogues à l'art de l'acteur. Certains auteurs ont commencé à en parler un peu, comme Thrasymaque dans ses *Compassions*. Être un bon acteur est affaire de nature, et pas tellement de technique, mais ce qui touche au style est technique. C'est pourquoi ceux qui ont des capacités dans ce domaine remportent aussi des prix, tout comme les orateurs compétents en matière d'action. Car les discours écrits tirent leur force davantage du style que de la pensée.

Les premiers à donner le branle, comme il est naturel, furent les poètes. Car les mots sont des imitations et la voix ce qu'il y a en nous de plus apte à imiter. C'est la raison pour laquelle furent institués les arts comme l'art de la rhapsodie, l'art théâtral et les autres. Or comme les poètes disaient des choses naïves et semblaient donc devoir leur gloire au style, le style fut d'abord poétique, tel celui de Gorgias. Encore maintenant, la plupart des gens incultes pensent que ceux qui s'expriment ainsi parlent très bien. Il n'en est rien : le style de la prose et celui de la poésie sont des choses différentes. Le cours des choses le prouve : les auteurs de tragédies ne recourent plus au même mode d'expression, mais de même qu'ils sont passés des tétramètres au mètre iambique, parce que ce dernier est celui qui plus que tous les autres ressemble à la prose, de même ils ont laissé de côté tous les mots étrangers à l'usage de la langue parlée, dont les premiers poètes ornaient leurs œuvres et dont se servent encore aujourd'hui ceux qui font des hexamètres. Aussi est-il ridicule d'imiter ceux qui n'utilisent plus eux-mêmes ce mode d'expression. Il est clair, par conséquent, que nous n'avons pas à traiter en détail de tout ce qu'on peut dire à propos du style, mais seulement de ce qui concerne le style dont nous parlons. L'autre style a été traité dans la Poétique.

Chapitre 2

Vertu du style. Choix des mots adaptés au discours oratoire

Tenons donc cet examen pour acquis et posons comme qualité du style la clarté (le discours est un signe, de sorte que s'il ne désigne pas, il ne remplira pas sa fonction propre). Il faut encore que le style ne soit ni bas ni d'une dignité excessive, mais convenable. Car l'expression poétique n'est peut-être pas basse, mais elle ne convient pas à un discours. Les noms et les verbes qui rendent l'expression claire sont ceux d'usage courant ; quant à ceux qui font que l'expression est non pas basse mais ornée, ce sont tous les autres mots mentionnés dans la Poétique. En effet, l'écart par rapport à l'usage fait paraître l'expression plus noble, car ce que les hommes éprouvent quand ils sont en présence d'étrangers ou de concitoyens ils l'éprouvent pareillement en face du style – et c'est pourquoi il faut donner de l'étrangeté à son parler : ils sont admirateurs de ce qui est éloigné, et ce qu'on admire est source de plaisir. En vers, donc, toutes sortes de noms produisent de l'étrangeté, et ils sont là à leur place, car les choses et les personnes dont il y est question offrent un éventail plus large ; en prose au contraire on a beaucoup moins de latitude, parce que l'éventail est plus restreint (en effet, même en vers, à supposer qu'un esclave s'exprime en termes choisis, ou un trop jeune homme, il y aurait disconvenance, ou si l'on parle de choses trop triviales : là aussi la convenance consiste à doser rabaissement et amplification). Aussi leur mise en œuvre doit-elle passer inaperçue, et l'on doit faire l'effet de parler de façon non pas fabriquée mais naturelle (là est l'efficacité persuasive, l'autre manière a l'effet inverse : les auditeurs sont indisposés, subodorant une manœuvre, comme s'ils avaient devant eux des vins trafiqués), et comme cela se passe avec la voix de Théodore par rapport à celle des autres acteurs : cette voix paraît être celle du personnage, tandis que la voix des autres semble empruntée. L'illusion opère si l'on compose en choisissant dans le parler habituel. C'est ce que fait Euripide et c'est lui qui a, le premier, montré la voie.

Étant donné que le discours est constitué de noms et de verbes et que les noms se présentent sous toutes les espèces qui ont été étudiées dans la Poétique, parmi ces espèces les mots empruntés, les mots doubles et les mots forgés doivent être utilisés parcimonieusement et en peu d'endroits particuliers (lesquels, nous le dirons plus tard ; pour quel motif, on l'a déjà dit : ces mots écartent l'expression de la convenance pour lui conférer plus d'élévation) ; le mot courant, le mot propre et la métaphore seuls sont les ingrédients du style de la prose. Un signe en est que ce sont les seuls mots dont tout le monde se sert. Car tout le monde en parlant fait

usage de métaphores, en sus des mots propres et courants. Il est donc évident que, si l'on sait s'y prendre, le style aura de l'étrangeté, mais discrète, et sera clair – et c'est là, nous l'avons vu, que réside la valeur du discours oratoire.

Dans l'usage des mots, si le sophiste trouve son bien dans l'homonymie (il y puise ses trucages), le poète trouve le sien dans la synonymie. Par mots courants synonymes, j'entends par exemple faire route et marcher, car tous deux sont à la fois courants et synonymes l'un de l'autre.

Ce que sont chacun de ces mots, combien la métaphore a d'espèces, et que c'est cela – j'entends les métaphores – qui a le plus grand pouvoir en poésie comme en prose, tout cela a été dit, comme nous le rappelions à l'instant, dans les livres sur la Poétique. Le prosateur doit se donner d'autant plus de mal à leur sujet que la prose a moins de ressources que les mètres. La métaphore possède au plus haut point clarté, agrément et étrangeté, et il n'est pas possible de l'emprunter à autrui. Il faut aussi que les épithètes et les métaphores soient adaptées au discours. Cela viendra d'une analogie. Sinon, la disconvenance ressortira, car c'est quand ils sont côte à côte que les contraires ressortent le plus. De la même façon que le rouge convient à un jeune homme, il faut veiller à trouver quelle couleur convient à un vieux, car le même vêtement ne convient pas aux deux. Puisant dans les choses qui appartiennent au même genre, il faut tirer la métaphore de ce qui est meilleur si l'on veut donner du lustre et de ce qui est moins bon si l'on veut dénigrer. Voici un exemple de ce que je veux dire : puisque les contraires appartiennent au même genre, dire que celui qui mendie prie, ou que celui qui prie mendie, dans la mesure où l'un et l'autre sont des demandes, c'est faire l'opération décrite. Ainsi, quand Iphicrate appelait Callias « mendiant-de-la-Mère » au lieu de « porte-flambeau », ce dernier répliqua qu'Iphicrate n'était certainement pas initié aux Mystères, sans quoi il ne l'aurait pas appelé « mendiant-de-la-Mère » mais « porte-flambeau », car si les deux ont rapport à la divinité, l'un est honorifique, l'autre déshonorant. Untel parle de « parasites-de-Dionysos », tandis que les intéressés se désignent eux-mêmes comme « artistes ». Les deux sont des métaphores, mais l'une est le fait de gens qui cherchent à salir, l'autre est tout le contraire. De même, les pirates, aujourd'hui, se dénomment eux-mêmes « pourvoyeurs ». Aussi peut-on dire que le criminel « faute » ou que le fautif « a commis un crime », et, tout aussi bien, que le voleur « a reçu » ou bien qu'il « a pillé ». Quant à dire comme le Télèphe d'Euripide : Régnant sur la rame et parti en Mysie..., c'est inconvenant, parce que le mot « régner » est trop grandiose pour ce que vaut la chose : il ne passe donc pas inaperçu. La faute peut aussi résider dans les syllabes, quand les signes n'ont pas une sonorité agréable. Denys le Bronzier, par exemple, dans ses Élégies, appelle la poésie « cri (kraugê) de Calliope », parce que tous deux sont des sons, mais la métaphore pêche parce que kraugê est malsonnant.

En outre, pour nommer par métaphore ce qui n'a pas de nom, il ne faut pas partir de loin, mais de ce qui est de même genre et de même espèce : une fois énoncé, le nom est sans équivoque, parce que de même genre, comme dans l'énigme célèbre : J'ai vu un homme sur un homme avec du feu coller du bronze.

L'opération, en effet, n'a pas de nom, mais des deux côtés il y a une sorte d'application, donc ce qu'il a appelé collage, c'est la pose de la ventouse. Et généralement parlant, on peut tirer de bonnes métaphores des énigmes bien faites : comme les métaphores sont des sortes d'énigmes, dans une bonne énigme la métaphore est évidemment bonne.

On doit aussi les tirer de quelque chose de beau. La beauté du mot réside, comme le dit Licymnios, dans les sons ou dans ce qui est signifié, il en va de même pour la laideur. Il y a encore, troisièmement, ce qui réfute l'argument sophistique, car il n'est pas vrai de dire, comme

le faisait Bryson, que nul n'est grossier, dans la mesure où – que l'on emploie tel mot plutôt que tel autre – on signifie la même chose. C'est faux, car il y a des mots supérieurs aux autres, mieux autorisés par l'usage, plus ressemblants et en affinité avec la chose qu'ils mettent sous les yeux. De surcroît, ce n'est pas identiquement que tel mot ou tel autre signifie, de sorte qu'à ce niveau aussi, il faut admettre qu'un mot est plus beau ou plus laid qu'un autre. Sans doute ils signifient l'un et l'autre le beau ou le laid, mais pas en tant que beau ou laid ; ou s'ils signifient cela, ils se distinguent par le plus ou le moins.

Voici en somme à partir de quoi il faut opérer les métaphores : à partir de ce qui est beau ou bien par le son, ou bien par le sens, ou bien à la vue ou bien à tout autre de nos sens. Il n'est pas indifférent de parler, par exemple, d'Aurore « aux doigts de rose » plutôt qu'« aux doigts de pourpre » ou – pis encore – « aux doigts rouges ».

Dans les épithètes aussi, il est possible de tirer la désignation ajoutée du vil ou du laid, par exemple l'assassin de sa mère, c'est possible aussi à partir du meilleur, par exemple le défenseur de son père. De même Simonide : le vainqueur d'une course de mules ne lui proposait qu'un maigre salaire, il refusa, prétextant qu'il lui était pénible de composer sur des demi-ânes. Mais quand le commanditaire lui eut donné une somme suffisante, il écrivit : Salut, filles des cavales aux pieds de tempête, et pourtant, c'étaient aussi des filles d'ânes.

On peut encore recourir à l'emploi du diminutif. Le diminutif est ce qui réduit la portée tant du mauvais que du bon, comme les plaisanteries d'Aristophane dans les *Babyloniens*, quand il parle de piécette au lieu de pièce d'or, de mantounet, au lieu de manteau, d'injurette au lieu d'injure, et de grippette au lieu de grippe. Mais il faut être vigilant et, dans les deux cas, garder la mesure.

Chapitre 3

Froidueur d'expression

La froidueur du style résulte de quatre facteurs : premièrement les mots doubles, par exemple chez Lycophron : « le ciel aux-mille-visages », « de la terre aux-cimes-élevées », « la côte à-l'étroit-passage », ou chez Gorgias : « flatteurs- à-la-muse-nécessiteuse », « prêtant-de-faux-serments » et « prêtant-des- serments-fidèles », ou comme Alcidas disant « l'âme s'emplissant de colère et la face devenant couleur-de-feu », et « il crut que leur enthousiasme serait fertile-en-succès », « il rendit fertile-en-succès la persuasion de ses discours », et « le sol cyanochrome de la mer ». Car toutes ces formules sont manifestement poétiques du fait du doublement. Voilà donc une cause de froidueur.

Une autre cause est le recours aux emprunts, par exemple chez Lycophron qui fait de Xerxès un « homme horricque », et de Sciron un « malandrin » ; de même chez Alcidas : « amusoire pour la poésie », « l'enragerie de la nature », « point par la violente colère de sa pensée ».

Troisième cause : l'usage d'épithètes, soit trop longues, soit hors de propos, soit trop nombreuses, car si, en poésie, il n'est pas inconvenant de parler de « lait blanc », en prose, ces épithètes pour les unes sont inadaptées, pour les autres – si l'on en abuse –, elles dénoncent de manière ostensible qu'on est en poésie. Il faut certes y recourir (parce qu'elles s'écartent de l'usage courant et confèrent de l'étrangeté au style), mais en visant la modération, sans quoi elles sont plus nuisibles qu'une parole improvisée, car dans ce dernier cas, l'expression n'est pas bonne, alors que dans le précédent, elle est mauvaise. C'est la raison pour laquelle les formules d'Alcidas, de toute évidence, sont froides, car il se sert des épithètes non comme d'assaisonnements mais comme d'aliments, tant il les fait nombreuses, longues et enfonçant des

portes ouvertes, disant non pas « sueur » mais « sueur humide » ; non pas « aux jeux Isthmiques » mais « aux réunions festives des jeux Isthmiques » ; non pas « les lois » mais « les lois reines des cités » ; non pas « à la course », mais « mû par l'élan coureur de son âme » ; non pas « inspiré par les Muses », mais « doté par la nature du don des Muses » ; ou « le souci renfrogné de son âme » ; « artisan » non pas « de grâce », mais « de grâce commune à tous » et « intendant du plaisir des auditeurs » ; « il dissimula » non « avec des rameaux », mais « avec les rameaux du bois » ; « il enveloppa » non pas « son corps » mais « la pudeur de son corps » ; ou « “contre-faisant” le désir de son âme » (c'est un mot double en même temps qu'une épithète : le résultat est un poème) ; ou « l'excès si déplacé de sa vilénie ». C'est ainsi, par cette expression poétique hors de propos, que ces auteurs obtiennent un résultat ridicule et froid, et en même temps obscur, à cause du verbiage. En effet, quand on en rajoute pour quelqu'un qui comprend les choses, on fait disparaître la clarté derrière un rideau de fumée. Les gens se servent des mots doubles quand la chose n'a pas de nom et que le composé est réussi, par exemple « passe-temps ». Mais s'il y en a trop, l'expression devient forcément poétique. C'est la raison pour laquelle l'expression double est si utile aux auteurs de dithyrambes, car ils aiment ce qui est ronflant. Les emprunts le sont aux poètes épiques, pour leur caractère majestueux et supérieur. La métaphore aux poètes iambiques, car ils s'en servent aujourd'hui, comme on l'a dit.

La froideur peut naître encore, quatrièmement, des métaphores. Car les métaphores, elles aussi, peuvent être hors de propos, les unes parce qu'elles sont ridicules (les poètes comiques, eux aussi, se servent des métaphores), les autres par leur excès de solennité et leur caractère tragique. Elles peuvent aussi être obscures, si elles sont tirées de loin, comme, de Gorgias, « pâles et exsangues sont les choses », « tu les as semés dans la honte, et récoltés dans le malheur », car c'est un mode d'expression trop poétique. Ou encore Alcidamas appelant la philosophie « le bastion des lois » et l'Odyssee « un beau miroir de la vie humaine » ou disant : « n'offrant à la poésie aucune amusoire de ce genre ». Toutes ces expressions échouent à persuader, pour les raisons déjà dites. Quant au mot de Gorgias à l'hirondelle qui, dans son vol, avait lâché sur lui sa fiente, il est de la meilleure veine tragique. Car il lui dit : « Tu n'as pas honte, Philomèle ? » L'acte, de la part d'un oiseau, n'avait rien de honteux, mais de la part d'une jeune fille, si. Le reproche était donc mérité, adressé à ce qu'elle avait été, mais non à ce qu'elle était devenue.

Chapitre 4

Comparaisons

La comparaison elle aussi est une métaphore : de fait la différence est mince. En effet, quand on dit [qu'Achille] « il bondit comme un lion », c'est une comparaison, mais quand on dit : « Lion, il bondit », c'est une métaphore. C'est parce que l'un et l'autre sont courageux qu'il a transféré le nom de « lion » sur Achille. La comparaison est également utile en prose, mais à petites doses, car elle a un caractère poétique. Il faut en user comme des métaphores, car ce sont des métaphores, à la différence près qu'on a dite. Sont des comparaisons, par exemple, ce qu'Androtion a dit à Idrieus, qu'il était « semblable aux jeunes chiens à qui l'on vient d'ôter leur chaîne » : ces derniers vous sautent dessus pour mordre et Idrieus de même, une fois sorti de prison, se montrait agressif ; ou la façon dont Théodamas a comparé Archidamos « à un Euxénos qui ne saurait pas la géométrie ». Cela peut se faire aussi à partir de la proportion : Euxénos sera un Archidamos géomètre. Et ce mot, dans la République de Platon, que ceux qui dépouillent les morts ressemblent aux jeunes chiens qui mordent les pierres sans chercher à atteindre celui qui les lance. Et la comparaison, à propos du peuple, qui est semblable à un capitaine robuste mais un peu dur d'oreille, et celle-ci à propos des vers des poètes, qui ressemblent à ceux qui ont la fraîcheur sans avoir la beauté : ceux-ci quand leur fleur est passée,

ceux-là quand on les décompose, ne paraissent plus les mêmes. Et celle de Périclès à propos des Samiens, quand il a dit qu'ils ressemblaient aux petits enfants qui acceptent la bouchée qu'on leur donne, mais en pleurnichant. Et à propos des Béotiens, qu'ils sont pareils aux chênes verts : les chênes verts sont abattus par eux-mêmes, les Béotiens en se battant entre eux. Et ce qu'a dit Démosthène au peuple, qu'il ressemblait à ceux qui sont malades en bateau ; ou la façon dont Démocrate a comparé les orateurs aux nourrices qui avalent la bouchée du bébé et le barbouillent de leur salive ; ou la façon dont Antisthène a comparé le mince Céphissodote à l'encens, parce qu'il donne du plaisir en se consumant. Toutes ces formules, on peut les dire aussi bien sous forme de comparaisons que de métaphores, si bien que toutes celles qui ont du succès quand elles sont dites sous forme de métaphores, il est clair qu'elles feront aussi des comparaisons, et que les comparaisons ne sont autre chose que des métaphores demandant un mot d'explicitation. Dans la métaphore par analogie, il faut toujours veiller à ce qu'il y ait aussi correspondance entre les deux éléments appartenant au même genre, par exemple, si la coupe est le bouclier de Dionysos, il est adéquat aussi que le bouclier soit appelé « coupe d'Arès ». Voilà donc quels sont les ingrédients de la prose.

Chapitre 5

Correction de la langue

Le principe de base du style réside dans la qualité du grec, qui suppose remplies cinq conditions : en matière de conjonctions, tout d'abord, respect des corrélations et de l'ordre naturel que certaines exigent, ainsi « d'une part » et « pour ce qui me concerne » exigent « d'autre part » et « lui, de son côté ». Mais il faut que la corrélation tienne compte des capacités de la mémoire et que le suspens ne soit pas trop long ; il faut aussi éviter d'insérer une conjonction avant celle qu'exige la corrélation. De fait, il est rare que cela soit une formule adaptée. « Mais moi, quand il m'eut parlé (car Cléon était venu et pour demander et pour réclamer), je les pris avec moi et partis... » Dans cet énoncé, en effet, un grand nombre de conjonctions s'interposent avant celle qui doit venir en corrélation. S'il y a une trop longue distance entre la conjonction initiale et « je partis » ce n'est pas clair. Une première condition est donc le bon usage des conjonctions.

Une deuxième est de s'exprimer avec les mots propres et non avec des circonlocutions.

Une troisième est de proscrire les ambiguïtés, sauf, bien sûr, si l'on vise l'effet inverse. C'est ce que font ceux qui n'ont rien à dire et qui feignent de dire quelque chose. Les gens de cette espèce recourent à la poésie pour s'exprimer, comme Empédocle. La quantité des détours trompe et les auditeurs se comportent comme la plupart des gens chez les devins. Quand on leur tient des discours ambigus, ils approuvent d'un signe de tête : Crésus ayant passé l'Halys causera la perte d'un grand empire.

Comme, globalement, le risque d'erreur est moindre, les devins s'expriment à l'aide du genre de la chose. Car on a plus de chance de tomber juste, quand on joue à pair et impair, en disant que le nombre est pair ou impair qu'en indiquant ce nombre précisément, ou en disant qu'un événement se produira, plutôt qu'à quel moment. C'est pourquoi les diseurs d'oracles ne définissent pas d'avance le quand. Tout cela donc revient au même, de sorte que – sauf à viser un objectif de ce genre – il faut s'en abstenir.

Quatrième condition : respecter la distinction établie par Protagoras entre les genres des noms, masculin, féminin et objets, car eux aussi, il faut les corrélés correctement : « quant à elle, après être arrivée et s'être exprimée, elle partit ».

La cinquième condition réside dans une désignation correcte de la pluralité, large ou limitée, et de l'unité : « Quant à eux, après être arrivés, ils me frappèrent. »

En général, l'écrit doit être facile à déchiffrer et à prononcer. C'est d'ailleurs la même qualité, que ne possèdent ni les textes comportant un grand nombre de conjonctions, ni ceux qu'il est difficile de ponctuer, comme ceux d'Héraclite. Cela ne va pas de soi en effet de ponctuer les dits d'Héraclite, parce qu'on ne voit pas bien à quoi se rattache tel mot, si c'est à ce qui suit ou à ce qui précède, par exemple au début même de son ouvrage : « À cette raison qui est toujours les hommes sont fermés », on ne voit pas bien à quoi rattacher « toujours » par la ponctuation. Il y a encore une cause de solécisme, par défaut de corrélation, si à un couple de mots tu en associes un troisième qui ne va pas avec les deux précédents. Par exemple, s'il s'agit d'un bruit et d'une couleur, « ayant vu » ne va pas avec les deux, c'est « ayant perçu » qui leur est commun. Ce qui manque de clarté, également, c'est de ne pas énoncer d'emblée son propos quand on doit insérer une foule d'éléments intermédiaires, par exemple si tu dis : « car je voulais – après lui avoir parlé de ceci et de cela, et seulement alors – partir » au lieu de : « car je m'apprêtais à partir après lui avoir parlé » ; puis « de ceci et de cela, et c'est alors seulement que je le fis ».

Chapitre 6

Ampleur et concision du style

À l'ampleur du style contribuent les procédés suivants : employer au lieu d'un mot une définition, par exemple, au lieu de « cercle », « surface plane équidistante du milieu ». Pour la concision, c'est le contraire, on utilise le mot au lieu de la définition ; en cas d'indécence ou d'inconvenance, si l'indécence est dans la définition, dire le mot, et si elle est dans le mot, dire la définition ; indiquer les choses par métaphore ou à l'aide des épithètes, en évitant le style poétique ; changer le singulier en pluriel, comme le font les poètes. Bien qu'il n'y ait qu'un seul port, ils disent : ... aux ports achéens et : voici les replis des multiples tablettes du message ; ne pas mettre de mots en facteur commun, mais donner à chacun ce qui lui revient : « de l'épouse (qui est) la nôtre ». Si l'on vise la concision, c'est l'inverse : « de notre épouse » ; s'exprimer en recourant à la conjonction. Si l'on vise la concision, on se passe de conjonction, mais sans faire d'asyndète, on dira par exemple : « étant allé et ayant conversé », ou bien « étant allé, je conversai ». Est utile aussi le procédé d'Antimaque, qui consiste à parler du sujet à partir de ce qu'il n'a pas. Lui-même s'en sert à propos du Teumessos : Il est une modeste colline battue des vents...

On amplifie ainsi à l'infini. Cela peut se faire aussi avec les qualités et les défauts, dont on précisera de quelle manière l'objet ne les a pas, en fonction de ce qui est utile, d'où ces mots que les poètes introduisent, quand ils parlent de musique « sans cordes » ou « sans lyre ». C'est de la privation qu'ils tirent leurs additions. Le procédé a du succès dans les métaphores par analogie, ce qui consiste à dire par exemple que le son de la trompette est une « musique sans lyre ».

Chapitre 7

Convenance

Le style aura de la convenance, s'il exprime passions et caractères non sans être proportionné aux affaires traitées. Par proportion, j'entends de ne pas parler vulgairement de choses élevées ni noblement de choses triviales, et si l'on évite de plaquer de l'ornement sur un mot ordinaire.

Sinon, on tombe dans la comédie, comme Cléophon. Il disait des choses du genre de : « Auguste figure ». Le style exprimera les passions si, quand il y a violence, c'est celui d'un homme en colère, et si, quand il s'agit d'impiété ou d'obscénité, c'est celui d'un homme outré et réticent ne serait-ce qu'à en parler, et si, quand il s'agit d'actions dignes d'éloges, on s'exprime avec admiration, quand il s'agit d'affaires pitoyables, on adopte un profil bas, et de même à l'avenant. L'expression adéquate contribue à persuader du fait. Par une fausse déduction, en effet, l'esprit en conclut, l'orateur étant supposé véridique, que les choses sont comme il dit. On croit par conséquent, même si ce n'est pas le cas, que les faits sont tels que les présente l'orateur, et l'auditeur se laisse inmanquablement gagner par l'émotion mise en œuvre par l'orateur, même si ce dernier parle pour ne rien dire. C'est la raison pour laquelle beaucoup d'orateurs étourdissent leurs auditeurs en brouillant leur jugement.

Exprime les caractères cette fameuse « indication à partir des signes », parce que l'indication correspondante est indissociable de chaque genre d'être et de chaque disposition. J'entends par « genre » ce qui correspond à l'âge, par exemple : enfant, homme fait, vieux, ou alors : femme ou homme, Spartiate ou Thébain. J'entends par « dispositions » celles qui permettent de qualifier quelqu'un dans sa façon de vivre (car ce ne sont pas toutes les dispositions qui permettent de qualifier les façons de vivre). Si, donc, on prononce les mots adaptés à la disposition, on produira le caractère. Car un rustre et un homme éduqué ne sauraient dire les mêmes choses ni de la même manière.

Ce qui fait de l'effet sur les auditeurs, c'est aussi ce dont usent et abusent les logographes : « Qui ne sait », « Tout le monde sait bien ». Honteux, l'auditeur donne son assentiment, pour être comme tout le monde.

Le problème de l'emploi opportun ou inopportun de ces procédés est commun à toutes les espèces de discours. Le remède à tout excès est le remède tant vanté : il faut se critiquer soi-même à l'avance. Ce qui est dit a l'apparence du vrai, puisque l'orateur est conscient de ce qu'il fait. Autre remède : il ne faut pas se servir en même temps de tous les effets adaptés, car ainsi l'auditeur est abusé. Ce que je veux dire, c'est que si les mots sont secs, on n'utilisera pas la voix ni l'expression du visage correspondantes, sans quoi chaque effet se dénonce pour ce qu'il est. Mais si l'un est comme ceci, l'autre non, l'emploi du même procédé reste invisible. Mais si, par conséquent, l'on dit les choses douces sèchement et les choses sèches doucement, le propos cesse d'être persuasif.

Les mots doubles, les épithètes davantage encore, les mots étrangers à l'usage surtout, sont les mots qui conviennent à celui qui s'exprime avec émotion. Car on pardonne à l'homme en colère de qualifier un mal de « titanique » ou de « monstrueux ». Surtout à partir du moment où l'on tient les auditeurs en son pouvoir et qu'on leur fait perdre tout contrôle à force d'éloges ou de blâmes, de colère ou d'amitié, comme le fait Isocrate à la fin du Panégyrique quand il dit : « l'illustration et la mémoire », ou quand il dit : « ceux qui endurent... ». C'est le genre de mots que l'on émet quand on est hors de soi, et l'auditoire est réceptif, puisque aussi bien il partage la même disposition. C'est aussi pour cela qu'ils sont appropriés à la poésie, car la poésie est transport. Leur usage doit être conforme à l'usage décrit, ou mâtiné d'ironie, à la mode de Gorgias, ou comme dans certains passages du Phèdre.

Chapitre 8

Rythme de la prose

Quant à la forme du style, elle ne doit être ni métrique ni dépourvue de rythme. La forme métrique tout à la fois échoue à persuader (car elle paraît fabriquée) et détourne l'attention, car elle fait guetter le retour du même. C'est ainsi que les enfants anticipent la réponse des hérauts : « — Qui l'affranchi choisit-il pour tuteur ? — Cléon. » Quant au style sans rythme, il souffre du manque de délimitation, or il faut que le style soit délimité, mais pas par le mètre. Car l'illimité n'a pas d'agrément et il échappe à la connaissance. C'est en toute chose le nombre qui assure la délimitation et, dans le cas de la forme du style, le nombre se fait rythme, et les mètres sont des subdivisions du rythme. C'est pourquoi le discours doit avoir un rythme, mais pas de mètre, sous peine de devenir poème. Un rythme, mais qui ne soit pas trop strictement défini. C'est ce qu'on obtiendra si l'on ne dépasse pas un certain degré.

Parmi les rythmes, l'héroïque est noble, il s'écarte du parlé sans pour autant être musical. L'iambe n'est autre que le style parlé de la masse des gens. Aussi bien, parmi les mètres, sont-ce surtout des mètres iambiques que tout le monde émet en parlant. Mais il faut que le discours ait de la noblesse et qu'il excite la sensibilité de l'auditeur. Le trochée est bouffon. À preuve les tétramètres, qui ont un rythme de course. Reste le péon, qu'on a commencé à pratiquer à partir de Thrasymaque, mais sans être capable de le décrire. Le péon vient en troisième, et il tient des deux autres, car c'est un rythme trois-deux, alors que, des précédents, l'un était un rythme un-un, l'autre un rythme un-deux. L'hémiole tient de ces proportions, c'est cela le péon. Les autres sont donc à rejeter, pour les raisons susdites, et parce qu'ils peuvent former des mètres. C'est le péon qu'il faut prendre parce que, de tous les rythmes mentionnés, c'est le seul dont on ne puisse faire un mètre, de sorte que c'est celui qui passe le plus inaperçu. Aujourd'hui, on utilise un seul péon, que ce soit au début ou à la fin. Mais il faut que la fin diffère du début. Or il y a deux espèces de péons, qui s'opposent l'une à l'autre. L'une convient au début, ce qui de fait correspond à son usage : c'est le péon où la longue vient d'abord, les trois brèves à la fin : Dalogenes (-vvv) eite Lukian ou khruiseokoma (-vvv -) Hecate pai dios... Le second, au contraire, est celui où les trois brèves viennent d'abord et la longue à la fin : meta te gan hudata t'ôkeanon êphanise nux (vvv- vvv-vvv-vvv-). C'est celui qui conclut, car la brève, par son caractère inachevé, donne une fin amputée. Il faut au contraire que l'interruption soit marquée par la longue et que la fin soit rendue évidente, non par le scribe ni par le tiret marginal, mais par le rythme.

Sur le fait que le style doive être bien rythmé et non sans rythme, sur les rythmes qui produisent ce bon rythme et comment ils sont faits, voilà qui est dit.

Chapitre 9

Le style périodique

Le style est nécessairement soit cousu, et ne devant son unité qu'à la conjonction, comme les préludes dans les dithyrambes, soit tressé, et comparable aux antistrophes des anciens poètes. Le style cousu est l'ancien style : « D'Hérodote de Thurium voici de l'enquête l'exposé », c'est en effet le style dont se servaient autrefois tous les auteurs, mais maintenant peu l'emploient. Par « cousu », j'entends le style dont la fin ne ressort pas d'elle-même, mais seulement quand la matière traitée se trouve épuisée. Il est désagréable par défaut de limite. Car tout le monde veut avoir la fin en vue. C'est la raison pour laquelle les coureurs, quand ils arrivent aux bornes,

perdent souffle et courage ; en effet, quand ils peuvent voir d'avance le terme, ils ne sentent pas la fatigue prématurément. Voilà donc quel est le style cousu.

Le style tressé est celui qui est fait de périodes. J'appelle période l'énoncé qui a un début et une fin par lui-même et une étendue facile à embrasser d'un regard. Un tel style est agréable et facile à comprendre, agréable parce qu'il s'oppose à l'illimité et parce que l'auditeur a à tout moment le sentiment de tenir quelque chose étant donné qu'il a affaire à tout moment à quelque chose de complet, tandis qu'il est désagréable de ne rien prévoir et de ne rien achever. Facile à comprendre, parce que facile à mémoriser, et cela, parce que le style périodique a un nombre, ce qui est la chose la plus facile à retenir (c'est pour cette raison que tout le monde se rappelle mieux les mètres que la prose, parce qu'ils ont un nombre par quoi ils sont mesurés). Il faut aussi que la période soit complète par la pensée et ne soit pas interrompue, comme les iambes [de Sophocle] : Voici la terre de Kalydon, au sol de Pélopos car on peut, selon le découpage, comprendre le contraire, comme, dans l'exemple cité, que Kalydon se trouve dans le Péloponnèse.

La période est soit composée de membres (kôla), soit simple. Le style à membres est aussi bien complet que subdivisé et proportionné au souffle, non division par division [comme aussi la période], mais dans son ensemble. Le membre est l'une de ses deux parties. Par période simple, j'entends la période à membre unique. Il faut que ni les côla ni les périodes ne soient tronqués ni trop longs. Souvent en effet l'auditeur trébuche sur ce qui est court. C'est inévitable : si, encore emporté vers ce qui suit et la mesure dont il a intériorisé la limite, il est tiré en arrière par une pause de l'orateur, c'est comme s'il trébuchait, à cause du brusque coup d'arrêt. Quant à l'excès de longueur, il laisse l'auditeur à la traîne, comme les coureurs qui prennent leur virage trop loin de la borne [car eux aussi laissent en arrière leurs concurrents]. De la même façon, les périodes qui sont trop longues tournent au discours et s'assimilent aux préludes (et il en résulte ce dont Démocrite de Chios s'est moqué chez Mélanippide, coupable d'avoir fait des préludes au lieu d'antistrophes : L'homme qui ourdit les malheurs d'autrui se fait le plus grand mal à lui-même

Rien n'est pire pour le compositeur qu'un prélude interminable.

Une telle critique s'applique aussi à ceux qui font des membres trop longs), et les membres trop courts ne forment pas de période : ils précipitent l'auditeur tête la première.

Le style à membres est soit divisé, soit antithétique. Divisé, par exemple : « Souvent j'ai admiré les rassembleurs de fêtes solennelles et les fondateurs de concours gymniques. » Le style antithétique est celui dans lequel, de membre à membre, ou bien le contraire est associé au contraire, ou bien le même est couplé aux contraires, par exemple : « Ils rendirent service aux deux, et à ceux qui étaient restés, et à ceux qui les avaient suivis, aux seconds en leur procurant davantage que ce qu'ils avaient chez eux, aux premiers en leur laissant chez eux une ressource désormais suffisante. » Le fait de « suivre » et celui de « rester », « davantage » et « suffisant » sont des contraires. « De sorte que, aussi bien pour ceux qui ont besoin d'argent que pour ceux qui veulent en jouir » : la jouissance est opposée à l'acquisition. Ou encore : « Il arrive souvent dans ces domaines que les gens avisés échouent et que les sots réussissent. »

« Immédiatement, ils méritèrent le prix de bravoure, peu après, ils reçurent le commandement sur mer. » « ... faire traverser la terre ferme en bateau et la mer à pied, après avoir réuni les rives de l'Hellespont et percé l'Athos. » « ... et que les citoyens par la naissance fussent exclus de la cité par la loi. » « Car parmi eux, les uns périrent lamentablement, les autres survécurent honteusement. » « (sc. car il est honteux,) alors qu'individuellement, on utilise les barbares

comme serviteurs, de laisser, collectivement, nombre d'alliés réduits par eux en esclavage. » « (sc. quelle gloire doit-on penser) ou bien qu'ils auront, vivants, ou bien qu'ils laisseront, morts. » Et ce que quelqu'un a dit de Pitholaos et de Lycophron au tribunal : « Ces gens-là, quand ils étaient chez eux, vous vendaient ; quand ils sont venus chez vous, ils vous ont achetés. » Toutes ces formules produisent l'effet qu'on a dit : un tel style est agréable parce que les contraires sont très identifiables et plus identifiables encore quand ils sont l'un à côté de l'autre, et aussi parce qu'il évoque un syllogisme, car la réfutation n'est autre que le rapprochement des opposés. Voilà donc quelle sorte de chose est l'antithèse.

Il y a pariosité si les membres sont égaux, paromoiose, si les deux membres sont similaires à l'une de leurs extrémités (il s'agit forcément du début ou de la fin). Ce qui est similaire au début, ce sont toujours les mots, mais à la fin, ce sont soit les dernières syllabes, soit une forme fléchie du même mot, soit le même mot. Au début, ce peut être quelque chose comme : « agron gar elaben argon par'autou », « dôrêtoi t'epelonto pararrêtoi t'epeessin ». À la fin : « ôèthès an auton ou paidion tetokenai, all' auton paidion gegonenai », « en pleistais de phrontisi kai en elakhistais elpisi ». Formes fléchies du même mot : « axios de stathènai khalkous, ouk axios ôn khalkou ? » Même mot : « su d'auton kai zônta eleges kakôs kai nungrapheis kakôs ». Similitude syllabique : « ti an epathes deinon, ei andr' eides argon ? » Un énoncé unique peut comporter tous ces effets en même temps et le même peut constituer à la fois antithèse, pariosité et homéotéleute. Quant aux débuts des périodes, ils ont été pour l'essentiel énumérés dans les Theodekteia. Il existe aussi de fausses antithèses, comme en faisait Épicharme : J'étais tantôt chez eux, tantôt parmi eux.

Chapitre 10

Raffinements d'expression, formules à succès

Ces définitions données, il faut dire d'où l'on tire les raffinements d'expression et les formules à succès. Si la capacité de les produire est affaire de génie naturel ou d'exercice, les enseigner relève de la présente méthode. Parlons-en donc et énumérons-les. Partons du principe suivant : le fait d'apprendre facilement est pour tous une chose naturellement agréable, or les noms signifient quelque chose, de sorte que ceux des noms qui nous procurent un apprentissage sont les plus agréables. Les mots empruntés sont inconnus, tandis que les mots courants, nous les savons. Mais c'est la métaphore qui est la plus apte à produire l'effet visé. Quand le Poète appelle la vieillesse « un brin de chaume », il produit un apprentissage et une connaissance en passant par le genre : l'un et l'autre ont passé le temps des fleurs. Les comparaisons des poètes, elles aussi, produisent ce même effet. C'est pourquoi, si elles sont réussies, le raffinement se fait jour. Car la comparaison, comme il a été dit plus haut, n'est autre qu'une métaphore qui se différencie par un ajout préalable. Elle est donc moins agréable, pour excès de longueur. De plus, elle ne dit pas que « ceci » est « cela », comme le fait la métaphore, aussi l'esprit ne s'enquiert-il même pas du « ceci ».

Ce qui est raffiné, qu'il s'agisse de style ou d'enthymèmes, c'est à coup sûr tout ce qui produit un prompt apprentissage. Ce ne sont donc ni les enthymèmes superficiels qui ont du succès (nous appelons « superficiels » les enthymèmes évidents pour tout le monde et qui ne demandent aucune recherche), ni ceux qui rencontrent l'incompréhension quand ils sont énoncés, mais tous ceux ou bien dont la compréhension se fait dans le temps qu'on les énonce – même si elle ne préexistait pas – ou bien dont on pénètre le sens avec un petit retard : il y a là comme un apprentissage, alors qu'il n'en est rien dans les deux cas précédents. Du point de vue du sens du propos, tels sont les enthymèmes qui ont du succès. Du point de vue du style, c'est

si la forme adoptée est antithétique, par exemple : (sc. tu es calomnié par des gens) « considérant la paix que partagent aussi tous les autres comme une guerre contre leurs intérêts particuliers ». « Guerre » s'oppose à « paix ». Le succès vient des mots, quand il y a métaphore, et que celle-ci n'est ni trop impropre – car la relation est alors difficile à saisir – ni superficielle – car dans ce cas elle n'est d'aucun effet. Ce qui a du succès, c'est aussi de mettre la chose sous les yeux. Car il vaut mieux voir les choses en train de se faire plutôt que devant se produire. Il faut donc viser ces trois objectifs : métaphore, antithèse, vivacité.

Des quatre métaphores existantes, celles qui ont le plus de succès sont les métaphores par analogie. Ainsi Périclès disant que la jeunesse tuée à la guerre avait disparu de la cité comme si à l'année on avait ôté son printemps. Et Leptine, à propos des Lacédémoniens, qu'il ne laisserait pas (Athènes) tolérer que la Grèce devienne borgne. Céphiosdote – au moment où Charès cherchait à précipiter sa reddition de comptes sur la guerre d'Olynthe – allait s'indignant, affirmant qu'« il (sc. Charès) tentait de rendre ses comptes au peuple en lui serrant le cou dans le garrot jusqu'à l'étouffement ». Un jour qu'il appelait au combat les Athéniens qui s'étaient ravitaillés en Eubée, ce même Céphiosdote déclara que « le décret de Miltiade devait partir à l'attaque ». Iphicrate, après que les Athéniens eurent conclu des accords avec Épidaure et la côte voisine, déclara indigné qu'« ils se trouvaient privés de leur ravitaillement de campagne ». Pitholaos appelait la paraliennne « le gourdin du peuple » et Sestos « la planche à pain du Pirée ». Périclès donna l'ordre de supprimer Égine, « la chassie du Pirée ». Mœroclès déclara qu'il n'était en rien plus malhonnête que le notable – qu'il venait de désigner nommément : ce dernier était malhonnête au tiers, lui-même à %. Et le vers iambique d'Anaxandride à propos de ses filles qui tardaient à se marier :

Les jeunes filles ont passé l'échéance des noces ; et le mot de Polyeucte disant à l'adresse d'un certain Speusippe, qui était paralysé, qu'il « était incapable de rester en place, bien que le destin l'eût serré dans le carcan de la maladie ». Céphiosdote appelait les trières des « moulins bariolés ». Quant au Chien, il appelait les gargotes attiques des « cantines ». Aesion disait qu'on avait « déversé la cité en Sicile » : c'est une métaphore, et la scène est mise sous les yeux. « À faire hurler la Grèce » : cela aussi, d'une certaine façon, c'est une métaphore et une mise sous les yeux. Ou la manière dont Céphiosdote dissuadait de trop souvent « tenir pagaïe » [assemblées]. Isocrate critiquait « ceux qui courent s'agglutiner aux panégories ». Ou comme dans l'Oraison funèbre, « qu'il eût été légitime que la Grèce, sur le tombeau des morts de Salamine, se coupât les cheveux, considérant qu'avec leur vaillance c'est la liberté qu'on ensevelissait » : car s'il avait dit qu'il y avait bien lieu de pleurer sur l'ensevelissement de la vaillance, c'était une métaphore et la scène était mise sous les yeux. La formule « avec leur vaillance la liberté » présente une sorte d'antithèse. Ou comme Iphicrate disant : « l'itinéraire de mes discours passe par le milieu des actions de Charès » : c'est une métaphore par analogie et « par le milieu » met la scène sous les yeux. Quant à dire « appeler les dangers au secours des dangers », c'est mettre la scène sous les yeux et faire une métaphore. Et Lycoléon pour la défense de Chabrias : « sans même rougir de voir sa statue de bronze réduite à supplier » : c'est une métaphore sur le moment, mais pas toujours et, en revanche, la scène est mise sous les yeux. En effet, c'est la statue qui supplie tandis que lui-même est en danger, et il y a bien animation de l'inanimé – du monument dédié aux exploits qu'il a réalisés au bénéfice de la cité. « S'exerçant par tous les moyens à penser petit » : « s'exercer à une chose » revient à l'amplifier. De même, dire que « l'esprit est une lumière que le dieu allume dans l'âme ». L'un et l'autre font voir quelque chose. – « ... Car nous ne mettons pas un terme à nos guerres ; nous les différons » : dans les deux cas, on est tourné vers l'avenir, qu'il s'agisse de report ou d'une paix de ce genre. De même, dire que « les traités sont un trophée bien plus beau que ceux qu'on dresse au cours des combats, car ces derniers célèbrent un succès mince et ponctuel, tandis que les traités portent sur toute la guerre » : les

deux sont des signes de paix. Ou dire que « la réprobation publique est pour les cités leur grande reddition de comptes ». Car la reddition de comptes est un dommage infligé conformément à la justice. Sur le fait que les raffinements d'expression se tirent de la métaphore par analogie et s'obtiennent en mettant la scène sous les yeux, voilà qui est dit.

Chapitre 11

Raffinements d'expression (suite)

Mais il faut dire aussi ce que nous entendons par « mise sous les yeux » et comment on fait pour que cela se produise. Je dis que met sous les yeux tout ce qui désigne un être en action. Quand on dit par exemple que l'homme de bien est un carré, c'est une métaphore, parce que l'un et l'autre sont parfaits : mais elle ne désigne pas une action. En revanche, le « au sommet fleurissant de son génie », c'est une action. Le « toi qui es comme l'animal en liberté », c'est une action. Dans : « de ce moment-là, donc, les Grecs s'élançèrent ventre à terre », le « s'élançèrent ventre à terre » est une action et une métaphore, car il veut dire « vite ». Il y a aussi cette façon de s'exprimer dont use souvent Homère, qui consiste à rendre animés les inanimés grâce à la métaphore. Partout il emporte le succès en créant de l'action, comme dans ces passages : ... il roulait à nouveau vers le bas, le rocher impudent ou : la flèche s'envola, ou : impatiente de voler sur (sc. la foule), ou : ... se fichent dans la terre, malgré leur envie de se gorger de chair, ou : La pointe avide transperça la poitrine.

Dans tous ces passages, du fait de l'animation qui leur est conférée, les objets paraissent en train d'agir. Être impudent, avide, etc., c'est de l'action. Il a obtenu cela grâce à la métaphore par analogie : ce que la pierre est à Sisyphe, l'impudent l'est à la victime de son impudence. Il produit le même effet sur les inanimés dans ses images célèbres : Incurvées, empanachées d'écume, les unes venant d'abord, d'autres ensuite ; il prête à tout mouvement et vie. Or l'action, c'est le mouvement.

La métaphore doit se faire, comme il a été dit plus haut, à partir de choses apparentées, mais sans que la parenté soit évidente, ainsi, en philosophie aussi, la détection de similitudes y compris entre des choses très différentes est le fait d'un esprit perspicace, comme Archytas qui identifiait l'arbitre et l'autel au motif que quiconque est lésé se réfugie auprès de l'un comme de l'autre, ou si l'on disait que l'ancre et le crochet c'est la même chose : c'est la même chose en effet, à cette différence près que la chose est accrochée en haut dans un cas, en bas dans l'autre. Ou dire que « les cités ont été nivelées » : c'est appliquer la même formulation à des choses très différentes, le « nivellement » pouvant s'appliquer à une surface et à la puissance.

Les raffinements d'expression eux aussi font appel pour la plupart à la métaphore, et ont leur source dans une tromperie préalable, car du fait qu'on passe à l'avis opposé, il devient plus évident qu'on a appris, c'est comme si l'esprit disait : « Comme c'est vrai ! et moi qui m'étais trompé... »

Le raffinement des apophtegmes vient de ce que l'on ne dit pas ce que l'on dit, comme Stésichore déclarant que « les cigales chanteront pour elles-mêmes depuis le sol ».

C'est pour la même raison que les énigmes réussies sont agréables. Il y a apprentissage et l'énoncé repose sur une métaphore.

Il y a aussi ce que dit Théodore : dire des choses nouvelles. C'est ce qui se passe quand il y a surprise, non par rapport à l'opinion qu'on avait antérieurement, comme il le dit, mais à la manière des plaisanteries où l'on contrefait les mots. Les moqueries par changement de lettre font aussi cet effet- là, car il y a trucage. La même chose est possible en vers, car ce qui vient n'est pas ce à quoi s'attendait l'auditeur : Il avançait avec aux pieds des engelures.

L'auditeur s'attendait à « chaussures ». Mais il faut que cela soit clair dans l'instant qu'on le dit.

Les changements de lettres font dire non pas ce qu'on dit mais ce qui résulte de l'altération du mot, par exemple ce mot de Théodore à Nikon le citharède : thratt'ei su (tu n'es qu'une fille de Thrace). Il feint de dire thrattei se (cela te dérange) et il induit en erreur, car il dit autre chose. Aussi est-ce agréable à celui qui comprend – car si l'on ne voit pas qu'il y a du Thrace là-dessous, le mot ne paraîtra pas spirituel. Ou encore le boulei auton persai (tu veux le mettre en perce).

Dans les deux cas, il faut que cela soit dit de la manière pertinente. Cela vaut aussi pour les raffinements d'expression consistant à dire, par exemple, que pour les Athéniens, le pouvoir (arkhê) sur mer ne fut pas le commencement (arkhê) des malheurs, car ils en tirèrent profit. Ou comme Isocrate disant que « l'hégémonie (arkhê), pour la cité, fut le début (arkhê) de ses malheurs ».

Dans les deux exemples, ce qui a été dit n'est pas ce à quoi l'on s'attendait et l'on a pris conscience de la vérité du propos. Car dire que l'arkhê est l'arkhê n'a rien de bien malin, mais le mot n'est pas entendu ainsi, il est pris dans un autre sens, et arkhê ne contredit pas ce qu'il voulait dire mais signifie autre chose. Dans tous ces cas, si le mot est appliqué de manière pertinente, que cela soit par homonymie ou par métaphore, alors c'est réussi. Par exemple : « Anaskhetos n'est pas anaskhetos » : on nie l'homonymie, mais de manière pertinente, si l'homme est effectivement pénible. Ou : « Tu ne saurais être plus étranger (xenos) qu'un étranger » ou « tu ne saurais... plus étranger que tu ne dois ». C'est la même chose que : « Il ne faut pas que l'étranger soit toujours étranger », car ici aussi le mot est pris différemment. Même chose dans le mot célèbre d'Anaxandride : kalon g'apothanein prin thanatou dran axion.

Cela revient à dire qu'il est juste (axion) de mourir (apothanein) s'il n'est pas juste (mèaxion onta) qu'on meure, ou beau (axion) de mourir sans mériter (mè axion onta) la mort, ou sans commettre des actes passibles (axia) de la mort.

Il s'agit là de la même espèce d'expression, mais plus elle est formulée avec concision et dans une forme antithétique, plus elle remporte de succès. La raison en est que l'antithèse augmente l'apprentissage et que la concision l'accélère. Deux conditions doivent toujours être réunies : que le bon mot concerne quelqu'un et qu'il parle juste, si l'on veut qu'il soit vrai sans être superficiel, car on trouve l'un sans l'autre. Par exemple : « Il faut mourir sans être coupable de rien » : c'est absolument juste, mais ce n'est pas raffiné. « Il faut qu'Untel, qui la mérite (axion), épouse Unetelle, qui le mérite (axian) » : c'est absolument juste mais ce n'est pas raffiné. Ça l'est si les deux sont réunis : « Il est méritant (axion) de mourir sans mériter (mè axion onta) de mourir. » Plus il y a d'effets réunis, plus l'impression de raffinement augmente, par exemple si les mots sont employés métaphoriquement, si c'est une métaphore de telle ou telle nature, s'il y a antithèse, pariposé et indication d'une action.

Il y a aussi les comparaisons. Comme cela a été dit dans les développements précédents, les comparaisons qui ont du succès sont aussi d'une certaine façon des métaphores. Car elles

impliquent toujours deux termes, comme la métaphore par analogie. Par exemple le bouclier, disons-nous, est la coupe d'Arès, et l'arc une phorminx sans cordes. C'est là une formulation non simple. Elle est simple quand on appelle l'arc une phorminx ou le bouclier une coupe. On peut faire des comparaisons comme cela, par exemple entre un joueur de flûte et un singe, ou entre un myope et une lampe sur laquelle on vaporise de l'eau. Car dans les deux cas, il y a contraction. Mais la réussite, c'est quand il y a une métaphore. Car il est possible de comparer le bouclier à la coupe d'Arès et la ruine à un haillon de maison ou de dire que Nikèratos était « un Philoctète mordu par Pratys », selon la comparaison faite par Thrasymaque à la vue de Nikèratos battu par Pratys lors d'un concours de rhapsodes, encore échevelé et crasseux. C'est surtout ce genre de comparaison qui fait chuter les Poètes, s'ils manquent leur coup, mais s'ils touchent juste, c'est le succès, je veux dire quand ils formulent la corrélation :

Il a les jambes aussi torses que du persil : Comme Philammon échangeant des coups de tête avec son punching- ball.

Toutes les formules de ce genre sont des comparaisons. Que les comparaisons sont des métaphores, on l'a dit plusieurs fois.

Les proverbes aussi sont des métaphores, mais de l'espèce à l'espèce. Si quelqu'un rapporte chez lui une chose dont il s'attend à tirer avantage et que cette chose lui nuit, on dit que c'est comme le Karpathien avec son lièvre, car tous les deux sont victimes de la mésaventure qu'on a dite. Sur la source et le mécanisme des raffinements d'expression, nous nous sommes à peu près expliqués.

Les hyperboles à succès sont elles aussi des métaphores, par exemple, à propos d'un homme au visage tuméfié : « On l'eût pris pour un panier de framboises. » Car la tuméfaction est quelque chose de rouge, mais l'abondance évoquée est excessive. Quant à dire « ceci est comme cela », c'est une hyperbole, à ce mot près : Comme Philammon échangeant des coups de tête avec son punching- ball : on l'eût pris pour Philammon se battant avec son punching-ball.

Avoir les jambes torses comme du persil : on eût cru qu'il avait non des jambes, mais du persil, tant elles étaient tordues.

Les hyperboles ont un caractère juvénile, car elles manifestent de l'emportement. C'est la raison pour laquelle on les profère surtout quand on est en colère : Me ferait-on autant de cadeaux qu'il y a de grains de sable ou de poussière, Je n'épouserai pas la fille de l'Atride Agamemnon, Rivaliserait-elle en beauté avec l'Aphrodite d'or Et en travaux avec Athéna.

Ceux qui s'en servent surtout sont les orateurs attiques. Aussi sont-elles inconvenantes dans la bouche d'un homme âgé.

Chapitre 12

Style oral, style écrit. Le style adapté aux différents genres

Il ne doit pas nous échapper que chaque genre oratoire a un style qui lui convient, car le style n'est pas le même selon qu'il est destiné à l'écrit ou aux débats, aux discours d'assemblée ou aux discours judiciaires. Deux choses en outre sont nécessaires. D'abord savoir le grec ; ensuite ne pas être forcé de se taire quand on veut communiquer quelque chose à autrui, défaut dont souffrent ceux qui ne savent pas écrire. Le style écrit est le plus exact, le style des débats le plus

proche de l'action théâtrale. Ce dernier comporte deux espèces : le style éthique et le style pathétique. Aussi les acteurs font-ils la chasse aux pièces qui en sont pourvues et les poètes aux acteurs capables de les interpréter. Et les poètes qui se prêtent à la lecture sont dans toutes les mains, tels Chérémon (car il est aussi exact qu'un logographe) et, parmi les poètes dithyrambiques, Licymnios. Quand on compare les discours, ceux qui sont écrits paraissent étriqués dans les débats, tandis que les discours des orateurs, ou des écrivains qu'on déclame, paraissent frustes quand on les lit : la raison en est qu'ils sont adaptés au débat. C'est aussi pour cela que les procédés théâtraux, ne remplissant plus leur office en l'absence du jeu, donnent une impression de niaiserie. Par exemple les asyndètes, les fréquentes répétitions, sont exclues à juste titre du style écrit mais pas du style des débats, et les orateurs s'en servent, car elles sont propices à l'action théâtrale. Mais il faut varier le ton dans la répétition du même qui, en quelque sorte, ouvre la voie à l'action théâtrale : « C'est lui qui vous a volés, c'est lui qui vous a trompés, c'est lui qui – comble du comble – a entrepris de vous trahir. » C'est ce que faisait aussi l'acteur Philémon dans *La Folie du vieillard*, d'Anaxandride, quand c'est Rhadamanthe ou Palamède qui parle, ou dans le prologue des *Dévots*, dans le passage des « Moi qui... ». Car si on ne donne pas à ces passages l'interprétation qu'ils méritent, l'acteur n'est plus qu'un « porteur de poutre ». Même chose avec les asyndètes : « Je suis venu, je l'ai rencontré, je l'ai sollicité. » Il est nécessaire de les jouer et de ne pas les dire comme si l'on n'énonçait qu'une seule chose, avec la même expression et sur le même ton. Les asyndètes ont de surcroît quelque chose de particulier : en un temps égal, on a l'impression que beaucoup a été dit. Car la conjonction unifie la pluralité, de sorte que si on l'enlève, bien évidemment, ce qui est un deviendra plusieurs. Il y a donc amplification : « Je suis venu, j'ai parlé, j'ai supplié (on a l'impression d'une pluralité), il a méprisé tout ce que j'ai dit. » C'est ce que veut faire aussi Homère dans le passage : « Quant à Nirée, venu de Symé... Nirée le fils d'Aglaea... Nirée le plus bel homme... » En effet, celui dont on dit plusieurs choses est nécessairement évoqué à plusieurs reprises. Si, donc, quelqu'un est évoqué souvent, il paraît l'auteur de beaucoup de choses. C'est ainsi qu'Homère, tout en ne le mentionnant qu'une fois, a amplifié l'importance de Nirée, et que, grâce à cette fausse déduction, il l'a rendu mémorable, bien qu'il n'en parle plus nulle part ensuite.

Le style des discours d'assemblée ressemble en tout point à la peinture en trompe l'œil. Car plus nombreuse est la foule, plus éloigné le point depuis lequel on regarde. Aussi la précision du détail est-elle superflue et apparaît-elle comme une faiblesse dans les deux cas. Le discours judiciaire requiert plus d'exactitude, surtout face à un juge unique. C'est là qu'on est le moins en rhétorique, car les éléments propres à l'affaire et ceux qui lui sont étrangers sont plus faciles à embrasser du regard, le débat est absent si bien que c'est du pur jugement. Voilà pourquoi ce ne sont pas les mêmes orateurs qui réussissent dans tous ces différents discours. Là où il y a le plus d'action, la précision du détail est le moins présente, c'est ce qui se passe quand on a besoin de voix, et surtout d'une voix forte.

Le style épideictique est le plus écrit, car son objectif est d'être lu. Vient en second le judiciaire. Mais pousser plus avant les distinguos en matière de style – en disant qu'il doit être agréable, grandiose... – c'est perdre son temps. Pourquoi ces qualités plutôt que la tempérance, la libéralité ou n'importe quelle autre qualité du caractère ? Il est clair que les principes donnés plus haut rendront le style agréable, si la qualité du style a été définie correctement. À quelle autre fin en effet doit-il être clair sans être bas mais convenable ? S'il est diffus, il ne sera pas clair, il ne le sera pas non plus s'il est concis. Non, de toute évidence, c'est le juste milieu qui convient. L'agrément du style résultera de ce que nous avons dit, pourvu qu'il y ait un heureux mélange de l'usage courant et de l'étrangeté, du rythme et de la force persuasive conférée par la convenance.

Sur le style, voilà qui est dit, globalement sur tous les genres et sur chacun en particulier. Il reste à parler du plan.

Chapitre 13

L'organisation du discours

Un discours a deux parties. Il est nécessaire en effet de dire de quoi il est question, et de fournir la démonstration requise. Aussi bien est-il inconcevable de ne pas démontrer quand on a dit de quoi il s'agissait ou de démontrer sans avoir présenté le problème au préalable, car une démonstration porte sur un objet, et une présentation est orientée vers une démonstration. De ces deux parties, l'une est l'exposition, l'autre l'argumentation. Cela revient à distinguer d'un côté le problème, de l'autre la démonstration. Mais on introduit de nos jours des partitions ridicules. La narration, en effet, n'appartient guère qu'au seul discours judiciaire. Comment peut-il y avoir dans le discours épideictique ou le discours d'assemblée une narration telle qu'on l'entend ? ou la réfutation de l'adversaire ? ou un épilogue dans les discours démonstratifs ? Quant à l'exorde, l'antiparabole et la reprise, elles n'interviennent dans les discours d'assemblée que s'il y a débat contradictoire, car si l'on rencontre souvent l'accusation et la défense dans ces discours, ce n'est pas en tant que ce sont des discours de conseil. Le judiciaire lui-même n'a pas toujours d'épilogue, par exemple si le discours est bref ou l'affaire facile à retenir, car le discours s'en trouve allégé.

Les parties indispensables sont donc la proposition et l'argumentation. Ces parties constituent le propre du discours même si majoritairement les discours comportent exorde, proposition, argumentation, épilogue. Car la réfutation de l'adversaire fait partie de l'argumentation, l'antiparabole est une amplification des arguments en sa faveur, de sorte que c'est une partie de l'argumentation, car celui qui en fait une démontre quelque chose, ce qui n'est pas la fonction de l'exorde, ni celle de l'épilogue, qui sert à remettre en mémoire. Si l'on fait ce genre de partition, à l'instar de Théodore et des siens, il y aura donc, distincte de la narration, une surnarration et une prénarration, distincte de la réfutation et une surréfutation. Mais on ne doit instituer de nom que pour désigner une espèce ou une variété, sous peine de tourner à vide dans le délire verbal, à la manière de Licymnios dans son Traité, quand il parlait de « prise de vent », de « digression vagabonde » ou de « rejet ».

Chapitre 14

L'exorde

L'exorde est le début du discours, ce qui correspond en poésie au prologue, et dans un morceau de flûte au prélude, car ce sont tous des débuts, qui ouvrent la voie, pour ainsi dire, à celui qui s'y engage. Le prélude est similaire à l'exorde des discours épideictiques, car les joueurs de flûte interprètent d'abord ce qu'ils savent bien jouer, puis y rattachent la tonalité principale du morceau. Dans les discours épideictiques aussi, il faut écrire selon le même principe : dire d'emblée ce qu'on a envie de dire, donner la tonalité puis enchaîner. Tout le monde fait ainsi. Un exemple, l'exorde de l'Hélène d'Isocrate : il n'y a rien de commun entre les éristiques et Hélène. En même temps, même s'il s'écarte de la topique, c'est encore une bonne chose pour l'harmonie du discours que de ne pas être monotone.

Exordes épидictiques

Les exordes des discours épидictiques ont comme point de départ un éloge ou un blâme. Gorgias, par exemple, dans le Discours olympique (« méritant d'être admirés par beaucoup, ô Grecs... »), loue ceux qui ont institué les panégyries. Isocrate au contraire les blâme, parce qu'ils ont honoré par des dons les qualités du corps mais n'ont prévu aucun prix pour l'intelligence. Autre point de départ : le conseil, par exemple qu'il faut honorer les hommes de bien, et que c'est la raison pour laquelle on loue soi-même Aristide ; ou qu'il faut louer les hommes qui, sans être mauvais, ne sont pas réputés hommes de bien, mais dont la valeur n'est pas connue, tel Alexandre, le fils de Priam. Celui qui s'exprime ainsi donne un conseil.

On peut aussi s'inspirer des exordes judiciaires, c'est-à-dire en appelant à l'auditeur si le discours porte sur quelque chose de paradoxal, de pénible, ou de ressassé, de façon à se faire pardonner. Ainsi, Chœrilos : « Maintenant que toutes les parts ont été attribuées. »

Telles sont les sources des exordes des discours judiciaires : éloge, blâme, persuasion, dissuasion, appel à l'auditeur. Leur tonalité doit être ou bien étrangère ou bien appropriée au discours.

Exordes judiciaires

Il faut comprendre que les exordes du judiciaire jouent le même rôle que les prologues des pièces de théâtre et les exordes des épopées, car ceux des dithyrambes sont semblables à ceux du genre épидictique, par exemple : « à cause de toi, de tes cadeaux, †ou bien Skylla† ». Dans les discours et dans les épopées, l'exorde donne un aperçu du discours, afin que les auditeurs sachent à l'avance sur quoi il porte et que la pensée ne reste pas en suspens, car ce qui n'est pas défini égare. Par conséquent, celui qui leur met pour ainsi dire le début dans la main leur permet de pouvoir suivre le discours. C'est la raison d'être de « Chante la querelle, déesse », « Raconte-moi le héros, Muse », « Guide-moi dans une nouvelle histoire, comment depuis la terre d'Asie vint en Europe une grande guerre ». Les Tragiques eux aussi indiquent sur quoi porte la pièce, sinon tout de suite comme le fait Euripide, [il le montre] du moins quelque part dans le prologue, comme le fait – entre autres – Sophocle : « Mon père était Polybe. » La comédie fait de même.

La fonction la plus nécessaire de l'exorde, celle qui lui est propre, est donc de faire savoir à quoi tend le discours. Aussi, quand la chose est évidente ou que l'affaire est mince, n'y a-t-il pas lieu de recourir à l'exorde. Tous les autres procédés dont on use ne sont que des remèdes et sont communs à tous. Les sources dont on les tire sont l'orateur, l'auditeur, l'affaire et l'adversaire. En ce qui concerne l'orateur lui-même et la partie adverse, il s'agit de tous les procédés de dénigrement et de réfutation du dénigrement. Mais ils ne fonctionnent pas de la même façon. Quand on est en défense, la réfutation du dénigrement vient d'abord, quand on accuse, le dénigrement trouve place dans l'épilogue. Pour quelle raison ? C'est sans mystère : celui qui se défend, au moment d'intervenir, doit nécessairement supprimer tout ce qui fait obstacle à sa cause, de sorte qu'il doit commencer par réfuter les propos par lesquels on le dénigre. Quant à celui qui dénigre, il doit le faire dans l'épilogue, afin que les auditeurs s'en souviennent mieux. Les procédés visant l'auditeur font appel à divers ressorts : le rendre bienveillant ou le mettre en colère et – quelquefois – le rendre attentif ou l'inverse. Car il n'est pas toujours expédient de rendre l'auditeur attentif, c'est pourquoi beaucoup d'orateurs cherchent au contraire à le faire rire. Quant à le disposer à comprendre, entre tous les moyens qui y amèneront, si on le veut, il y a celui de donner de soi une bonne image. Le public prête volontiers attention à ce genre d'orateur. Ce qui rend les auditeurs attentifs, ce sont les affaires d'importance, celles qui les

concernent personnellement, les choses extraordinaires et celles qui leur procurent du plaisir. Aussi faut-il inspirer l'idée que le discours porte sur de telles matières. Si l'on ne cherche pas à les rendre attentifs, il faut suggérer que la matière est sans importance, qu'elle ne représente rien pour eux, ou qu'elle est affligeante. Il faut bien voir que tous les procédés de ce genre sont extérieurs au discours, car ils visent l'auditeur médiocre et attentif à ce qui est hors sujet. En effet, s'il n'est pas de ce modèle-là, nul besoin d'exorde, sinon juste ce qu'il faut pour résumer l'affaire, afin que le discours, tel un corps, ait une tête. En outre, la captation de l'attention des auditeurs est requise, le cas échéant, dans toutes les parties du discours ; car les auditeurs décrochent partout davantage qu'au commencement. C'est pourquoi il est ridicule de placer cette captation au début, quand tous écoutent avec le plus d'attention. Aussi, partout où c'est le moment, faut-il dire : « Prêtez-moi attention, car ce que je vais dire vous intéresse tout autant que moi » ou : « Je vais vous dire quelque chose de scandaleux, quelque chose comme vous n'en avez jamais entendu auparavant, ou de si étonnant que... » Procéder ainsi, c'est faire comme Prodicos, qui, disait-il, quand les auditeurs somnolaient, intercalait pour eux un bout du cours à cinquante drachmes. Que ces procédés ne visent pas l'auditeur en tant qu'auditeur, c'est clair, car tous les orateurs passent leur temps dans les exordes à dénigrer l'adversaire ou à réfuter [des peurs] le dénigrement dont ils sont victimes.

Prince, je ne dirai pas que par souci de bien faire... Qu'annonce cet exorde ?

Même chose pour ceux dont le cas est ou paraît être mauvais. Il vaut mieux pour eux s'attarder sur n'importe quoi plutôt que sur l'affaire. C'est la raison pour laquelle les esclaves ne répondent pas aux questions qu'on leur pose mais tournent autour du pot et se répandent en exordes.

À quelle source puiser pour rendre les auditeurs bienveillants, cela a été indiqué, ainsi que pour chacune des autres dispositions de ce genre. Puisqu'il est dit à juste titre : Accorde-moi de trouver auprès des Phéaciens amitié et compassion, ce sont donc les deux qu'il faut viser. Dans les discours épидictiques, il faut faire croire à l'auditeur qu'il est inclus dans l'éloge, que ce soit lui-même, sa famille, sa conduite ou quoi que ce soit d'autre. Car ce que dit Socrate dans l'Oraison funèbre est vrai, qu'il n'est pas difficile de louer les Athéniens devant des Athéniens, mais que devant des Lacédémoniens c'est une autre affaire.

Exorde du discours d'assemblée

Les exordes du discours d'assemblée ont la matière de ceux du judiciaire, même si naturellement ils en ont très peu. Car on sait sur quoi ils portent et l'affaire n'a aucun besoin d'exorde si ce n'est à cause de l'orateur, de ceux qui parlent contre sa proposition ou si le public se méprend sur l'importance de la proposition qu'on fait et la juge soit plus importante soit moins importante qu'elle ne l'est. Aussi est-il nécessaire de dénigrer ou de réfuter le dénigrement dont on est victime ainsi que d'amplifier ou de minorer l'affaire. Telle est la justification de l'exorde, à moins qu'il ne serve d'ornement, car le discours paraît bâclé s'il en est dépourvu, tel l'éloge que Gorgias adresse aux Éléens : sans aucun assouplissement, sans aucun échauffement, il démarre d'emblée : « Élis, ville heureuse... »

Chapitre 15

Le dénigrement. En défense

En ce qui concerne le dénigrement, le point unique est de savoir d'où tirer argument pour réfuter un préjugé défavorable. En effet, que quelqu'un l'ait énoncé ou non, cela ne fait aucune différence, de sorte que la méthode s'applique dans les deux cas.

Un lieu – destiné à faire pièce aux points contestables de l'attaque – consiste à dire que l'acte qu'on nous reproche n'a pas été commis, ou qu'il ne cause aucun dommage, ou pas à l'intéressé, ou pas autant qu'il le dit, ou qu'il n'est pas injuste, ou qu'il est sans gravité, ou qu'il n'a rien de choquant, ou qu'il est sans importance. Tel est le genre de points sur lesquels peut porter la contestation, comme le faisait Iphicrate répliquant à Nausicrate : il convenait d'avoir commis l'acte et d'avoir causé un dommage, mais non d'avoir commis un délit. Autre possibilité, quand on est coupable, dire que l'effet est contrebalancé, que si l'acte était dommageable, il était moralement beau, que s'il a fait de la peine, il était utile, et ainsi de suite. Un autre lieu consiste à dire que l'acte était une erreur, un coup de malchance, ou quelque chose d'inévitable. Ainsi Sophocle admettant qu'il tremblait, non pas, comme le disait son censeur, pour sembler vieux, mais par la force des choses : ce n'était tout de même pas sa faute s'il avait quatre-vingts ans ! On peut aussi contrebalancer les effets de l'acte par la fin poursuivie, en disant qu'on ne voulait pas nuire mais faire ceci ou cela, ou qu'on ne voulait pas faire ce pour quoi on vous dénigre, mais qu'on a nuï par accident : « Il est juste de me haïr, si je l'ai fait à dessein. » Autre lieu : si celui qui nous dénigre est impliqué dans le même genre d'affaire, que ce soit actuellement ou par le passé, que ce soit lui en personne ou quelqu'un de son entourage. Autre lieu : si d'autres peuvent être impliqués, alors qu'on s'accorde à les considérer comme étrangers à la fausse accusation, par exemple si Untel est taxé d'adultère parce qu'il soigne son apparence, alors Untel aussi. Autre lieu : si quelqu'un d'autre ou l'adversaire lui-même a dénigré d'autres gens, ou si sans dénigrement – on a fait la même réputation qu'à soi maintenant à des gens qui se sont avérés innocents. Un autre lieu se tire du contre-dénigrement de celui qui vous critique : il est absurde que soient dignes de foi les discours de quelqu'un qui n'est pas lui-même digne de foi. Autre lieu : s'il y a eu procès, par exemple la réplique d'Euripide à Hugiainon. Ce dernier, dans l'affaire d'échange de biens, l'accusait d'impiété pour avoir recommandé le parjure en écrivant : « Ma langue a juré mais mon cœur n'est pas lié par le serment. » Euripide répliqua que c'était lui, Hugiainon, qui violait le droit en portant devant les tribunaux du peuple les jugements du concours dionysiaque. C'est là qu'il avait rendu compte des faits, ou qu'il le ferait si Hugiainon voulait l'accuser. Un autre lieu consiste à s'en prendre au dénigrement : à sa gravité, au fait qu'il entraîne d'autres procès, et qu'il ne repose pas sur des faits.

Est commun aux deux le lieu consistant à invoquer les indices. Par exemple, dans le Teucros, Ulysse dit que Teucros est apparenté à Priam, parce que Hésionè était sa sœur. Teucros réplique que son père, Télamon, était ennemi de Priam, et qu'il n'a pas dénoncé les espions.

Attaque

Un autre lieu, propre à celui qui dénigre, consiste, après avoir loué longuement un acte minime, à blâmer brièvement un acte d'importance, ou alors, après avoir développé au préalable plusieurs qualités de la partie adverse, à s'en prendre à une seule de ses fautes, mais qui touche à l'affaire. C'est le genre de stratégie qu'utilisent les orateurs les plus experts et les moins scrupuleux : ils s'efforcent de nuire par leurs compliments, en les mêlant au dénigrement.

Procédé commun à celui qui dénigre et à celui qui réfute le dénigrement : comme la même action peut avoir été commise pour de nombreuses raisons différentes, celui qui dénigre doit l'imputer à charge en l'interprétant au pire, tandis que celui qui réfute doit l'interpréter au mieux. Ainsi le fait que Diomède ait préféré Ulysse : pour l'un, c'est parce qu'il le considérait comme le meilleur, pour l'autre, ce n'est pas pour cette raison mais parce que Ulysse était le seul à ne pas lui porter ombrage, en raison de sa lâcheté. Sur le dénigrement, en voilà assez.

Chapitre 16

La narration. Narration épидictique

La narration, dans les discours épидictiques, n'est pas d'un seul tenant mais distribuée partie par partie. Car il faut raconter les actions qui font l'objet du discours. Le discours, en effet, est fait d'un côté d'une matière non technique (l'orateur n'est pour rien dans les actions qu'il raconte), de l'autre d'une matière technique, qui consiste à montrer que la chose existe, si elle est incroyable, ou qu'elle est de telle nature ou qu'elle est de telle importance, ou tout à la fois. C'est pourquoi, dans certains cas, il ne faut pas tout narrer à la suite, parce qu'un pareil exposé est difficile à retenir. À partir de ces actions-ci, on montrera donc que l'homme est courageux, de celles-là, qu'il est sage ou juste. Ce type de discours est plus simple, tandis que le précédent est disparate et compliqué.

Pour les actions bien connues, il faut se borner à un rappel. C'est la raison pour laquelle la plupart des discours épидictiques n'ont aucun besoin de narration, par exemple si l'on veut faire l'éloge d'Achille, car tout le monde connaît ses actes. Il faut juste les exploiter. En revanche, s'il s'agit de Critias, il faut une narration, car peu nombreux sont ceux qui savent ce qu'il a fait. ...

Narration judiciaire

On prétend aujourd'hui de façon ridicule que la narration doit être rapide. Pourtant, comme le disait l'homme au boulanger qui lui demandait s'il devait pétrir sa pâte dure ou molle : « est-il impossible de la pétrir comme il faut ? », c'est la même chose ici. Il ne faut pas narrer trop longuement, de la même façon qu'il ne faut pas non plus faire un exorde trop long, un exposé des preuves trop long... La bonne formule, ici aussi, n'est ni la rapidité ni la concision, mais la juste mesure. Cela consiste à dire tout ce qui éclairera le fait ou tout ce qui donnera à entendre qu'il s'est produit, qu'il fut cause de dommage ou de préjudice ou eut l'importance qu'on veut lui prêter. Pour l'adversaire, c'est l'inverse. Il faut aussi ajouter dans la narration tout ce qui accrédite ton mérite propre – par exemple : « Je plaçais sans cesse auprès de lui la cause de la justice, lui répétant de ne pas abandonner ses enfants » –, ou la méchanceté de l'autre : « Mais il m'a répondu que, partout où il serait, il aurait d'autres enfants », réponse que firent, selon Hérodote, les Égyptiens entrant en sécession. On fera intervenir aussi tout ce qui est susceptible de plaire aux jurés.

En défense, la narration est plus courte. Car les points de contestation sont ou bien que le fait n'a pas eu lieu, ou qu'il n'a pas causé de dommage, ou qu'il n'était pas injuste, ou qu'il n'a pas tant d'importance, de sorte qu'il n'y a pas à s'attarder sur les points d'accord, à moins qu'il n'y ait quelque raison particulière de le faire, par exemple que, si l'acte a été effectivement commis, il n'est pas injuste. En outre, il faut présenter comme accompli tout ce qui ne provoque pas pitié ou indignation quand on le raconte au présent. Exemple, le récit d'Alcinoos : adressé à Pénélope, il tient en soixante vers. C'est aussi de cette manière que Phaüllos a composé son Cycle. Même chose pour le prologue de l'Énée.

La narration doit refléter les caractères. Ce sera le cas si nous savons ce qui lui confère du caractère. Un facteur, assurément, est la mise au jour du choix délibéré : le caractère vaudra ce que vaut le choix ; quant à la valeur du choix, elle dépend de la fin poursuivie. C'est la raison pour laquelle les ouvrages de mathématiques ne présentent pas de caractères, parce qu'ils ne comportent pas non plus de choix délibéré (aussi bien ne visent-ils aucune fin), tandis que les dialogues socratiques, si, car c'est le type de sujet dont ils traitent.

Comme autres facteurs du caractère, il y a les comportements qui accompagnent chaque caractère, par exemple qu'« il marchait, tout en parlant ». Cela dénote en effet un caractère effronté et rustre. Il y a aussi le fait de parler non pas comme si ses paroles étaient dictées par la réflexion, comme cela se fait maintenant, mais comme si elles dérivait d'un choix de principe : « pour ma part, je le désirais, car cela correspondait à mon choix », « même si cela ne m'a rien rapporté, c'est mieux ainsi ». Mais si la première remarque est d'un homme prudent, la seconde est d'un homme de bien, car c'est le propre d'un homme prudent que de poursuivre l'utile et le propre d'un homme de bien que de poursuivre ce qui est beau. Si la chose n'est pas crédible, il faut indiquer le motif, comme le fait Sophocle. Exemple, le passage d'Antigone, quand elle dit se soucier davantage de son frère que d'un mari ou d'enfants, car ces derniers, elle eût pu les remplacer s'ils étaient morts, Mais puisque chez Hadès sont partis mère et père Il n'y a pas moyen qu'un jour me naisse un frère.

Si l'on n'a pas de motif à donner, dire qu'on n'ignore pas que ses propos peuvent paraître incroyables, mais qu'on est comme cela, naturellement, car les auditeurs refusent de croire quelqu'un qui fait de plein gré autre chose que ce qui sert son intérêt.

Recours aussi, dans ce que tu dis, à ce qui trahit les émotions, en narrant les circonstances qui accompagnent les faits, celles que tout le monde connaît et celles qui s'attachent en propre ou bien à soi-même ou bien à la personne dont on parle. « Quand il partit, il me jeta un regard méchant. » Ou comme Eschine disant de Cratyle qu'il « sifflait violemment, agitant ses deux mains ». Ces évocations sont persuasives, parce que ce qu'on sait devient le symbole de ce qu'on ne sait pas. On peut en trouver un très grand nombre du même genre chez Homère : Ainsi parla-t-elle. Et la vieille femme prit son visage dans ses mains. Car ceux qui se mettent à pleurer se couvrent les yeux.

Introduis-toi d'emblée comme doté d'une certaine qualité, afin qu'on te considère comme tel, même chose pour ton adversaire. Mais fais-le sans que cela se remarque. Ce n'est pas difficile, comme on peut le voir sur le cas des messagers. Nous ne savons rien d'eux, et pourtant nous faisons quelque supposition.

Il y a bien des endroits où il faut raconter et, parfois, ce n'est pas au début.

Narration du discours d'assemblée

Dans un discours d'assemblée, la narration est d'importance minime, parce que personne ne fait de narration sur les événements futurs. S'il s'y trouve néanmoins une narration, elle portera sur les faits passés afin que les auditeurs, la mémoire rafraîchie à leur sujet, prennent de meilleures résolutions pour la suite, soit qu'ils dénigrent, soit qu'ils louent, mais alors on ne remplit pas la fonction de conseiller.

Si ce qu'on raconte n'est pas croyable, il faut promettre et qu'on le justifiera immédiatement et qu'on s'en remettra à l'arbitrage de qui les auditeurs voudront..., par exemple la Jocaste de

Karkinos qui, dans l'Œdipe, n'arrête pas de promettre quand celui qui recherche son fils l'interroge. C'est ce que fait aussi l'Hémon de Sophocle.

Chapitre 17

L'argumentation. L'argumentation dans les trois genres

Les moyens de persuasion doivent avoir un caractère démonstratif. Et il faut démontrer – puisque la contestation peut porter sur quatre points – en apportant la démonstration sur le point contesté, par exemple, si la contestation lors du procès consiste à dire que l'acte n'a pas été commis, c'est de ce point-là surtout qu'il faut fournir la démonstration. Si elle consiste à dire qu'il n'a pas été dommageable, c'est ce qu'il faut démontrer, si elle consiste à dire qu'il n'a pas eu une telle importance ou qu'il a été commis dans le respect de la justice, même chose.

Si la contestation porte sur la réalité du fait, il ne faut pas se dissimuler que c'est le seul cas où l'un des deux adversaires est nécessairement un misérable. Car ce n'est pas l'ignorance qui est la cause, comme elle pourrait l'être si la contestation portait sur la justice du fait. Aussi est-ce un cas où il faut recourir à ce thème, autrement, non.

Dans les discours épидictiques, l'essentiel sera consacré à l'amplification des faits, à mettre en lumière leur beauté, leur utilité. Car on doit se fier aux faits évoqués. L'orateur en apporte exceptionnellement la démonstration – s'ils sont incroyables ou si un autre personnage en est tenu pour l'auteur.

Dans les discours d'assemblée, on peut contester que – admis que la recommandation de l'adversaire se réalise – cela soit juste, utile ou décisif. Il faut voir également si l'adversaire ne ment pas sur quelque point extérieur à l'affaire : on verra là un indice qu'il ment sur le reste aussi.

Les exemples sont ce qu'il y a de plus adapté au discours d'assemblée, les enthymèmes conviennent mieux au judiciaire. Le premier porte sur le futur, aussi s'appuie-t-on nécessairement sur des exemples tirés du passé, tandis que le judiciaire porte sur ce qui est ou n'est pas, ce qui fait place davantage à la démonstration et à la nécessité, car le passé est régi par la nécessité.

Il ne faut pas énoncer les enthymèmes en série mais les entremêler au reste. Sinon, ils se nuisent mutuellement : c'est qu'il y a une limite à respecter aussi en matière de quantité, Mon ami, puisque tu as parlé autant que le ferait un homme prudent, « autant que », et non pas « comme ».

Il ne faut pas non plus chercher des enthymèmes sur tout. Sinon, tu feras comme certains de ceux qui s'exercent à la philosophie et qui usent de syllogismes pour tirer des conclusions mieux connues et plus crédibles que leurs prémisses.

Quand tu cherches à produire de l'émotion, ne parle pas par enthymème. Car soit l'enthymème chassera l'émotion, soit il aura été énoncé en vain, car les mouvements simultanés se chassent l'un l'autre et soit ils masquent, soit ils affaiblissent.

Quand tu cherches à faire en sorte que ton discours exprime le caractère, il ne faut pas non plus te mettre en même temps en quête d'un enthymème. Car la démonstration ignore tant le caractère que le choix délibéré. En revanche, il faut user de maximes, dans la narration comme

dans l'argumentation, car cela confère du caractère au discours : « Et moi, j'ai donné, alors même que je sais qu'il ne faut pas faire confiance. » Si le contexte est émotionnel : « Je n'ai pas de regret, quoique victime d'une injustice. Il garde le bénéfice, mais j'ai le droit pour moi. » Il est plus difficile de faire un discours à l'assemblée que de s'adresser à un tribunal, c'est normal car on y parle du futur alors qu'au tribunal on parle du passé, qui est déjà connu « même des devins », comme le disait Épiménide le Crétois (ce dernier en effet faisait servir la divination non à l'avenir mais aux événements qui, quoique passés, étaient cependant obscurs). Et il y a la loi, qui sert de base dans les discours judiciaires. En effet, quand on dispose d'un principe, il est plus facile de trouver une démonstration. De plus (sc. dans le discours d'assemblée), on n'a pas souvent l'occasion de se lancer dans des diatribes, par exemple contre l'adversaire ou sur soi-même, ou de créer de l'émotion. C'est l'endroit le moins propice, sauf à sortir du sujet. C'est donc quand on est à court qu'il faut faire ce que font les orateurs à Athènes et notamment Isocrate. Dans ses conseils il glisse des accusations, contre les Lacédémoniens dans le Panégyrique, contre Charès dans son discours Sur l'alliance.

Dans les discours épидictiques, il faut toujours introduire des épisodes d'éloge, comme le fait Isocrate : il introduit sans cesse quelque nouvel objet d'éloge. Ce que disait Gorgias – qu'il n'était jamais à court de mots –, c'est la même chose, car s'il parle d'Achille, il loue Pélée, ensuite Éaque, ensuite Zeus, puis de la même façon le courage, qui réalise ceci ou cela, qui est de telle ou telle nature...

Si l'on a des démonstrations à apporter, il faut parler à la fois de manière à exprimer les caractères et dans le style de la démonstration. Si l'on ne dispose pas d'enthymèmes, on exprimera les caractères. Des dehors de vertu vont mieux à l'homme honnête qu'une image de rigueur intellectuelle.

Parmi les enthymèmes, les enthymèmes réfutatifs ont plus de succès que les démonstratifs, parce que tout ce qui produit une réfutation est plus évidemment le résultat d'un syllogisme. Car les contraires mis côte à côte sont plus aisés à connaître.

Mais la réplique à l'adversaire ne constitue pas une entité distincte, elle fait partie bel et bien de l'argumentation. On peut réfuter ses arguments soit par une objection soit par un syllogisme. Que ce soit quand on conseille ou lors d'un procès, si l'on parle en premier, il faut énoncer d'abord ses propres arguments et plus tard attaquer les arguments adverses en les réfutant et en les critiquant par avance. Mais si la contradiction est copieuse, il faut mettre d'abord les arguments adverses, comme l'a fait Callistrate devant l'assemblée de Messène : il a détruit par avance ce qu'ils allaient dire et alors, seulement, s'est exprimé pour son compte.

Si l'on parle en second, il faut parler d'abord contre la thèse adverse, en la réfutant et en lui opposant des contre-syllogismes, surtout si elle a reçu bon accueil, car de même que l'âme se ferme à un homme auparavant dénigré, de la même façon, elle reste sourde à un discours quand on trouve que celui qui s'y oppose a bien parlé. On doit donc ménager, chez l'auditeur, l'espace du discours qu'on va lui tenir. On y réussira si l'on détruit l'impression laissée. Aussi est-ce après avoir combattu les arguments adverses – tous, ou les plus importants, ou les mieux reçus, ou les plus faciles à réfuter –, qu'il faut s'atteler à rendre crédibles ses propres arguments. Je me ferai d'abord l'alliée des déesses, Car je ne pense pas qu'Héra...

Dans ces vers, elle s'attaque d'abord à l'argument le plus naïf.

Voilà pour l'argumentation.

L'expression du caractère

En ce qui concerne l'expression du caractère, puisque parler quelque peu de soi-même excite la jalousie, ou expose à la prolixité ou à la contradiction, et que dire du mal d'autrui s'apparente à l'insulte ou à la grossièreté, il faut faire parler quelqu'un d'autre, comme le fait Isocrate dans le *Philippe* ou le *Sur l'échange* ou Archiloque dans ses invectives : il fait parler le père sur sa fille dans son poème iambique : « Pour de l'argent, il n'est rien qu'on ne tente, aucun serment ne vaut », et Charon le charpentier dans le poème iambique dont le début fait : « Point ne m'attirent les trésors de Gygès... » Ainsi, chez Sophocle, Hémon défendant Antigone devant son père en faisant comme s'il rapportait les paroles d'autrui.

Il faut aussi introduire de la variété dans les enthymèmes et, parfois, les changer en maximes, par exemple : « Les gens sensés doivent conclure les traités en période de succès, car c'est ainsi que les avantages sont les plus grands. » Sous forme d'enthymème, cela donne : « S'il faut conclure les traités quand ils sont le plus profitables et le plus avantageux, alors il faut les conclure en période de succès. »

Chapitre 18

Dialogue avec l'adversaire. Quand interroger

En ce qui concerne l'interrogatoire, le meilleur moment pour y procéder, c'est quand l'adversaire a dit une chose, afin d'en faire apparaître l'absurdité en lui posant une question de plus. C'est ainsi que Périclès interrogea Lampon à propos de l'initiation aux rites de la Salvatrice. Lampon avait dit que c'était chose qu'on ne pouvait entendre si l'on n'était pas initié. Périclès lui demanda s'il les connaissait. Lampon dit oui. « Comment cela, puisque tu n'es pas initié ? »

Deuxième cas : quand, un premier point étant évident, il est clair à celui qui interroge que l'adversaire concédera le second. Car, une fois informé de la première prémisse, il ne faut pas réinterroger sur ce qui est évident, mais énoncer la conclusion. Ainsi Socrate : quand Méléto affirmait qu'il ne croyait pas aux dieux [il a reconnu qu'il disait quelque chose de démonique], il lui demanda si les démons n'étaient pas soit des enfants des dieux soit quelque chose de divin. Méléto acquiesça. « Est-il quelqu'un, dit Socrate, qui croie que les enfants des dieux existent mais pas les dieux ? »

Autre cas : quand on s'apprête à montrer que l'adversaire dit des choses contradictoires ou paradoxales.

Quatrième cas : quand il n'est pas possible à l'adversaire de nous réfuter sinon en répondant de manière sophistique, car s'il répond « c'est et ce n'est pas », ou « dans certains cas oui, dans certains cas non », ou « c'est vrai d'une certaine manière, d'une autre non », le public le hue comme réduit à quia.

Sinon, il faut s'abstenir. En effet, si l'adversaire résiste, on passe pour battu. Car on ne peut pas poser beaucoup de questions, en raison de la faiblesse intellectuelle de l'auditeur. C'est aussi pour cela qu'il faut condenser le plus possible les enthymèmes.

Comment répondre

Voici comment il faut répondre : si la question est ambiguë, on doit lever l'ambiguïté en s'expliquant longuement ; si la question porte sur ce qui paraît contradictoire dans notre position, on doit résoudre la contradiction immédiatement, dans la réponse, sans laisser l'adversaire poser la question d'après ni déduire la conclusion, car il n'est pas difficile de prévoir ce que va mettre en œuvre son raisonnement. Cette méthode et la façon de réfuter doivent être claires pour nous grâce aux Topiques.

Quand on en est à la conclusion : si la conclusion prend la forme d'une question, il faut la faire suivre d'une justification. Ainsi Sophocle. Pisandre lui demandait s'il avait soutenu comme les autres membres de la commission délibérative l'installation du régime des Quatre-Cents, il répondit par l'affirmative. « Eh quoi, cette décision ne t'a-t-elle pas paru mauvaise ? » Sophocle acquiesça. « Tu as donc commis cette mauvaise action ? » « Oui, dit Sophocle, car il n'y avait pas de meilleure solution. » De même le Lacédémonien rendant ses comptes d'éphore et à qui l'on demandait si, à ses yeux, on avait agi justement en exécutant ses collègues. Il répondit que oui. L'autre reprit : « Mais n'as-tu pas pris les mêmes décisions qu'eux ? » Il acquiesça. « Ne serait-il donc pas juste que tu meures toi aussi ? » « Pas du tout, dit l'homme, car eux l'ont fait contre de l'argent, moi non. J'ai agi par conviction. » C'est pourquoi il ne faut plus poser de question supplémentaire après la conclusion, ni donner à la conclusion la forme de question supplémentaire, à moins que la vérité ne soit largement gagnante.

Plaisanteries

En ce qui concerne les plaisanteries – puisque certaines, paraît-il, ne sont pas inutiles dans les procès et qu'il faut, comme le disait Gorgias à juste titre, « détruire le sérieux des adversaires par le rire et leur rire par le sérieux » –, les différentes espèces de plaisanteries ont été énumérées dans la Poétique, espèces qui sont pour partie convenables dans la bouche d'un homme libre, pour partie non. On veillera donc à ne prendre que ce qui convient à ce qu'on est.

L'ironie est plus propre à l'homme libre que la bouffonnerie. Car dans l'ironie, on plaisante sur soi-même, dans la bouffonnerie sur autrui.

Chapitre 19

L'épilogue

L'épilogue est constitué de quatre éléments : disposer l'auditeur favorablement à son endroit et défavorablement à l'endroit de l'adversaire ; amplifier et rabaisser ; faire naître des émotions chez l'auditeur ; remettre le discours en mémoire. Car ce n'est qu'après avoir démontré qu'on dit la vérité et que l'adversaire ment, qu'il est naturel alors de louer et de blâmer puis de river le clou. Ce qu'on doit viser à montrer, c'est de deux choses l'une : soit qu'on est un homme de bien dans la circonstance ou dans l'absolu, soit que l'adversaire est mauvais dans la circonstance ou dans l'absolu. Les lieux à utiliser pour rendre tels les uns et les autres ont été indiqués [à partir desquels il faut les rendre bons ou mauvais]. La suite naturelle, une fois cela montré, est d'amplifier ou de rabaisser ce dont on parle, car il doit y avoir d'abord consensus sur les actes accomplis si l'on veut en montrer l'importance. La croissance des corps, en effet, s'opère à partir d'éléments préexistants. Les lieux auxquels puiser pour amplifier et rabaisser ont été exposés précédemment. Ensuite, une fois éclairées et la nature et l'importance des faits, il faut faire naître les émotions chez l'auditeur. Ces émotions sont la pitié, l'indignation, la colère, la haine,

l'envie, l'esprit d'émulation et l'esprit de rivalité. Les lieux correspondants ont été eux aussi indiqués plus haut. Aussi ne reste-t-il à traiter que la remise en mémoire de ce qu'on a dit. La manière adéquate de le faire est celle qu'indiquent certains à tort pour l'exorde. C'est en effet pour que l'affaire soit facile à comprendre qu'ils recommandent d'en parler à plusieurs reprises. Dans l'exorde, il faut certes évoquer l'affaire, mais juste pour que le public n'ignore pas sur quoi porte le jugement. Ici, il faut rappeler à grands traits par quels arguments on a conduit la démonstration. Le principe est de dire qu'on s'est acquitté de ce qu'on avait promis. Aussi faut-il rappeler ce qu'on a dit et pourquoi. On se fonde pour parler sur la mise en contraste de sa thèse avec celle de l'adversaire. On mettra en regard tout ce que les deux adversaires ont dit sur le même sujet, en s'exprimant soit sans détour : « Mais cet individu a dit ceci là-dessus, eh bien, moi je dis cela, et voilà pourquoi », soit ironiquement, par exemple : « Cet individu a dit ceci, et moi cela. Que ferait-il, s'il avait montré ceci mais non cela ? » Ou encore par questions : « Qu'est-ce qui n'a pas été montré ? » Ou bien : « Cet homme, qu'a-t-il montré ? » Procède donc ainsi, par contraste, ou selon l'ordre naturel du discours tel qu'il a été prononcé : tes arguments comme ils ont été exposés et derechef, si tu veux, séparément les arguments du discours adverse. À la fin, c'est l'expression en asyndète qui convient, de manière que ce soit un épilogue (epilogos) et non un discours (logos) : « J'ai parlé, vous avez entendu, la décision est entre vos mains ; jugez. »