

## DOC : l'argument Paresseux

[Texte 1] « Nous ne nous embarrasserons pas non plus de ce qu'on nomme le raisonnement paresseux : en effet, les philosophes appellent *raisonnement paresseux* (*argos logos*) un raisonnement qui nous conduirait à vivre dans l'inaction complète. Voici comme on pose la question : [P1] Si ton destin est de guérir, que tu appelles le médecin ou que tu ne l'appelles pas, tu guériras. [P2] De même, si ton destin est de ne pas guérir, que tu appelles le médecin ou que tu ne l'appelles pas, tu ne guériras pas. [P3] Or, l'un des deux est ton destin. [C] Donc il ne te sert à rien d'appeler le médecin.

On a raison de traiter de paresse et d'inertie cette manière de poser la question, car, avec le même raisonnement on retrancherait toute action de la vie. On peut même en changer l'expression, et, sans nommer le destin, lui conserver un sens identique, par exemple : « Si, de toute éternité, est vraie '*vous guérez de cette maladie*', que vous appeliez le médecin ou que vous ne l'appeliez pas, vous en guérez. Pareillement, si, de toute éternité est fausse '*vous guérez de cette maladie*', que vous appeliez le médecin ou que vous ne l'appeliez pas, vous n'en guérez pas », et ainsi de suite.<sup>1</sup>

[Texte 2] À ce raisonnement, Chrysippe objecte ceci : Il y a, dit-il, parmi les choses (*in rebus*), celles qui sont isolées (*simplicia*) et celles qui sont couplées (*copulata*). Une chose isolée c'est « Socrate mourra tel jour », parce que, quoi qu'il fasse, le jour de sa mort est déterminé (*finitus*). Mais si c'est le destin que « (Édipe naîtra de Laïos », on ne pourra pas dire « que Laïos ait été ou non avec une femme », car c'est une chose couplée et « *confatale* ». C'est le terme dont il use, parce que le destin est à la fois que Laïos ait des rapports avec sa femme, et que d'elle il engendre Édipe. Mais à « Milon luttera à Olympie », si l'on rétorquait « donc il luttera, qu'il ait ou non un adversaire », on se tromperait, car « il luttera » est une chose couplée, puisque sans adversaire, pas de lutte. Tous les raisonnements captieux de ce genre se réfutent donc ainsi. « Que vous appeliez ou non le médecin, vous guérez » est captieuse, car il est aussi fatal d'appeler le médecin que de guérir. C'est, comme je l'ai dit, ce que Chrysippe appelle des choses « *confatales* ». <sup>2</sup>

[Texte 3] « Ainsi, dans le premier livre de son traité *Sur le destin*, Chrysippe a eu recours à des démonstrations de ce genre. Et dans le second, il essaie de résoudre les apories consécutives, semble-t-il, à la thèse qui dit que tout est soumis à la nécessité, apories que nous exposons nous-mêmes au début. Par exemple, qu'elle supprime notre inclination à blâmer, à louer, à exhorter et tout ce qui paraît dépendre de notre action.

Il affirme donc, dans le second livre, qu'il est évident que beaucoup de choses proviennent de nous, mais qu'elles n'en sont pas moins déterminées par le destin et que celles-ci sont soumises à l'organisation du monde. Il se sert, entre autres, des exemples que voici : que mon manteau ne doive pas être perdu, ce n'était pas, dit-il, un décret pur et simple du destin, mais il y a aussi le fait qu'on en prend soin ; et qu'un tel doive échapper à ses ennemis, cela suppose qu'il fuira devant eux ; et si des enfants viennent au monde, c'est qu'on a voulu s'unir à une femme. C'est, affirme-t-il, comme si, lorsque quelqu'un dit que le pugiliste Hégésarque sortira de la lutte complètement indemne, on voudrait, curieusement, qu'il combattît les bras baissés, puisqu'il est fixé par le destin qu'il s'en tirera indemne, alors que l'auteur de l'assertion avait en tête l'adresse exceptionnelle de l'athlète à se garder des coups ; et ainsi de suite pour les autres cas. Car beaucoup d'événements ne peuvent se produire sans que nous les voulions et y mettions, à grands efforts, empressement et zèle, puisque, dit-il, le destin a prescrit qu'ils se réaliseraient à ces conditions. (...) Eh bien ! dit-il, admettons qu'il existera des choses qui dépendent de nous, mais ce qui dépend de nous est circonscrit par le destin. (...) À partir de la distinction même que fait Chrysippe, il devient clair que la cause qui dépend de nous est indépendante du destin. Car celle-ci, dit-il, a décrété que le manteau durerait si tu en prenais soin, que des enfants naîtraient si tu le voulais, et qu'autrement aucun de ces faits ne pouvait se produire. Mais quand il s'agit de ce que le destin a prédéterminé, nous ne saurions recourir à de pareilles excuses. » <sup>3</sup>

[Texte 4] Je dis donc que Celse s'imagine que quand une chose a été divinement prédite, elle n'arrive qu'en vertu de la prédiction. Mais nous, qui sommes d'un autre sentiment, nous ne croyons pas que celui qui prédit la chose, soit cause qu'elle arrive, parce qu'il a prédit qu'elle arriverait : nous croyons au contraire que la chose devant arriver, soit qu'on la prédise, ou qu'on ne la prédise pas, c'est elle qui donne occasion de la prédire à celui qui connaît l'avenir. Et il faut que celui qui prédit quelque événement, ait tout ceci dans la pensée : Telle chose pouvant arriver, ce sera telle autre qui arrivera ; car nous n'entendons nullement que les prophètes ôtent, ce qu'ils prédisent, la possibilité d'arriver ou de n'arriver pas ; comme s'ils disaient : telle chose arrivera nécessairement et il est impossible qu'elle arrive d'une autre manière. Ce n'est que sous cet égard de possibilité qu'on a pu prévoir des choses du nombre de celles qui dépendent de la volonté de l'homme, telles qu'il s'en trouve des exemples, et dans l'Écriture sainte, et dans les histoires des Grecs. Selon les principes de Celse, ce raisonnement que les logiciens appellent *argument paresseux*, ne serait pas un sophisme, bien que c'en soit un, dans les règles de la droite raison. (...)

<sup>1</sup> Cicéron, *Du destin*, 28-29 (*SVF* II, 956 = LS 55 S).

<sup>2</sup> Cicéron, *Fat.*, 30 (*SVF* II, 956), édition d'A. Yon.

<sup>3</sup> Diogenien, dans Eusèbe, *Préparation. Evang.* VI p. 265d.8, 8, 25, 2-34, 6 (*SVF* II, 998 = LS 62 F).

À l'adresse des Grecs, je citerai aussi l'oracle à Laïos, rendu de la manière suivante (...) Voici donc ce que lui dit l'homme qui a prévu l'avenir : « Garde-toi d'ensemencer, malgré les dieux, le sillon générateur ! Car si tu procrées un fils, cet enfant te tuera et toute ta maison s'abîmera dans le sang. » Même dans cet oracle, il est donc clair qu'il était possible à Laïos de ne pas ensementer « le sillon générateur », car l'oracle ne lui aurait pas ordonné une chose impossible. Mais il était possible également d'ensemencer. Ni l'un ni l'autre ne s'imposait nécessairement. Parce qu'il ne s'est point gardé d'ensemencer le « sillon générateur », le résultat fut que pour avoir ensementé, il souffrit les désastres tragiques d'Edipe, de Jocaste et de leurs enfants. De fait, l'argument dit « paresseux », qui est un sophisme, est tel qu'il s'adresse par hypothèse à un malade et qu'il le dissuade, par un raisonnement fallacieux, de recourir au médecin pour sa santé. Voici l'argument : « Si c'est ton destin de te relever de la maladie, que tu appelles le médecin ou que tu ne l'appelles pas, tu t'en sortiras. Mais si c'est ton destin de ne pas te relever de la maladie, que tu appelles le médecin ou que tu ne l'appelles pas, tu ne t'en sortiras pas. Or, ton destin est de te relever de la maladie ou de ne pas t'en relever. C'est donc en vain que tu appelles le médecin. » Mais à cet argument on en oppose plaisamment un autre du même genre : « Si c'est ton destin de procréer, que tu t'approches d'une femme ou que tu ne t'en approches pas, tu procréeras. Mais si c'est ton destin de ne pas procréer, que tu t'approches d'une femme ou que tu ne t'en approches pas, tu ne procréeras pas. Or ton destin est de procréer ou de ne pas procréer. C'est donc en vain que tu t'approches d'une femme. » En effet, dans cet exemple, puisqu'il n'y a ni moyen ni possibilité de procréer sans s'approcher d'une femme, ce n'est pas en vain qu'on s'approche d'une femme. Ainsi, si la médecine est le moyen de se relever de la maladie, il est nécessaire d'avoir recours au médecin et il est faux de dire : « C'est en vain que tu appelles le médecin. » Nous avons développé l'ensemble de ces arguments à cause du propos du docte Celse, qui affirme que si l'oracle a prédit ces événements en étant un dieu, il fallait absolument que la prédiction s'accomplît. Car si par « absolument » il entend « nécessairement », nous ne le lui accordons point, car il était également possible que l'événement n'arrive pas. Mais s'il emploie « absolument » pour signifier qu'« aura lieu » une chose que rien n'empêche d'être vraie, même s'il est possible que cela n'arrive pas, cela n'affecte en rien le raisonnement. »<sup>4</sup>

[Texte 5] 36 Mais venons aux difficultés. Les philosophes conviennent aujourd'hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront ; car il est aussi sûr que le futur sera, qu'il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans que j'écrirais aujourd'hui ; comme il sera vrai après cent ans que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'en est pas moins contingent ; et la détermination, qu'on appellerait certitude, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une certitude objective.

37 Cette détermination vient de la nature même de la vérité et ne saurait nuire à la liberté ; mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai ; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive ; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infailible ; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique. Mais ce n'est pas cette nécessité dont il s'agit : c'est une nécessité absolue qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingents, sinon que cette détermination est connue : ce qui n'augmente point la détermination, ou la futurition (comme on l'appelle) de ces événements, dont nous, sommes convenus d'abord.

38 Cette réponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée : elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie ; mais elle n'est pas vraie, parce qu'elle est prévue : et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé et du présent. Mais voici ce qu'un adversaire pourra dire : Je vous accorde que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement, rendant la vérité prédéterminée, l'empêchera d'être contingente et libre.<sup>5</sup>

[Texte 6] 55 Cette considération fait tomber en même temps ce qui était appelé des anciens le sophisme paresseux (*logos argos*) qui concluait à ne rien faire : car, disait-on, si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferais rien ; et s'il ne doit point arriver, il n'arrivera jamais, quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourrait appeler cette nécessité, qu'on s'imagine dans les événements, détachée de leurs causes, *fatum mahometanum*, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, parce qu'on dit qu'un argument semblable fait que les Turcs n'évitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la réponse est toute prête ; l'effet étant certain, la cause Qui le produira l'est aussi ; et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin. L'on voit donc que la liaison des causes avec les effets, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever. Il y a un proverbe allemand qui dit, que la mort veut toujours avoir une cause ; et il n'y a rien de si vrai. Vous mourrez ce jour-là (supposons que cela soit, et que Dieu le prévoie), oui, sans doute ; mais ce sera parce que vous ferez ce qui vous y conduira. Il en est de même des châtiments de Dieu, qui dépendent aussi de leurs causes (...).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Origène, *Contre Celse* II, 20 (SVF II, 957).

<sup>5</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée* §36-38.

<sup>6</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée* §55.