Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : quand la fiction déjoue la maîtrise
Autor: Bonzon, Sylvie
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381258

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

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

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

Download PDF: 02.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 115 (1983), p. 355-372

Société romande de philosophie

Séance du 15 mai 1983 à Rolle

QUAND LA FICTION DÉJOUE LA MAÎTRISE

SYLVIE BONZON

La lecture fait de nous des Janus au regard double: dirigés vers les lignes, vers les mots, mais entraînés aussi à leur suite, déportés, emportés. Elle est ainsi l'occasion d'un rapport à l'espace et au temps qui lui est propre; nous pouvons l'interrompre, revenir en arrière, sauter quelques pages; à ce titre nous exerçons par elle une maîtrise, celle du regard posé sur un tableau, sur un paysage, qu'il parcourt à son gré et qu'il «tient», pour ainsi dire, «à l'œil»! Mais nous savons bien que ce pouvoir-là — comme d'ailleurs les manifestations que je viens d'en évoquer le montrent — est moins celui de la lecture que celui de son interruption: un pouvoir «contre» elle... Notre position de lecteur n'est qu'illusoirement face au texte, nous nous sentons bien plutôt orientés selon sa — et ses — lignes, tournés vers ce qui est sa fin, un peu comme le voyageur qui, en train ou dans une voiture qu'il ne conduit pas, est emmené à travers un paysage: la vision qu'il en prend, le souvenir qu'il en gardera, sont marqués par le tracé suivi, la vitesse du véhicule, la durée du parcours. Le regard arrête la lecture; celle-ci, plus parente du dire que du voir, nous emporte au cours d'un temps irréversible auquel le texte impose rythme, attentes, accélérations.

L'expérience de la lecture, disons, de «divertissement», celle que nous faisons pour le plaisir, respirant au rythme du texte et suspendus à sa trace, met en évidence cette seconde dimension. La première, celle du regard posé sur un texte fait objet, semble devoir être l'opération de l'interprète, du commentateur, du «savant». Cela signifie-t-il que ces deux attitudes s'excluent, que l'interprète doive arrêter le cours du texte et remplacer le plaisir de la lecture par celui de la maîtrise? Mon propos sera plutôt d'essayer de montrer que — pour respecter l'intention même du texte, son acte propre et par là son sens — l'interprète doit sauvegarder cette double orientation. Il doit s'exercer à une attention à la fois directe et oblique, celle de qui prend bonne note des paroles de l'autre, mais ne l'interrompt pas.

Cette double orientation me paraît une exigence pour toute véritable lecture; mais ce n'est pas ici tant la règle à suivre par l'interprète qui m'importe que son fondement dans la nature même du texte, sa raison d'être par rapport à l'enjeu de celui-ci. Ma thèse serait en somme que, si

l'interprète doit pratiquer une attention comprise à la fois comme opération active de repérage et comme disponibilité au cours du texte, si cette attention doit être un « regard sur » perpétuellement arraché à sa tentation d'emprise parce qu'emporté par l'acte de la lecture, cette exigence lui est imposée par le rapport même que le texte établit avec son objet. C'est que le texte, lui d'abord, effectue une opération qui n'est maîtrise d'un sens, voire d'une vérité, qu'à travers un travail discursif qui invente et produit ce qu'il découvre. C'est à cette production, à cette fiction décisive que le lecteur est attentif et fidèle quand il se dispose selon le cours du texte, en accompagne le mouvement sans chercher à le bloquer, à le retenir.

De plus, il me semble que la reconnaissance de cette opération a, dans le cas du texte philosophique, des conséquences importantes. Nous sommes en effet toujours tentés de réduire le texte philosophique à un « contenu », à un « sens » qui serait la vérité — ou la part de vérité — découverte par le philosophe et apportée par lui. Le philosophe tiendrait un discours en quelque sorte « descriptif » d'une vérité sur laquelle il poserait son regard avant de la dire au mieux. S'en suivent les difficultés bien connues à organiser, à hiérarchiser ou à combiner ces diverses « vérités »; en dérive aussi l'image du philosophe maître et possesseur de la vérité, assurant son pouvoir grâce aux ruses d'une raison tyrannique.

J'aimerais montrer que, même dans les moments où le texte philosophique est au plus près de ce que l'on peut bien appeler son dire de vérité, il nie, dénie, sa maîtrise sur elle. Cette négation de la maîtrise me semble lisible, précisément, dans des signes qui n'apparaissent qu'à ce que j'ai appelé plus haut « attention ». Ces signes sont là, ils sont repérables, mais relèvent de la « fiction » du texte, de son opération constituante, de l'arrangement par lequel il dit ce qu'il a à nous dire et non de ce que nous retiendrions vraisemblablement de lui en en résumant le « contenu ». « La parole est toujours parole d'autorité (...), écrit Maurice Blanchot. Mais nul sceptre pour celui qui écrit, fût-il déguisé en bâton de mendiant: nul appui et nul cheminement. » (*Le pas au-delà*, p. 67.)

Je vais maintenant vous présenter quelques exemples de ces signes par lesquels le texte nous révèle ce que j'appelle sa « fiction »; je tenterai de faire apparaître le lien que je crois apercevoir entre la dimension « fictive » ou « fictionnelle » du texte et le rapport entretenu par lui avec son objet. C'est donc indirectement qu'il sera ici question du sens de certains textes, par le biais de l'attention portée à la manière dont ils mettent en scène ce qu'ils disent. Cette mise en scène nous renseigne sur la place qu'ils assignent en eux à ce dont ils nous parlent et cette place est elle-même un élément que l'interprétation doit prendre en compte.

Mon premier exemple va peut-être vous surprendre, voire vous choquer, par son apparente insignifiance. Mais il me semble que c'est précisément — souvent du moins — par de tels « détails » que les textes nous révèlent ce

qu'ils font et par là nous éclairent sur le statut de ce qu'ils nous disent. De plus, comme il s'agit de Platon, je ne crois pas prendre de grands risques en pariant pour la pertinence, dans son œuvre, du trait le plus infime.

Au livre VI de la *République*, après avoir posé et défendu sa thèse des philosophes au pouvoir, Socrate entreprend de décrire la formation qui doit être la leur. Destinés aux plus hautes études (μαθήματα μέγιστα 504a) ils doivent accomplir le « circuit plus long » (μακροτέρα περίοδος 504d) pour parvenir à la science la plus haute (μέγιστον μάθημα). Interrogé sur cette science et sur la réalité de son objet — qui devrait être plus grandiose encore que la justice et les choses du même genre — Socrate affirme que cet objet existe bel et bien et que sans lui le tableau de la cité juste, obtenu pour l'instant, n'est qu'une esquisse. Réagissant au « suspense » ainsi créé et à l'évocation aussi mystérieuse qu'impressionnante de ce suprême objet d'étude, Glaucon réclame que Socrate lui dise de quoi il s'agit:

> « Crois-tu qu'on te laissera aller sans te demander ce qu'est cette suprême étude et quel en est l'objet selon toi? — Pas du tout, répondis-je (c'est Socrate qui parle); mais tu n'as qu'à m'interroger; au reste tu m'as entendu traiter la question plus d'une fois, et maintenant ou tu l'as oublié ou tu ne cherches qu'à m'embarrasser par tes objections. C'est plutôt cette dernière supposition qui est la vraie, ce me semble, puisque tu m'as souvent entendu dire que l'Idée du Bien est l'objet de la science la plus haute, et que c'est d'elle que la justice et les autres vertus tirent leur utilité et leurs avantages. « (504d-505a; trad. Chambry.)

Il y aurait beaucoup à dire sur cette mise en scène suscitant l'attente de l'interlocuteur et du lecteur ainsi que sur cette première formule de Socrate: « Mais toi, interroge-moi ».

Mais j'aimerais m'arrêter ici à ces mots de Socrate: « Que l'Idée du Bien soit la science suprême, tu l'as entendu souvent ». Certes on peut voir dans ces lignes l'allusion aux entretiens qui se tenaient à l'Académie et à l'enseignement ésotérique de Platon sur le Bien. Je ne conteste nullement que ce soit là ce à quoi ce rappel se réfère. Mais ce qui m'intrigue est autre chose: pourquoi Socrate, au moment d'évoquer l'Idée du Bien, introduit-il ce rappel? Ou pourquoi Platon met-il ces mots dans la bouche de Socrate? Car c'est le moment de ne pas oublier que le dialogue platonicien n'est pas l'enregistrement d'une conversation réelle, n'est pas un « magnétotexte »... Platon *choisit* sa mise en scène et ce qu'il fait dire à ses personnages. On ne saurait non plus se satisfaire d'une réponse évoquant le caractère « vivant » du dialogue ou voyant en ces mots un trait du Socrate pédagogue, prêt à sermonner des auditeurs oublieux. Remarquons d'abord que ce procédé permet à Socrate de présenter ce qui est, ici, le temps fort de son propos comme une vérité déjà souvent énoncée, ou plutôt entendue. A la question de Glaucon: « Quel est l'objet de cette étude suprême? » Socrate ne répond pas: « C'est l'Idée du Bien », mais: « Que l'Idée du Bien soit l'objet de cette

étude — ou littéralement soit cette étude — suprême, tu l'as souvent entendu. »

Il présente donc sa réponse comme un rappel: non seulement reprise de ce qu'il a déjà dit, mais répétition de ce que Glaucon a déjà entendu. Ce qui, je crois, ne revient pas tout à fait au même.

Qu'en conclure? Au moment même où il s'agit de désigner l'objet premier et dernier de toute la recherche, le fondement ultime dont Socrate mène la quête depuis le début de l'œuvre, la ligne du texte marque une rupture, dirige l'attention vers un « déjà-dit » support et condition de ce qui est maintenant révélé. Ce procédé qui transforme la révélation en répétition n'est pas sans rappeler celui par lequel, au livre IV, Socrate découvre la justice: ce qui est donné alors comme définition de la justice est présenté comme une règle déjà là, à l'œuvre depuis le début de la construction de la cité idéale; c'est le principe du « à chacun sa place » qui est compris, après coup, comme justice. Ici aussi en désignant, obliquement, des discours tenus depuis longtemps déjà comme lieu originaire de la vérité à dire maintenant, Platon interdit au discours actuel de se donner, lui, comme origine de cette vérité. Au moment où le message advient, le texte qui l'apporte se fissure et montre en arrière de lui d'autres textes indéfiniment non repérables, non assignables, origine désignée mais déjà effacée du dire actuel. Socrate annonce le Bien comme « grand mathème », mais il le fait indirectement, marquant par là qu'il n'a pas prise sur lui. Sa réponse à l'impatience de Glaucon n'est pas désignation et description d'un objet qu'il tiendrait à sa disposition et montrerait enfin à des interlocuteurs myopes. En répondant comme il le fait, Socrate au contraire s'efface, refuse le rôle du maître de vérité, du possesseur d'un savoir qu'il dispense à son gré. A un double titre: il démasque en son discours actuel une parole seconde, secondaire, qui reprend mais n'inaugure pas la vérité. De plus, ce à quoi il renvoie, ce ne sont même pas les propos qu'il a déjà souvent tenus, mais ceux que Glaucon a déjà souvent entendus... (et le texte grec, à la différence de la traduction de Chambry, ne contient aucun terme renvoyant à Socrate: tu *m'*as entendu *dire*). Ceci ne fait certes pas de différence quant à la référence désignée, mais change passablement le sens du renvoi. Ce n'est pas le discours du maître qui compte et dont Glaucon serait soupçonné de feindre l'oubli. Le locuteur, tant actuel que passé, est effacé, ce sont les paroles qui importent et tant Socrate que Glaucon se trouvent maintenant à leur écoute; la distance entre celui qui sait et celui qui ignore perd sa pertinence; Socrate ne fait que reprendre, redire, ce qui est l'objet de leur savoir — mais aussi de leur ignorance et de leur oubli — communs.

La suite du passage confirmerait je crois cette lecture. Le Bien y est en effet tout d'abord évoqué comme l'Idée insuffisamment connue et faute de laquelle nul savoir ne vaut rien — à commencer bien sûr par l'œuvre même, la cité idéale dont il est la clef de voûte. Puis Socrate réfute les conceptions

traditionnelles du bien. Enfin il nous en offre une image par le biais de la métaphore du soleil, « rejeton » du Bien.

Désignation du Bien à travers l'effet produit par son absence, puis par ce qu'il n'est pas, enfin à l'aide d'une métaphore dont Socrate dit qu'elle permet seulement de « payer les intérêts » de la dette, non de régler celle-ci; tous ces traits font de ce passage tout autre chose qu'un « discours sur le Bien » apporté par un Socrate maître du savoir. Certes le Bien est désigné comme μέγιστον μάθημα, mais le mouvement qui produit et met en place cette désignation mine de l'intérieur la prétention au savoir suprême et magistral qui semblerait y être incluse.

Ce mouvement, cette mise en scène, c'est ce que l'on pourrait appeler peut-être l'« avancée » du texte, c'est la manière dont il se produit et constitue. Cette dimension défait le rapport direct du texte à son contenu, à un sens immobilisé en arrière de lui. Et pourtant sans elle, il n'y a plus ni texte ni sens à en tirer.

On pourrait repérer bien d'autres traits chez Platon qui signalent ce même refus d'un discours maîtrisant son objet. Son texte marque à tout instant la position seconde de celui dont la *République* fait le philosophe-roi et qui ne dirige sa cité qu'avec un constant regard en arrière de lui, sauvegarde de la loi contre la tentation de l'arbitraire.

Mais ce « regard vers l'arrière » qui mine en quelque sorte la maîtrise du maître sur son propre discours ne peut être à proprement parler objet du discours. Ce serait encore mettre le locuteur en position magistrale et la vérité à sa disposition. Il relève du « faire » du texte, de son opération et se montre en elle, dans ces « procédés », dans cette mise en scène qui apporte la vérité à dire.

Il y a là un paradoxe qui me semble révélateur de la nature même du texte — et commander sa lecture. C'est précisément dans les procédés choisis par l'artiste qu'est Platon, autrement dit au lieu même où s'exerce le pouvoir du créateur et sa liberté que ce même pouvoir est nié, dénié. Platon « arrange » les choses, mais cet arrangement même, ce que j'ai appelé la « fiction » du texte, nous montre le statut de la pensée, jamais première, inaugurale, maîtresse, mais toujours après coup. Ce qui par définition ne saurait être cherché ailleurs que dans le texte puisque c'en est, disons, la figure, nous dit que le texte est second. Ce qui fait le texte lui-même, le jeu de ses formes, les itinéraires de son progrès, les lignes que lui seul trace et que nous ne pouvons rapporter à rien en dehors de lui, cela même dont il est maître absolu, déjoue sous nos yeux les ruses de son pouvoir. Peut-être pourrait-on dire que c'est à travers ces procédures qu'il se révèle comme trace et désigne du coup sa secondarité. Le texte, à ce titre, est toujours « mémoire », au sens où Lévinas écrit: « Par la mémoire, je me fonde après coup, rétroactivement: j'assume aujourd'hui ce qui, dans le passé absolu de

l'origine, n'avait pas de sujet pour être reçu et qui, dès lors, pesait comme une fatalité. » (*Totalité et infini*, p. 27.)

Mais cette secondarité ne peut jamais être dépassée; le texte qui, indirectement, nous indique le lieu d'où, en arrière de lui, il vient, ne peut être remplacé par un autre texte qui nous dirait l'origine, en prise directe sur elle. Sauf à perdre le sens même de cette origine et à méconnaître ce que le texte nous dit, non seulement d'elle, mais aussi de nous dans notre rapport à elle...

C'est pourtant ce qui se passe quand, impatients des détours du texte et inattentifs à sa fiction nous prétendons en apporter le « contenu », en résumer les thèses. Nous transformons alors son sens, son intention de vérité en une réalité donnée là, à sa disposition, décrite par lui puis repérée par des lecteurs successifs qui vont se la transmettre comme une relique. Paradoxalement, c'est en traitant la vérité comme hors-texte et en réduisant l'opération du texte à une description adéquate, c'est en occultant la dimension fictionnelle qui le fait inventif et créateur que nous manquons en lui ce qui nous dit ce qu'il est et nous préserverait de le pervertir en discours péremptoire d'un sujet supposé savoir — et pouvoir.

La troisième des *Méditations métaphysiques* de Descartes me donne maintenant l'occasion d'un autre exercice de « repérage ». Tout à l'heure, nous avons noté, dans une expression apparemment anodine, l'indice de la position seconde du philosophe. Ici c'est plutôt au rythme, au mouvement suivi et mis en place par le texte que je vais m'arrêter pour tenter d'y faire voir, encore, le signe de ce paradoxe: la vérité advient dans le texte, dite par le philosophe, résultat de son opération et pourtant le texte nous montre qu'il ne tient pas à sa merci cela même qu'il est le seul à dire.

En d'autres termes, il me semble qu'au moment même où la démarche de Descartes atteint son sommet et son fondement, au moment où il pourrait nous sembler victime d'une véritable « folie des grandeurs » à prétendre prouver l'existence de Dieu, il récuse, par le cheminement même de sa pensée et les voies de la démonstration, toute accusation de ce type. Mais, et c'est là le paradoxe, ce qui empêche que ce discours sur Dieu ne se pervertisse en un prétendu savoir de l'absolu, c'est précisément ce qui relève en lui de ce que j'ai appelé « fiction »; ce qui, par conséquent, n'appartient qu'au texte, ne dépend que de son propre jeu, n'est mesurable à rien d'extérieur à lui. Ce n'est pas parce que le texte, tout à coup, se tairait, muet, abolirait ses pouvoirs, que Dieu lui échappe pour être reconnu comme Dieu; c'est bien au contraire parce que le texte *use* de tous ses pouvoirs, met en jeu tout son art et développe tous ses artifices qu'il peut « prouver » Dieu sans qu'une telle entreprise ne s'effondre sous le poids de sa propre vanité.

Et c'est pourquoi tout résumé de la démonstration, allant droit au « contenu » des moments principaux du raisonnement, laisse échapper l'essentiel. Ceux d'entre nous qui dans l'enseignement ont fait ce genre

d'expérience en connaissent l'amertume. La lecture du texte, avec ses détours et les difficultés de sa langue, occuperait tant d'heures que nous essayons, parfois, d'aller, croyons-nous, à l'« essentiel », au contenu, au résultat. Et nous n'avons plus alors entre les mains qu'un raisonnement habile, excitant, au mieux, les esprits à en chercher la faille. J'ai toujours eu le sentiment, après une telle tentative, de me retrouver comme la femme de Potifar, une robe vide entre les mains, et Joseph enfui... Il faut donc revenir au texte et à ses feintes, seul lieu de sa vérité. Prêter attention à ce qui se passe en lui pour entendre ce qu'il dit.

Vous vous rappelez que de nombreuses pages séparent le moment où Descartes annonce son intention « d'examiner s'il y a un Dieu » et celui où advient la première preuve. Une première tentative pour sortir de la solitude du cogito échoue; puis Descartes essaie une « autre voie » qui n'est guère rapide ni directe non plus puisqu'il faut à l'auteur quatre à cinq pages pour écarter d'abord toutes les idées qui ne sauraient lui permettre de sortir de lui-même. Et tout à coup, en un paragraphe, le passage de l'idée de Dieu à sa réalité s'opère. Je ne prétends pas que le long itinéraire conduisant jusque-là n'apporte rien... Mais c'est sur cette accélération du rythme que je voudrais d'abord attirer l'attention.

Tout se passe comme si la longue mise en place qui précède avait mis Descartes en situation de reconnaître, en quelques lignes, l'existence de Dieu. C'est pourquoi toute lecture qui, impatiente, « saute » vers l'alinéa libérateur rate la proie pour l'ombre. Seule, la lente et difficile approche du moment décisif permet de comprendre, en la répétant, l'expérience de Descartes. Cet itinéraire, avec ses détours et ses impasses, manifeste la résistance opposée à l'effort de l'auteur. Il rend le lecteur attentif, par la bande, à la nature même de la démarche: l'ordre méthodique n'y est pas orgueilleuse application de règles pour la gloire de la raison, mais fil conducteur ténu lancé au-dessus du vide, chance et risque à la fois. Comment après cela soupçonner dans la preuve de Dieu l'opération d'une raison folle de son pouvoir?

Le paragraphe où la preuve est apportée accentue cette impression. Descartes en effet y découvre son impuissance et non l'exaltation d'une pensée victorieuse. Le mouvement suivi dans cet alinéa le montre; il est à première vue étrange et ne ressemble que d'assez loin au raisonnement par lequel nous résumons l'argument proposé.

Le cas de toutes les autres idées ayant été envisagé, il ne reste que celle de Dieu: « Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. » (AT/IX, 35-36) Certes, Descartes opère ici conformément à ce qui est constamment sa méthode: division puis traitement successif des groupes qui ont été distingués les uns des autres. Mais la formule utilisée dit bien, à la fois, que

c'est pour Descartes sa dernière chance, et que cette chance est dans un « reste » qui ne va lui ouvrir une issue qu'en lui opposant une résistance.

La deuxième phrase se présente comme l'explicitation du nom de Dieu, rappel de la signification même du mot: « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. » Il faut bien en effet que l'on s'entende sur le contenu du nom de Dieu pour que l'argument puisse porter. Pourtant, à cela l'idée de substance infinie suffirait peut-être et cette énumération est plus et autre chose qu'une définition; non tant du strict point de vue de son sens que par l'effet qu'elle produit. Descartes s'arrête en quelque sorte à évoquer la grandeur du nom de Dieu, à méditer sur elle et du même coup sur sa relation de créature à ce créateur. Il s'agit bien du mot « Dieu », du contenu de l'idée que Descartes pense en énonçant ce mot; mais le poids en est tel que — déjà à ce moment-là — c'est l'être même de Dieu qui est apporté par le texte. C'est déjà, me semble-t-il, dans cette phrase que tout bascule et que la réalité objective se mue en réalité formelle. Ce n'est pas sans raison que l'argument lui-même est rejeté à la fin du paragraphe: « car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie ». (Remarquons qu'ici Descartes se contente de reprendre « substance infinie ».) L'argument donné par ces lignes n'apparaît nullement comme le moteur de la preuve, mais bien plutôt comme l'explicitation après coup, de ce qui s'est passé au moment où Descartes a pris au sérieux cet objet de sa pensée qu'est l'idée de Dieu. Le texte nous montre bien que c'est la simple attention au contenu de cette idée, déroulé en quelque sorte par Descartes devant ses yeux, qui produit la certitude. Et cette certitude se dédouble: ce qui est d'abord conclu, c'est par Descartes sa propre impuissance à produire cette idée. Le développement du « nom de Dieu » comprenait deux moments: celui de l'énumération des attributs de Dieu, puis l'affirmation de son être créateur. C'est la relation de Dieu à ses créatures qui est introduite ici, et d'abord, peut-être, le rappel, à Descartes lui-même, de son statut de créature. Le contraste est donc déjà là entre les « avantages » de Dieu et la finitude, la dépendance de la créature. D'où la conclusion en forme de constat d'impuissance que j'évoquais à l'instant: « Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. » La formulation en est remarquable; Descartes ne pourrait-il pas écrire, directement, « plus je les considère, mieux je comprends que Dieu seul peut être la cause d'une telle idée ». Ou du moins: « plus je les considère, mieux je comprends que je ne peux être cause de cette idée »? Non, le constat est en quelque

sorte doublement négatif: non seulement plus j'y réfléchis, mieux je comprends mon impuissance à produire cette idée, mais plus j'y réfléchis *moins* cette idée me semble à ma mesure. Le texte latin, plus concis, présente la même structure: « ... quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. » Cette expression détournée, et qui dans le texte français devient même bizarrement compliquée, me semble faire voir l'écart, la béance entre ce moi créature finie et l'idée, le « reste » qu'il a découvert en son esprit. L'attention portée à l'idée, loin d'apprivoiser celle-ci, de permettre à Descartes de la mieux comprendre, de la mieux maîtriser, produit au contraire, de par la disproportion entre elle et lui, une sorte de vertige; seule l'affirmation, presque brutalement amenée dans la phrase suivante: « Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe » mettra fin au trouble. Arrivé là, Descartes, en somme, pourrait s'arrêter... L'argument apporté ensuite, indispensable certes du point de vue du raisonnement, est en quelque sorte l'expression apaisée de la certitude; Descartes peut bien raisonner maintenant qu'il sait que Dieu existe... Et ce travail rigoureux d'argumentation va se poursuivre encore à travers les quelques pages où l'auteur envisage diverses objections, élimine les risques de malentendus.

Longue et laborieuse mise en place du matériau nécessaire à la preuve, épisode rapide, brutal, où tout se joue, puis tranquille résolution des difficultés que pourrait soulever un lecteur exigeant. La raison, comme rassurée sur elle-même après un instant d'affolement décisif, peut poursuivre, répondre, argumenter. Que nous apprend ce parcours? J'ai voulu illustrer ce que j'ai appelé plus haut une « attention oblique » au texte, sensible à ce qui s'y passe, à l'effet qu'il produit, aux procédés source de cet ou de ces effets. Ici, ce que cette attention a tenté de repérer, c'est le mouvement du texte, de son rythme, les modalités de son « avancée ». Il s'agit donc de traits qui font l'œuvre de Descartes telle qu'elle est, texte essentiellement différent de tout résumé, de tout compte rendu de son propos. Traits qui appartiennent à sa « fiction » puisqu'ils sont l'arrangement même à travers lequel il se produit, indécidables de l'extérieur, imprévisibles malgré la nécessité de l'argumentation, irréductibles à un autre discours sur le même objet, seulement repérables et répétables. Les repérer c'est en quelque sorte faire un détour par rapport à un énoncé immédiat de ce qui pourrait être désigné comme le sens du texte, son contenu, sa vérité. D'où le terme d'attention oblique, par opposition à celle qui nous dirige directement vers ce que nous dit ici Descartes, à savoir que l'idée de Dieu en lui ne peut être produite que par Dieu lui-même, qui donc existe...

Mais, et vous avez sans doute compris que c'est là ce que je voudrais montrer, ces détours sont inévitables si nous voulons comprendre non seulement ce que dit le texte mais ce qui s'y joue, ce qui y est en jeu.

C'est la longue marche d'approche, éliminant l'une après l'autre toutes les voies vers le monde qui fait apparaître la preuve de Dieu comme la seule issue possible pour Descartes, et non comme un itinéraire habilement choisi par lui pour plaire aux théologiens ou pour conforter sa propre conviction. C'est elle qui nous aide à refuser l'image du métaphysicien orgueilleux, sûr du bon droit de sa raison, imposant à Dieu lui-même les règles de sa pensée.

C'est dans la « manière » même dont est écrit le paragraphe où advient la preuve, presque dans ce que l'on pourrait appeler son « style », que nous avons repéré l'indice d'une béance, l'épreuve d'un vertige qui décide, dans l'instant, du « Dieu existe ». Vertige, béance, affolement... ici encore, ce que nous révèle le texte dans son tissu et dans son tissage, ce n'est certes pas un Descartes « maître » de ce dont il nous parle. C'est Descartes *reconnaissant* tout à coup la nécessité de Dieu, au moment où sa pensée se heurte à ce qu'elle « ne peut penser » pour reprendre l'expression de Kierkegaard. J'ai utilisé à plusieurs reprises ce verbe « reconnaître »; Descartes lui-même s'en sert quand il énonce la conclusion de la deuxième preuve: « ... je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est (...) si Dieu n'existait véritablement » (AT/IX, 41). Ce verbe me semble particulièrement adéquat pour rendre compte de ce qui se produit ici. Descartes n'invente pas un Dieu de philosophe pour se sortir d'affaire, il n'introduit pas non plus le Dieu de sa foi faute de trouver une autre issue. Il saisit dans l'instant vertigineux où il se confronte à cette idée de Dieu en lui ce qui, en arrière de lui, reconnu après coup, rend sa pensée possible, et son doute même.

Mais cette reconnaissance, la saisie de ce sans quoi son itinéraire lui-même n'aurait pas été possible, ne peut avoir lieu qu'au *terme* de celui-ci. Sans la longue quête qui occupe les premières pages de la troisième Méditation, le drame rapide du paragraphe décisif n'éclaterait pas, et sans l'expérience vertigineuse imposée à Descartes par la simple attention à ce qu'il pense, aux mots qu'il utilise, ce n'est pas sous la forme de cette « reconnaissance » que la preuve adviendrait. La configuration du texte — c'est-à-dire ce que Descartes maîtrise — est précisément ce qui dit sa non-maîtrise, ce qui montre dans ce discours sur le fondement, sur l'origine, un discours fondé et non fondateur, originé et non originaire. C'est parce que l'origine est fictive, indissolublement liée à la fiction qui lui donne un lieu, qu'elle est véritablement origine, et non objet au service d'un penseur plus originaire qu'elle. L'origine n'est jamais dite que dans l'après-coup d'un discours qui lui-même avance au-dessus du vide, construit son propre itinéraire et les voies de sa découverte. Mais c'est précisément dans le tracé de ces itinéraires que l'origine est dite pour ce qu'elle est, sens et non chose.

Nous retrouvons ici le paradoxe déjà relevé. Ce dont il est question n'apparaît que porté par le texte, tissé en lui comme le motif d'une tapisserie, impossible à dire, à désigner, sans soumission à cet entrelacs qui le dessine; mais ces fils ne le retiennent pas enserré à leur merci; ils s'effacent

à son profit dès qu'il est là, pourtant en eux. C'est que le rapport du texte à son objet est un rapport créateur. Ce n'est ni le geste qui apporte ni la description de ce qu'un regard antérieur et muet aurait vu d'abord. Créateur, inventeur, le texte va de l'avant, sans appui hors de lui. C'est son audace, mais c'est aussi là que se marque la fragilité qui est la sienne. Jamais il n'en a fini avec ce qu'il nous dit, jamais l'objet produit n'est acquis, disponible indépendamment de l'effort qui le tisse, des ruses qui le trament. Le texte dit ce que nul n'avait dit avant lui, parce que ce qui est à dire *n'est* pas encore, c'est sa force; c'est aussi son risque et le signe irréductible de l'insécurité de toute parole: jamais assurés de la vérité nous lançons sans cesse à travers le vide la piste qui, en porte-à-faux, nous permet d'avancer. Comme ce héros de bande dessinée qui, pour traverser les précipices, jette au-devant de lui une corde et passe dans l'instant où elle « tient » par la seule vigueur de son lancer. Si l'itinéraire de nos paroles nous apparaît affermi dans la vérité qu'elles ont su dire, c'est toujours seulement après coup; c'est après l'avoir suivi ou tracé en toute contingence et liberté que nous y découvrons parfois une nécessité ou un destin.

« Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera » écrit Descartes au début de la *troisième Méditation.* « L'occasion... », là encore le terme ouvre, pour peu qu'on y prenne garde, des perspectives étranges. Ainsi l'itinéraire de Descartes, cet ordre des raisons si profondément nécessaire, est marqué, au moment même où il s'approche de ce qui va le fonder, par la contingence, la chance à saisir, le καιρός qu'il faut d'abord ne pas rater... C'est en avançant que le discours gagnera force, certitude, nécessité; au départ — et il le sait, le dit — il y a cette audace sans orgueil qui saisit l'occasion quand elle se présente; audace parce que l'occasion ouvre un avenir mais n'assure pas la réussite, sans orgueil parce que l'occasion est « saisie », non produite; elle est, au sein même de la démarche la plus autonome et la plus nécessaire, le signe de la contingence.

Descartes, parce qu'il saisit l'occasion et lance à partir d'elle la ligne de son texte, peut, au terme de la *troisième Méditation*, s'arrêter et contempler le Dieu dont il a, comme on dit, « prouvé l'existence ». Ce Dieu est là, débordant de partout le texte qui l'a apporté, et pourtant présent en lui, par lui, et non ailleurs. Descartes ne quitte pas sa table pour l'église, son manuscrit pour la Bible, « son laboratoire pour son oratoire »... C'est dans le droit fil de ce que sa pensée a produit que naît la contemplation qui achève cette Méditation. Ce Dieu contemplé dans la joie, ce n'est certes pas un Dieu de philosophe, pâle fantôme aux ordres de la raison; mais ce n'est pas non plus un Dieu dont la réalité abolirait le texte; il en est l'œuvre, sans en être la chose. C'est bien là, je crois, ce qu'exprime ici la joie, parente de celle que nous éprouvons devant toute création, à nous découvrir capables de « tirer

de nous-mêmes, comme l'écrivait Malraux, des images assez puissantes pour nier notre néant» (in *Les Noyers de l'Altenburg*, p. 99).

Dans *L'Usage de la parole*, Nathalie Sarraute s'attache à noter «quelques légers remous, quelques brèves ondulations captées parmi toutes celles, sans nombre, que ces mots produisent» (p. 16). Il s'agit ici des dernières paroles prononcées, en allemand, par Tchékov mourant: «ich sterbe». D'autres phrases, souvent apparemment anodines, font l'objet dans ce livre d'une même attention. Et l'auteur parle de mots qui «ressortent comme les dents du panneton qui permettent à la clef de tourner... (...) dans la paroi invisible un pan s'ouvre et par l'ouverture... que voyons-nous?» (p. 51). Sous notre regard, les mots, dit-elle, reculent et s'avancent au premier plan «comme dans ces dessins où l'on voit tantôt les losanges noirs, tantôt les losanges blancs... il suffit que notre regard arrive à faire une certaine gymnastique.» (pp. 61-62) C'est cette gymnastique que j'ai voulu tenter de pratiquer devant vous. Faire bouger les mots, les saisir d'un regard oblique parce qu'alors «la paroi s'ouvre» et que dans la fissure nous apercevons, du même coup, d'où vient le texte et où il va. Cette fissure, loin de signifier la limite du texte, son manque, sa déchéance par rapport à un être ou à une vérité pleins est au contraire son propre et son opération. C'est parce qu'il est écart à toute plénitude que le texte peut dire quelque chose et c'est parce qu'il se montre lui-même comme écart que nous ne pouvons le soupçonner d'une volonté de maîtrise. Il n'a *prise* sur rien parce qu'il ne s'intéresse pas à la possession: il trace des voies, ouvre des pistes, offre des issues; neveu à coup sûr de l'Erôs de Diotime... Don Juan chante le catalogue de ses conquêtes, il ne règne pas sur un harem... mieux encore, c'est Leporello qui déclame, mémoire indirecte de son maître. Bref, le texte invente; et si nous sommes attentifs à son être de fiction et aux figures qu'il nous propose, nous saisissons, en même temps que ce qu'il nous dit ce qu'il fait et ce que nous sommes: inventeurs de vérités qui n'ont pas d'autre lieu pour apparaître que cette fissure qu'il est seul à ouvrir dans la paroi massive de l'insignifiance.

J'aimerais convoquer, en guise de conclusion, un héros de Borges: *Pierre Ménard, auteur du Quichotte* (in *Fictions*, éd. Folio). C'est une figure pour moi inoubliable de ce vertige qui nous saisit quand la lecture se fait oblique, quand les «mots bougent». Pierre Ménard, à part une modeste œuvre visible, a laissé une œuvre «souterraine, interminablement héroïque, sans pareille» (p. 66). «Il ne voulait pas composer un autre Quichotte — ce qui est facile — mais *le Quichotte*» (p. 67). Non pas, même si ce fut initialement sa méthode, bientôt écartée, se mettre en situation d'être Miguel de Cervantès: «Etre au XXe siècle un romancier populaire du XVIIe lui sembla une diminution. Etre, en quelque sorte, Cervantès et arriver au Quichotte lui sembla moins ardu — par conséquent moins intéressant — que continuer à être Pierre Ménard et arriver au Quichotte à travers les expériences de

Pierre Ménard» (p. 68). «Mon jeu solitaire, écrit Pierre Ménard, est régi par deux lois diamétralement opposées. La première me permet d'essayer des variantes de type formel et psychologique; la seconde m'oblige à les sacrifier au texte «original» et à raisonner cet anéantissement avec des arguments irréfutables» (p. 70). Si bien que finalement — mais au terme d'un immense travail et d'une infinité de brouillons intermédiaires perdus — «le texte de Cervantès et celui de Ménard sont verbalement identiques, mais le second est presque infiniment plus riche» (p. 71). Mais incomplet, car «Mon entreprise n'est pas essentiellement difficile, écrit Ménard. Il me suffirait d'être immortel pour la mener jusqu'au bout». Nous sommes plus pressés. Il faut à Pierre Ménard beaucoup de temps, de patience et d'essais pour retrouver finalement *le Quichotte*, sa lettre vive. Son œuvre est-elle «la même» que celle de Cervantès? «Elle est infiniment plus riche», dit Borges, enrichie de tout ce qui sépare les deux actes d'écriture, énonciations distinctes d'un même énoncé. Mais pour y parvenir Pierre Ménard a dû prendre la peine de récuser toutes les variantes; il a dû refuser l'itinéraire rapide, celui qui traduirait en d'autres mots le «message» de Cervantès... «Cette technique, conclut Borges, peuple d'aventures les livres les plus paisibles. Attribuer *l'Imitation de Jésus-Christ* à Louis-Ferdinand Céline ou à James Joyce, n'est-ce pas renouveler suffisamment les minces conseils spirituels de cet ouvrage?»

DISCUSSION

Bernard BAERTSCHI — Un des termes clefs de votre conférence est, je pense, celui de «maîtrise». C'est à son propos que j'aimerais soulever quelques problèmes.

Vous avez dit que la pensée n'est jamais maîtresse, mais toujours après-coup, dans le sens que l'objet du discours est indépendant (non-maîtrisable) du sujet qui discourt sur cet objet. Pour illustrer cela, vous avez analysé précisément deux textes portant l'un sur le Bien platonicien, l'autre sur le Dieu cartésien, c'est-à-dire sur deux objets qui sont *des objets transcendants par excellence.* Or, je me demande si cette transcendance, qui déjoue la maîtrise, peut être dite à bon droit de tout objet de discours, par exemple du «je pense» de Descartes, des objets conçus à la manière de Husserl ou du discours-objet dont on discourt.

Si maintenant on considère les relations du sujet et du discours, l'indépendance de celui-ci par rapport à celui-là ne m'apparaît pas très clairement, notamment en ce qui concerne Descartes: s'il ne maîtrise pas son objet — Dieu — du moins maîtrise-t-il son discours; il le construit sciemment. C'est pourquoi l'expression «sitôt que l'occasion s'en présentera» (AT/IX, p. 28) de la troisième méditation que vous avez mentionnée ne me

paraît être qu'une figure de style: Descartes sait très précisément ce qu'il va dire, quand l'occasion se présentera. Si bien qu'il faudrait peut-être distinguer plus fortement que vous ne l'avez fait le discours — maîtrisable — et son objet — non maîtrisable —, de telle manière (je me fais ici l'avocat du diable) que l'analyse philosophique pourrait faire abstraction du style, qui est de l'ordre de l'exposition, de la présentation, pour ne s'attacher qu'aux objets tels qu'ils apparaissent dans le *contenu* des discours. « L'ordre des raisons » serait donc suffisant pour rendre compte de la pensée de Descartes comme, peut-être, de tout philosophe.

Sylvie BONZON — Je m'arrêterai, pour tenter de vous répondre, au terme d'« indépendance »: indépendance de l'objet du discours par rapport au sujet qui discourt, indépendance du discours par rapport à celui qui le tient. Je ne suis pas certaine d'avoir utilisé ce terme, et si je l'ai fait ce n'est en tout cas pas dans le même sens que vous. Ce n'est pas, pour moi *parce que* le Bien platonicien *est* transcendant qu'il est « indépendant » de celui qui en parle. C'est, à mes yeux, le texte platonicien qui produit à travers sa « fiction » un Bien transcendant, apporté *comme tel* par le discours qui le dit. C'est pourquoi ce n'est pas, selon moi, la « transcendance qui déjoue la maîtrise » mais, précisement, la « fiction »... Si j'ai choisi ces deux exemples c'est qu'il me semble, à tort ou à raison, que c'est dans des textes de ce genre que nous soupçonnons une volonté de maîtrise, faute d'être suffisamment attentifs à ce que j'ai appelé leur « fiction ». Qu'en serait-il dans d'autres textes? Je ne saurais évidement le préjuger... mais ce dont je suis sûre c'est que, dans *tout texte*, les procédés « fictionnels » sont à prendre en compte, sont pertinents pour une approche du sens.

Ce qui répond à la deuxième partie de votre question — ou plutôt la récuse... Descartes maîtrise son discours, j'en suis bien d'accord et c'est pourquoi j'ai souligné le paradoxe de cette « fiction (= ce que maîtrise l'auteur) déjouant la maîtrise ». Mais pourquoi en conclure que telle formulation choisie par Descartes *n'est que* « figure de style »? Je dirais volontiers pour ma part (avocat peut-être d'un autre diable, celui du sérieux des ruses!) que tout texte est tout entier « figure de style »... et que « faire abstraction du style » c'est... ne pas lire le texte.

Charles GAGNEBIN — Ce n'est pas en vain que Mlle Sylvie Bonzon nous invite à gravir des sommets de la pensée philosophique en nous proposant de réfléchir à nouveau sur des textes tout empreints d'une élévation d'esprit incomparable. Je l'en remercie vivement. Sans discuter ici de l'insertion historique de la *République* de Platon ni des *Méditations* de Descartes, je voudrais poser deux questions après avoir rappelé cette « force des textes » à laquelle Mlle Bonzon sait se rendre si sensible: ils constituent en quelque sorte le laboratoire du philosophe. 1) Il m'a paru que vous avez interprété avec finesse et pénétration la *Troisième Méditation* cartésienne, celle qui

remonte avec une précaution méthodique que vous avez soulignée, de l'idée de perfection animant l'esprit humain à la cause de cette idée; cette cause n'est pas le monde extérieur ni l'homme, mais Dieu. Cette sorte de « preuve » par les effets vient chez Descartes en premier lieu, avant celle qu'on nomme « ontologique »: son antériorité méthodologique est capitale pour le déroulement selon « l'ordre des raisons » de la pensée cartésienne. Mais celle-ci ne culmine-t-elle pas avec la « preuve » dite « ontologique »? Dès lors, pourquoi isoler la *Troisième Méditation* de la *Cinquième* et s'en tenir à celle-là sans se reporter à celle-ci? 2) Et dans l'intéressante présentation écrite de votre exposé, vous avez fait état de « l'interdit kantien » destiné à exclure le passage spéculatif qui, du pur concept de Dieu, s'autorise de conclure à son existence effective, pour admettre pratiquement cette existence, avec la liberté et l'immortalité de l'âme, à titre de conditions de l'action humaine. Dans sa critique de l'argument qu'il appelle « ontologique », Kant vise Descartes et Leibniz. Laissons Leibniz dont vous n'avez pas parlé. Si l'on prend la peine de comparer soigneusement les textes, ne constate-t-on pas qu'il y a des malentendus dans l'esprit de Kant à propos de Descartes? Malentendu sur le statut de l'idée de Dieu inhérente à notre esprit, sur la priorité de l'argument ontologique chez Descartes (celui par la considération des effets est ignoré), malentendu aussi sur le rôle des exemples hors de l'idée de Dieu censés soutenir la méditation concernant son existence. Et Kant n'hésite pas à prétendre que la méthode en métaphysique n'a été jusqu'à lui « qu'un simple tâtonnement » (*ein blosses Herumtappen*), alors que Descartes suit précautionneusement une méthode selon l'ordre des raisons. Quel est donc chez Kant ce « tribunal de la raison » qui juge d'après des malentendus historiques? Je souhaiterais avoir votre avis sur ce point, vous qui entrez dans la pensée inscrite dans les textes sans vous laisser égarer par des résumés déformants.

Sylvie BONZON — Pour répondre à votre première question, je rappellerai d'abord l'intention qui a été la mienne dans cet exposé — et ses *limites*. Il s'agissait pour moi de faire apparaître l'importance de l'attention à la démarche, aux procédés, à la « manière », bref à ce que j'ai appelé la « fiction » d'un texte pour déterminer le rapport que celui-ci entretient avec son sujet. Dans le cas de la première preuve de Dieu chez Descartes, j'ai voulu montrer que cette attention permettait de découvrir dans ce texte tout autre chose que ce qu'on entend, habituellement, par « démonstration ». Il s'agissait d'un exemple, d'une illustration de ma thèse, et non d'une nouvelle interprétation des preuves de Dieu chez Descartes, pour laquelle, bien sûr, la prise en compte des trois preuves aurait été indispensable. J'aurais pu choisir l'argument ontologique, mais, ne l'ayant pas fait, je ne préjuge pas le résultat que j'aurais alors obtenu. Tout au plus puis-je dire que la lecture attentive de l'argument nous y aurait aussi révélé l'effet de la « fiction » qui

n'est, je pense, jamais indifférente. Mais pour l'étude du passage que j'avais choisi, je ne crois pas que la référence à l'argument ontologique fût nécessaire, ceci d'autant moins que cet argument s'appuie sur la première preuve. Mais peut-être est-ce sur ce point aussi que notre interprétation diverge.

Quant à votre deuxième question, je préciserai d'abord qu'en parlant de « l'interdit kantien » je pensais, en général, à sa critique de la métaphysique. Personne n'est obligé d'être kantien... mais pouvons-nous aborder les textes de la méthaphysique comme si la critique kantienne n'avait pas eu lieu? Pour ma part je ne le peux pas. D'où, aussi, ma tentative pour faire voir dans ces textes *autre chose* qu'un effort du « savoir », c'est-à-dire dans le cas de Descartes autre chose que ce qui ne résisterait pas à la critique kantienne de la métaphysique comme savoir. Qu'il y ait par ailleurs des malentendus dans la lecture que Kant fait de Descartes, j'en conviens volontiers. Cette lecture — comme c'est je crois toujours le cas dans des situations analogues — éclaire davantage la pensée de Kant que celle de Descartes. Mais je ne crois pas que ces malentendus suffisent à faire disparaître de l'horizon de notre pensée la critique kantienne quand nous abordons les textes de la métaphysique classique...

Marcel GHELBER — La lecture que vous proposez et ce qui en découle est incompatible — à ce que je pense — avec quelques vérités élémentaires et que j'estime fondamentales en ce qui concerne l'acte créateur. Je ne pense pas qu'il s'agit véritablement de création lorsqu'on crée pour s'extraire artificiellement du « néant », lorsqu'il y a fabrication, invention, performances — même exceptionnelles — d'intelligence et d'imagination et que le texte peut être par lui-même inventeur de vérité. On crée véritablement dans la mesure où l'on est porteur, où l'on est responsable, où l'on a assumé et vécu fondamentalement le Sens, où l'on a contemplé l'Etre et l'on a fondamentalement communié avec la chair et le sang de l'Existence, dans la mesure où l'on sent la nécessité absolue de témoigner, de transmettre la vérité humano-Divine dont on est porteur.

Une grande création est toujours un dévoilement de ce qui Est, elle révèle un aspect de la plénitude de l'Etre, de l'Existence, du fait que Dieu Est, qu'Il est Amour, que la Création ne peut être qu'un acte fondamental d'Amour, et la merveilleuse spontanéité ainsi que la liberté de toute grande création humaine, organiquement compatibles avec la plus grande Rigueur, nous renvoient aux plus purs jaillissements et à l'incandescence assumés dans l'Harmonie de la Création Divine.

Parfois le texte peut être fidèle à la vérité de l'auteur. Il peut aussi être révélateur par sa démarche psychologique et pédagogique. Mais combien de fois le cri, la force du vécu fondamental de l'auteur ont fait éclater le texte, combien de fois l'âme immense d'un créateur a débordé le texte! Il est aussi arrivé qu'un texte balbutiant laisse transparaître des vérités qui le

dépassent infiniment. Il y a aussi des textes qui cachent, par la pudeur de l'auteur, un grand rituel d'Absolu. Et que dire de tant d'écritures parfaites qui cachent une parfaite stérilité! Je crains que le type de lecture que vous proposez ne s'insère, indifféremment de votre volonté, dans l'immense processus de relativisation et de dissolution de toutes les valeurs, processus qui sape l'Occident contemporain.

Sylvie BONZON — Ma conception de la création est sans doute différente de la vôtre; mais j'aimerais d'abord souligner que je me suis placée, dans cet exposé, au point de vue de l'interprète. Quelles que soient les modalités de l'expérience du sens qu'a pu faire l'auteur, il n'en demeure pas moins que c'est à partir de son inscription dans un texte que nous tentons de nous la réapproprier. Dès lors l'attention au texte que j'ai voulu pratiquer n'est pas, comme vous semblez le croire, une attention d'esthète indifférent à la vérité mais la condition pour que les textes nous révèlent ce qui «les déborde» ou ce qu'ils «laissent transparaître», pour reprendre vos expressions. C'est le texte lui-même, à mes yeux, qui nous dit son rapport à l'Etre, à l'Absolu, au Sens et c'est seulement en passant par lui que nous pouvons nous montrer respectueux de ce rapport.

Gerhard SEEL — J'ai beaucoup apprécié ce que vous avez dit au sujet de la lecture des textes philosophiques. Je dois avouer cependant que j'ai beaucoup moins apprécié votre conception de la philosophie. Il me semble que vous approchez les œuvres philosophiques et les œuvres d'art à un tel degré que ces deux produits de l'esprit humain ne sont plus discernables. J'admets que dans les deux domaines l'homme construit des œuvres selon certaines règles. Mais, dans le domaine esthétique, il invente et fixe ces règles à son gré, tandis que dans le domaine théorique, il ne peut y avoir libre choix des règles, sinon l'objectif de la théorie, à savoir la vérité, serait manqué.

C'est pourquoi j'ai l'impression que vous avez mal choisi vos termes. En effet, dans la théorie, l'homme ne maîtrise pas son objet, mais se soumet plutôt aux exigences de ce dernier. Dans la fiction, par contre, qui est le propre des œuvres d'art, l'homme est vraiment le maître et le dominateur de ses créations.

Sylvie BONZON — Votre conception de la philosophie est, comme vous le notez vous-même, si différente de la mienne qu'il m'est difficile de vous répondre. Je noterai que si mon approche des œuvres philosophiques est, en effet, sensible à ce qu'elles ont en commun avec les œuvres littéraires, à savoir leur être de texte, votre formulation me semble, elle, rendre peu discernable l'œuvre philosophique de l'œuvre scientifique. Peut-être est-il possible d'affirmer qu'en science «la théorie se soumet aux exigences de l'objet» — et même je ne suis pas du tout certaine qu'une telle conception

de la théorie serait acceptée aujourd'hui par les scientifiques. En tout cas je ne crois pas que l'objet d'un texte philosophique soit saisissable, ni même désignable en dehors de lui, ce qui exclut que le texte puisse s'y « soumettre ». C'est à travers sa « fiction » (au sens non d'invention gratuite mais de procédures constitutives) qu'il le construit, l'apporte et le désigne. Mais il s'agit là, comme je le disais en commençant, de l'affirmation d'un autre choix philosophique plutôt que d'une « réponse ».

André VOELKE — La démarche consistant à aborder les textes philosophiques dans leur être même de texte est sans doute la voie royale permettant d'accéder au *sens* dont ils sont porteurs, et à ce titre elle me paraît avoir la priorité sur toute autre forme d'approche. Mais ces textes visent à dire une *vérité*, et une interprétation qui ne tiendrait pas compte de cette visée serait insuffisante. — Comment caractériser le rapport entre sens et vérité? En accédant au sens du texte saisissons-nous du même coup sa vérité, ou faut-il pour cela opérer une « vérification » supposant la mise en œuvre d'une autre méthode ou le recours à une expérience privilégiée?

Sylvie BONZON — Je me suis souvent posé la question que tu soulèves, et je n'en ai pas la réponse... Que voulons-nous dire quand nous disons d'un texte qu'il est « vrai »? Ma conception du texte philosophique exclut évidemment que j'envisage cette « vérité » comme la correspondance, l'adéquation entre ce que dit le texte, son sens, et une réalité à la fois extérieure et antérieure à lui. Je proposerai plutôt, en reprenant le terme de « vérification » que tu introduis, de lier la vérité d'un texte à l'effet que celui-ci produit sur notre compréhension du monde et de nous-même. Un texte serait dit « vrai » quand la reprise du sens qu'il propose atteint notre réalité, la modifie, l'enrichit et nous permet de poursuivre notre effort pour lui donner sens. Il faudrait alors opposer à un texte « vrai » non pas un texte « faux », mais un texte muet, sans impact, non pertinent dans notre situation.