

La langue des philosophes

Autor(en): **Boss, Gilbert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **28 (1978)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381116>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA LANGUE DES PHILOSOPHES

GILBERT BOSS

Quelles sont les implications de l'idéal d'une philosophie objective ou « scientifique » ? L'auteur se posera cette question en répondant à un article précédent de D. Zaslowsky (RThPh 110 (1978) p. 11-28). Après avoir défini la différence de leurs positions respectives au sujet de la nature de l'histoire de la philosophie (§ I), il entrera dans une analyse plus technique de l'idée de symétrisation proposée par D. Zaslowsky à travers un cas d'application particulier (à l'analyse humienne de la promesse, § II). Puis le débat s'élargira pour mettre en question les idéaux de la philosophie « scientifique » et « littérale » — la codification et l'univocité (§ III), l'objectivité et la neutralité (§ IV) —, il ouvrira sur la dimension existentielle de foi de cet idéal (§ V), pour le mesurer enfin à l'exigence commune de clarté (§ VI).

I

Dans son *Programme pour une philosophie théorique objective*¹, D. Zaslowsky achevait l'exposition de sa méthode par une discussion de mon interprétation de la notion de langage chez Hume². Il voyait dans la solution humienne un exemple d'application de son propre procédé heuristique : la symétrisation. Or, outre l'exemplification, il voulait aussi montrer qu'il est possible de comparer et de superposer deux analyses d'un même objet de telle façon que leurs résultats apparaissent sur une même échelle où ils peuvent être hiérarchisés univoquement. Cette manière d'envisager les écrits philosophiques s'oppose à celle que je pratiquais et défendais dans cet article et mène à contredire sa conclusion, selon laquelle Hume et Austin ne seraient pas *directement* comparables, parce que, s'ils analysent un « même » objet, ils le font selon des perspectives différentes. Et il faut reconnaître en effet que, si l'objet était le seul critère de la vérité philosophique, de deux façons de le traiter il ne pourrait probablement y en avoir qu'une seule bonne, et de deux philosophes qui n'en disent pas la même chose, l'analyse de l'un devrait être supérieure à celle de l'autre. Pour en juger, il suffirait de soumettre leur étude à la seule épreuve de l'adéquation avec l'objet particulier qu'elle

¹ Dans *Revue de Théologie et de Philosophie* (1978/I).

² « 'I promise'. Les Fonctions du Langage chez Hume et Austin. » également dans *RThPh* (1978/I).

visé ouvertement. Ici pourtant, les différentes manières que nous avons, D. Zaslavsky et moi, de traiter un même objet (les textes philosophiques) ne paraissent pas se limiter à une différence localisée, mais révèlent avec évidence des conceptions très divergentes de la philosophie, et déjà de son *rapport à l'histoire*.

Nous rejoignons donc entièrement notre aimable contradicteur, lorsqu'il dit, parlant de l'acceptation ou du refus de la métaphore en philosophie : « Derrière cette question apparemment formelle, il y a, croyons-nous, un choix profond entre deux conceptions de la philosophie en général, auxquelles correspondent bien deux styles de pensée. » Et nous allons justement profiter de cette invitation à la discussion pour chercher à définir la différence de ces deux idéaux philosophiques — d'une pensée littérale et d'une pensée littéraire — et nous interroger sur celui que nous propose le *Programme pour une philosophie théorique objective*, aussi bien quant à l'option générale qu'il paraît impliquer, que quant à ses suggestions méthodologiques plus particulières et leur application au cas de l'analyse de Hume³. La perspective dans laquelle nous abordons cette discussion n'est pas « littéraire » au sens où ce terme pourrait signifier le simple refus de tout effort vers une certaine littéralité. Elle est pourtant bien opposée au littéralisme, en tant que celui-ci se pose par un rejet absolu de la « littérature ». Nous n'accepterons donc cette alternative du *Programme* et n'y entrerons que pour étudier ainsi la distinction par laquelle la pensée littérale se pose et se particularise, nous proposant ainsi, avec cette dichotomie, son propre idéal. Nous verrons en effet que c'est une même question de savoir si ce partage entre le littéraire et le littéral est possible, et si une pensée littérale peut naître et se rendre autonome. Certes, vue de l'intérieur de cette division, notre position apparaît comme « littéraire », puisqu'elle ne condamne ni l'interprétation ni la métaphore ; et en ce sens nous acceptons cette qualifica-

³ Le *Programme* nous intéressera dans cet article à deux niveaux différents. Nous y lirons d'abord l'affirmation d'un idéal pur d'une philosophie « scientifique », dont la valeur est universelle mais se manifeste particulièrement bien dans ce texte. Nous y lirons aussi un « programme » au sens plus restreint du terme, c'est-à-dire un plan d'action partant d'une situation particulière et visant à organiser le plan de la recherche dans un avenir relativement proche. Il arrivera par conséquent que nous interprétions certaines réticences de D. Zaslavsky comme de la prudence dans la détermination des possibilités actuelles, qui ne touche donc pas l'idéal lui-même. Il est donc certain que notre interprétation devra chercher à reconstruire cet idéal en opposant parfois les conséquences qui nous paraîtront se déduire de certaines positions fondamentales à des affirmations explicites du *Programme*, que nous comprendrons comme appartenant à son niveau plus contingent. D'ailleurs, notre propre texte aura aussi comme deux registres : l'un plus purement interprétatif et lié à la discussion directe du *Programme*, l'autre plus spéculatif et posant ou reposant un idéal possible de la philosophie qui demande à être examiné en lui-même.

tion. D'ailleurs, non seulement notre propos sera de montrer que nous ne pouvons pas nous passer de ces modes de penser et de s'exprimer, mais c'est même en risquant déjà une interprétation, celle du texte du *Programme*, que nous entreprendrons de définir en quoi l'idée de la philosophie comme théorique et objective s'oppose à la nôtre.

Revenons donc à la divergence signalée ci-dessus à propos de notre conclusion concernant Hume et Austin. Bien entendu elle ne réside pas dans le seul fait que D. Zaslavsky n'hésite pas à retourner « paradoxalement » l'« ordre naturel » de l'histoire, tandis que nous ne nous y aventurerions pas ; puisqu'il n'est même pas question pour nous de signaler des contre-courants dans un progrès universel que nous voulons justement montrer inexistant. Mais c'est bien nos conceptions du rapport de la vérité et de la pensée, ou de l'éternité et de l'histoire — et par conséquent du sens (ou du non-sens) de ces termes mêmes — qui s'opposent directement dans cette divergence particulière et apparemment minime. Pour D. Zaslavsky, la vérité parsème l'histoire de la pensée de ses bribes, qui doivent s'accumuler progressivement pour former lentement le puzzle de la philosophie définitive⁴ (par cette image, nous n'entendons pas indiquer une passivité du philosophe, car la recherche et l'invention des parties du puzzle, l'essai constant de leurs multiples combinaisons possibles sont actifs, en ce sens qu'elles sont des opérations). Dans une telle perspective, la supériorité d'un ancêtre sur ses descendants, de Hume sur Austin par exemple, est bien paradoxale, puisqu'elle contredit le mouvement général et nécessaire du progrès vers la vérité. Elle n'est pas impossible cependant, comme exception, car elle s'explique aisément par les aléas qui perturbent ou favorisent le détail de la progression et introduisent de petites discontinuités dans le mouvement en principe homogène des progrès de la pensée⁵. Selon notre point de vue, par contre, le refus de situer toute pensée par rapport aux linéaments entre-aperçus d'une philosophie ultime entraîne une conception de l'histoire de la pensée qui ne permet pas de donner une position temporelle unique à la vérité. Ceci ne signifie pas cependant que nous défendions une conception anhistorique de la philosophie, ni même que nous voulions donner moins d'importance au facteur historique dans la recherche de la vérité que ne lui en attribuerait une théorie progressiste. Car le progrès n'est certainement pas la seule façon de concevoir l'implication de la vérité dans

⁴ En fait, le *Programme* n'attribue aucune réalité à cette philosophie ultime. Seule la progression de la synthèse est reconnue par lui : « A plus ou moins longue échéance, il y aura un point de vue unique qui l'emportera sur l'ensemble des autres ; ce succès restera certes toujours provisoire... » Mais cette vérité ultime n'est pas supprimée ici, elle est seulement repoussée à l'infini.

⁵ « S'il y a critique, c'est justement alors parce qu'un progrès est encore possible dans un développement qui n'en demeure pas moins continu. » *Art. cit.*

l'histoire ; et nier que la vérité s'incarne progressivement, ce n'est pas admettre qu'elle repose dans une éternité indifférente à l'histoire. Au contraire même, l'idée « perspectiviste » de la philosophie ne peut pas détacher absolument la vérité du temps, qui fait varier et exister les perspectives, alors que l'idéal de la philosophie objective peut réduire ce rapport à celui d'une convergence. En effet, pour la philosophie objective, le temps et l'histoire n'interviennent que comme le milieu extérieur de son élaboration ou comme un moyen contingent qui s'efface dans la réalisation de la vérité ultime, puisque celle-ci est unique et que même les miettes qu'on en peut saisir à travers l'histoire lui appartiennent déjà éternellement au même titre que la totalité finale⁶. Au contraire, si la philosophie peut s'accomplir en plusieurs moments de l'histoire et s'y achever maintes fois sous des formes différentes, il est impossible qu'il existe jamais une relation univoque entre la vérité éternelle et la vérité historique des philosophes. C'est pourquoi la supériorité d'un ancien sur un contemporain n'est pas paradoxale de ce point de vue, le contraire n'étant plus considéré comme naturel. D'ailleurs, s'il existe encore un critère permettant de hiérarchiser les philosophies, ce ne pourra plus être l'adéquation à l'objet particulier de chaque analyse partielle, mais seulement la puissance explicative interne de chaque philosophie envisagée dans sa totalité. Et c'est justement contre la formulation de tels jugements partiels en philosophie que l'argumentation générale de « *I promise* » était dirigée, cherchant à montrer la nécessité de replacer les études particulières dans leur contexte général, c'est-à-dire les perspectives ou les intérêts différents que les philosophes poursuivent en elles.

C'est une telle restitution rapide des contextes que nous venons de tenter d'accomplir ici, en intégrant la divergence partielle sur la conclusion de « *I promise* » à celle plus générale des deux idées de la philosophie que nous croyons voir s'y exprimer. Certes, nous avons ainsi fait dire au texte du *Programme* plus qu'il ne disait explicitement. Nous avons donc pris le risque certain d'exposer notre interprétation plutôt que la pensée avec laquelle nous voudrions dialoguer. Mais n'est-ce pas à ce prix seulement qu'il est possible en philosophie de faire porter la discussion sur ces présupposés fondamentaux qui déterminent l'attitude générale, l'orientation et les thèses subséquentes de la pensée ? Il va d'ailleurs de soi que notre interprétation s'offre volontiers à la réfutation, notre désir étant de ne pas dialoguer comme la plupart qu'avec des inventions de notre esprit, même si, en un sens, l'idéal d'une philosophie objective est aussi « impersonnel ».

⁶ Ainsi, il peut arriver qu'une critique d'un point fondamental « n'annule pas les autres points qui sont acquis parce que probablement objectifs. » *Art. cit.*

Naturellement le recours à l'interprétation ne doit jamais signifier le refus de la rigueur dans le détail, et la première tâche de l'interprète est évidemment de chercher à saisir ce qui s'exprime au niveau explicite de l'argumentation. Aussi allons-nous y revenir pour voir comment la symétrisation pourrait ou non s'appliquer à la méthode qu'utilise Hume dans son analyse de la promesse. Nous nous demanderons ensuite quelles sont les conséquences pour l'idée de la philosophie de ce mode opératoire et discipliné de poser et de résoudre les problèmes philosophiques que propose D. Zaslavsky. Enfin nous mettrons en question la prétention courtoise de la philosophie objective à la possession exclusive de la vérité.

II

L'étude humienne de la promesse dans le *Traité de la Nature humaine* se développe selon le mouvement suivant : une définition est donnée ; un cas apparaît qui contredit cette définition ; la définition est modifiée⁷. C'est donc un raisonnement ayant cette forme générale que nous sommes invités à comprendre comme une symétrisation. Ce qui ne signifie pas bien entendu que ce schéma soit celui de la *symétrisation*, car nous ne savons pas encore quelles particularités essentielles elle doit mettre en jeu.

Revenons donc à l'analyse de Hume. La signification des mots, nous dit-il, consiste habituellement en ce qu'ils sont reliés par une relation de contiguïté directe à d'autres perceptions, de sorte que la pensée passe automatiquement du mot à la perception qui lui correspond habituellement, et inversement. Mais quand je promets, ce passage ne peut plus avoir lieu, car la formule linguistique employée pour promettre ne renvoie plus à une perception de la promesse en soi, qui constituerait sa signification. On peut donc dire que la promesse n'a « naturellement » aucune signification.

Cette situation de départ du raisonnement de Hume pourrait se définir dans la terminologie de la symétrisation. Ce serait en effet une asymétrie, c'est-à-dire la division d'un ensemble en deux sous-ensembles dont les objets de l'un possèdent un prédicat qui doit être nié de ceux de l'autre. Ici les termes du langage courant ou naturel ont une signification (c'est-à-dire qu'ils renvoient à une perception corrélatrice non linguistique), tandis que les mots « je promets... » en sont dépourvus.

Dans la suite de son analyse, Hume en vient à donner tout de même une signification à la promesse. Il débloque en effet le sens de la signifi-

⁷ Voir « I promise » (*art. cit.*)

cation de la définition qu'elle avait dans le langage « naturel », pour lui donner une nouvelle fonction à un niveau « artificiel ». Autrement dit, la simple corrélation entre le mot et la perception signifiée est dépassée vers un nouveau sens de la signification qui se définit maintenant par le renvoi à tout un processus dans lequel le niveau linguistique lui-même est impliqué comme signifié.

Ici encore il est possible de voir se poursuivre et s'accomplir une opération de symétrisation. Car il y a bien un passage de l'asymétrie à la dissymétrie, ou un dépassement de l'opposition des deux sous-ensembles par l'intermédiaire du prédicat qui les distinguait (étant affirmé des objets de l'un et nié de ceux de l'autre) vers la reconstitution de l'ensemble de départ grâce à une généralisation de ce prédicat qui lui permet d'être attribué à tous ses objets. En effet, la transformation du sens de la signification autorise maintenant une application de celle-ci aussi bien au langage artificiel de la promesse qu'au langage naturel ou courant. (Notons cependant que si l'ensemble est reformé, c'est par rapport au prédicat de la signification, mais il continue à être divisé par rapport aux deux niveaux qui sont apparus : le naturel et l'artificiel.)

En vérité, pour la faire s'appliquer à notre cas, nous avons dû assouplir ici la méthode proposée par D. Zaslavsky. Et par conséquent, nous lui avons fait perdre son caractère essentiel : sa discipline. Car la stricte méthode voudrait que de l'asymétrie première (par exemple : la négation porte sur les prédicats, non sur les sujets, dans les propositions atomiques, ou bien, la signification concerne le langage naturel, non l'artificiel), on passe à la dissymétrie en trouvant des cas où l'asymétrie n'a pas lieu, de sorte qu'on puisse opposer une asymétrie à une symétrie (par exemple : la négation porte sur les prédicats, non sur les sujets, en général, mais dans les propositions comparatives la négation porte aussi sur les sujets). Or nous ne voyons aucun équivalent à cette recherche du cas symétrique chez Hume⁸.

Mais abandonnons ces questions purement techniques et supposons qu'après y avoir apporté le soin nécessaire nous les ayons finalement

⁸Certes, D. Zaslavsky lui-même ne définit pas la situation de départ de l'analyse humienne comme une asymétrie, mais comme une dissymétrie. Mais la différence est probablement due à une imprécision de la terminologie qui permet parfois de prendre ces termes l'un pour l'autre (par exemple : « La symétrisation... n'annule pas l'asymétrie, ou la dissymétrie initiale. » *art. cit.* p. 21). Car s'il fallait interpréter l'opposition dont part l'analyse de Hume comme une dissymétrie au sens strict (c'est-à-dire comme « l'opposition entre un ensemble de cas qui confirment cette asymétrie initiale, et un autre ensemble de cas qui, au contraire, l'infirmement »), alors la découverte du langage de la promesse serait déjà l'aboutissement de la recherche du cas symétrique, et l'on ne voit plus en quoi consisterait la symétrisation.

résolues de telle façon que l'analyse de Hume se laisse bien décrire comme une symétrisation. Il est très probable alors qu'elle ne pourrait pas s'y réduire. Car nous craignons que, dans ce cas, ce ne soient la plupart des processus de pensée correspondant au schéma simplifié exposé au début de ce chapitre, qui répondent à la notion de symétrisation. Par exemple, et plus précisément, si tout raisonnement qui part d'une opposition entre les propositions signifiantes et les non signifiantes pour aboutir à la conclusion que toutes deux peuvent cependant signifier, pourvu que l'idée de signification soit élargie, est une symétrisation, alors c'est un grand nombre de théories diverses de la signification qui accepteront cette désignation (en tant que la théorie n'est pas séparée du processus de sa formation, naturellement). L'analyse d'Austin, par exemple, pourrait être présentée comme accomplissant également une symétrisation. Posons en effet avec lui l'asymétrie de départ suivante : les propositions descriptives ont une signification, mais pas les performatives. Libérons ensuite la signification de son rôle descriptif, et par conséquent de son sens étroit de corrélation entre mots et idées, pour la lier à une force illocutionnaire qui formerait le cas général dont la signification-description ne serait plus que le cas particulier. Ou mieux encore, opérons sur la notion d'action : alors l'asymétrie entre les performatives et les descriptives — l'action étant liée aux unes et non aux autres — est symétrisée par généralisation de l'idée d'action qui, comme force illocutionnaire, en vient à comprendre la description comme l'un de ses cas particuliers. Certes, ces indications sont rapides et je laisse ouverte la question de savoir s'il ne serait pas vraiment possible de montrer que l'analyse d'Austin a autant d'affinité avec la symétrisation que celle de Hume. Et si cette hypothèse se vérifiait, il ne serait plus possible de dire que l'objet ici requérait le traitement de Hume plutôt que celui d'Austin.

Mais notre but n'est pas de pousser plus avant cette recherche. Ces indications devaient seulement faire apparaître la nécessité de critères assez précis et excluant réellement de la symétrisation toute ambiguïté, pour qu'une telle opération puisse vraiment prétendre résoudre les problèmes de la philosophie en leur donnant une solution univoque. Car, si la symétrisation (ou toute autre opération) devait constituer la méthode universelle d'une science disciplinée et à la recherche d'une vérité unique, il ne suffirait pas qu'on puisse l'appliquer après coup à la description de telle ou telle étude dont l'issue paraît heureuse, il ne suffirait même pas qu'on puisse l'utiliser çà et là avec succès, mais il faudrait qu'on puisse démontrer aussi que le chemin alors suivi était le seul rigoureusement possible et que son aboutissement était donc nécessaire et

exclusif de tout autre⁹. Sinon, ce n'est pas à une méthode philosophique que nous avons affaire, mais à un membre de la classe de ces sciences descriptives-normatives, telles que la logique, la rhétorique ou la grammaire, qui peuvent bien montrer après coup que les règles ont été respectées dans les cas « réussis », mais ne permettent pas cependant de diriger exhaustivement la recherche elle-même, ou la construction de ces cas.

Certainement, si l'on pouvait trouver des procédés de position et de résolution des problèmes spécifiques à la philosophie, une telle découverte serait du plus grand intérêt, et probablement d'une grande utilité pour les philosophes de tous bords. Mais cela ne signifierait pas que la connaissance de ces opérations permette de discipliner la philosophie au point qu'elle devienne une science unique. Car, chacun le sait, même la logique n'a jamais une puissance telle qu'elle puisse faire logiquement condamner sa propre transgression, puisque, là où elle est normative, elle reste toujours en même temps descriptive et seconde par rapport aux raisonnements concrets.

III

Nous venons de nous interroger sur la valeur possible de la symétrisation, et nous avons plutôt indiqué quelles conditions elle nous paraissait devoir remplir pour pouvoir prétendre à discipliner la philosophie en lui donnant une méthode rigoureuse, que cherché à montrer qu'elle satisfaisait réellement ou non à ces conditions. En fait, nous savons que ce n'est pas la seule symétrisation qui est en jeu dans l'argumentation du *Programme*, mais tout un *idéal de la philosophie* qui pourrait aussi bien s'incarner dans d'autres types d'opérations. Cet idéal visé est celui d'une pensée littérale, directe, opératoire, objective et neutre, opposée à une pensée littéraire, métaphorique, équivoque, engagée et subjective peut-être. Bref, c'est une philosophie univoque parce que *réglée ou disciplinée* que l'on veut distinguer ici d'une pensée plus ou moins ambiguë, floue et indisciplinée. C'est donc l'idée de discipline qui sert avant tout de critère pour effectuer la séparation. Car le « littéraire » n'est défini que négativement dans cette dichotomie qui l'oppose au littéral, il

⁹ C'est d'ailleurs cette même exigence que nous croyons voir exprimée dans la phrase suivante du *Programme*, quoiqu'avec précaution : « Il nous semble capital que, comme en science, les problèmes philosophiques prennent une forme qui soit relativement régulière et permette ainsi de savoir à l'avance quelle sera à son tour la forme de leur solution. » Mais l'exigence sera plus ou moins radicale ici, selon qu'on interprétera de façon plus large ou plus restreinte l'idée de forme, et l'idéal d'univocité sera lui aussi plus ou moins renié. Mais l'important est bien entendu l'idée d'une prévision possible du déroulement de l'opération et de ses solutions.

désigne seulement ce qui est rejeté comme non discipliné, c'est-à-dire tout ce qui n'obéit pas à des règles extérieures au raisonnement lui-même, dont on disposerait préalablement à l'application pour diriger la pensée. La discipline signifie donc qu'on possède dans des règles un instrument pour soumettre les opérations de la pensée à des procédés stables, en réduisant ainsi le raisonnement à une sorte de maniement des signes qui expriment ou constituent la pensée, donc à des opérations purement formelles ou littérales. (Si le *Programme* lui-même ne semble pas vouloir aller si loin dans la « formalisation » de la philosophie, nous ne croyons pas que ce soit parce que le sens qu'il donne à l'idée de discipline différerait de la définition ci-dessus, mais seulement parce que la réalité actuelle de la recherche implique, peut-être à titre provisoire seulement, une limitation de l'exigence de discipline). Mais, en fait, ce qui est écarté ainsi comme indiscipliné, ne sont-ce point d'autres *disciplines* de la pensée envisagée en tant qu'elle ne se réduit pas aux opérations littérales ? Toutes celles notamment qui visent à lui donner son autonomie par l'ampleur et la radicalité de sa saisie, plutôt que de la stabiliser par la régulation de sa progression partielle et formelle. Car, pour prendre un exemple extrême, même la pensée paradoxale d'un Lao-Tseu est loin d'être dépourvue de discipline, ne serait-ce que l'obéissance à la règle qui veut que la mise en question des évidences du bon sens n'épargne pas seulement la logique. Loin d'être neutre donc, l'idée que la rigueur dépend de la régulation externe de l'opération littérale¹⁰ nous paraît être un présupposé qui ne va pas de soi du tout, même si d'autres sciences « exactes », comme les mathématiques, le partagent.

Certes, nous ne croyons pas qu'il suffise de « dénoncer » les présupposés d'une pensée pour la réfuter, car nous ne sommes pas de ceux qui estiment honteux pour une réflexion de manifester son ancrage dans un sol bien particulier. Il suffit que la plante vienne justifier ce qu'elle a assimilé par la nécessité particulière de son existence. Au contraire même, nous ne croyons pas qu'une philosophie sans préjugés puisse exister ; et ce préjugé-ci a l'avantage sur son contraire de ne pas se supprimer lui-même.

Mais pour une philosophie objective, neutre et littérale, le problème de ses propres préjugés reste nécessairement aigu. C'est par ceux-ci en effet qu'elle risque de voir son existence compromise dès le départ, sa neutralité fondée sur des partialités, son objectivité enracinée dans les

¹⁰ Le *Programme* est ici plus prudent et ne parle pas d'opérations littérales, mais seulement d'un mode opératoire de la pensée, d'une part, et d'un style littéral de son expression, de l'autre. Mais nous verrons que ces concepts tendent d'eux-mêmes à se rejoindre et qu'ils ne prennent un sens précis que par cette union directe et leur définition par rapport à l'idée d'une discipline réalisée par une codification.

sables des premiers choix subjectifs et sa littéralité voguant sur l'océan des métaphores incontrôlées. Oui, des métaphores. Car, par exemple, la seule idée de discipline ne pourrait-elle pas être une transposition métaphorique du social au logique ? L'essai d'assurer la pensée par des lois ne pourrait-il pas être un analogue de l'entreprise du législateur dans la cité ? Assurément, ce ne sont là que des questions, des suggestions dépourvues de toute certitude ; mais justement, ces incertitudes ne peuvent pas être levées par une pensée qui a commencé par rejeter la métaphore, sans s'être soustraite à sa puissance, ce qui ne serait possible que si elle parvenait à la remplacer.

Mais admettons qu'il n'y a peut-être dans cet indéfini du fond de la philosophie neutre qu'un vague danger pour elle, et demandons-nous plutôt à quelles conditions une pensée pourrait être absolument directe et littérale. La première page du *Programme* donne la première exigence, négative, de la pensée directe : elle ne doit plus laisser aucune place à des interprétations. Mais qu'est-ce qu'une interprétation ? C'est, dirons-nous, une traduction non codifiée d'un langage en un autre, dans laquelle, donc, le passage ne peut pas être opéré mécaniquement, au seul niveau des signes. Autrement dit, dans l'interprétation, l'équivalence des deux langages s'établit à travers une médiation non « littérale ». C'est pourquoi dans la perspective d'une codification littérale de la pensée, l'interprétation apparaît comme l'indiscipline même, comme le moyen de faire naître d'un texte de multiples sens non contrôlés. Par conséquent, un langage vraiment littéral devrait pouvoir se prémunir contre cette prolifération imprévisible des signes et instituer des règles qui limitent rigoureusement leur production. Il faut donc que le système littéral puisse se clore en se refermant sur lui-même.

Bien entendu, la littéralité telle que nous cherchons à la comprendre ici ne peut pas signifier la simple limitation de l'acception des mots à leur sens propre. Si tel était le cas, le partisan de la pensée « littéraire » aurait beau jeu de montrer que la frontière entre le sens littéral et le sens figuré est toujours très floue, et qu'il n'y a d'ailleurs pas de fondement ultime des significations qui puisse se présenter comme une couche originelle des purs sens propres. Pour qu'une telle couche puisse exister, il faudrait concevoir la signification comme une simple corrélation stable entre signifiant et signifié, et il faudrait donc ne pas reconnaître que cette corrélation est médiatisée par les différences du système linguistique entier et par les contextes plus ou moins larges. Et pour que la signification puisse être relativement stable à l'intérieur d'un système, il faudrait que celui-ci soit clos, contrairement aux langues naturelles qui invitent à une prolifération indéfinie des contextes. Or il n'existe certainement aucune langue qui puisse se clore et échapper entièrement à l'indétermination relative essentielle aux langues naturelles. Et ni le *Programme*, ni

les traités de logique ou de mathématiques ne peuvent se dérober à cette nécessité de recourir à la « littérature ». Nous ne pensons donc pas qu'il soit jamais possible de rendre les signes à ce point transparents qu'ils s'effacent dans leurs significations, ni de faire disparaître les sens anarchiques et incontrôlés des mots dans des définitions directes ou exhaustives, ou bien dans des opérations réglées qui formeraient leur seul sens.

Ainsi, l'idée qu'une pensée littérale puisse se fonder sur un sens propre ou premier des mots n'entre pas en ligne de compte, et même, si un tel sens pouvait exister, il ne ferait qu'enfermer la pensée qui s'y limiterait dans les aléas historiques de la formation des langues et imposer au philosophe le découpage contingent de la langue commune. Mais nous ne croyons pas non plus qu'il soit possible de s'émanciper totalement de ce fond indéfini des langues naturelles par la création de langues artificielles et entièrement disciplinées. Et c'est en ce sens pourtant que la recherche de la littéralité pourrait susciter peut-être l'intérêt du philosophe. Il faut en effet, pour que le concept de littéralité signifie quelque chose de précis, le lier à ceux d'opération et de règle, comme le fait D. Zaslavsky¹¹. Car, nous l'avons vu, c'est bien dans la mesure où le sens des « lettres » se définit par les opérations auxquelles elles se prêtent, et par les règles qui dirigent ces opérations, que ce sens peut être « direct », parce que « littéral » ou intérieur au système des « lettres ». Mais nous avons déjà exprimé notre scepticisme face à la possibilité de former de tels systèmes clos.

Et le *Programme* lui-même affirme ne pas viser la formalisation en philosophie, mais seulement une certaine discipline¹². Mais cette modération n'est-elle pas aussi l'aveu qu'il n'y a pas de littéralité sans « littérature » ? Encore peut-on certes préférer l'une à l'autre et chercher à augmenter la part de l'une et à réduire celle de l'autre, dans la science. Et si la littéralité absolue est impossible, il n'est cependant pas exclu peut-être qu'on puisse en philosophie, comme en mathématiques, créer des domaines qui soient, à l'intérieur de leurs marges « littéraires », autonomes, disciplinés et littéraires. Peut-être une discipline est-elle concevable qui permette de définir et de dominer un champ d'opérations, de

¹¹ Voir la note précédente.

¹² Dans la phrase suivante, il semble même amorcer ou impliquer une critique de la possibilité de formalisation en philosophie : « Seule une philosophie logique, pratiquant une pensée codifiée mais non pas formalisée, pourra entreprendre une telle analyse, nécessairement informelle, des notions logiques fondamentales. » Mais y-a-t-il une différence de nature entre la codification et la formalisation, ou seulement de degré ? Et, dans le deuxième cas, la restriction doit-elle être provisoire seulement, et valoir par exemple jusqu'à ce que le processus de généralisation des concepts ait abouti à une simplification suffisante du domaine de la pensée ?

telle façon que, le consensus étant établi sur une métathéorie aussi claire que possible, ces concepts étudiés puissent se définir de manière *univoque*. C'est l'univocité en effet qui forme l'enjeu de la philosophie opératoire (car sinon, en elle-même la méthode herméneutique est également opératoire, et sa différence d'avec la méthode littérale réside seulement en ce que l'opération ici n'est pas entièrement contrôlable de l'extérieur par la simple application de règles qui la définiraient exhaustivement ; alors que si la méthode « opératoire » cherche à définir ainsi ses opérations, c'est pour qu'elles ne puissent s'accomplir que d'une seule manière). C'est effectivement à la condition que l'opération soit univoque qu'elle peut « se prêter à une application indéfiniment *répétable* », de sorte qu'il y ait « bien là un début de pensée *disciplinée*, et bénéficiant par conséquent d'une certaine *constance*. » Corrélativement à cette régulation de l'opération, les concepts sur lesquels elle porte doivent aussi être définis de telle façon que les rapports possibles entre eux soient totalement déterminés à l'intérieur du système. Il faut, par exemple, que l'« homologie » permettant de réunir deux notions et d'effectuer la généralisation qui forme le cœur de la symétrisation, ne soit pas une simple ressemblance, mais un rapport rigoureusement défini. Sinon, la généralisation reste métaphorique. Ainsi, lorsque je découvre que quatre est à deux comme six à trois, c'est une véritable identité de rapport et non une simple ressemblance que j'aperçois. Autrement dit, trois des termes de la proportion étant donnés, il n'y a qu'un seul quatrième possible (et s'il pouvait y avoir plusieurs solutions, leur nombre devrait être déterminé d'avance).

Mais cette univocité des opérations de l'arithmétique est fondée dans le fait que les nombres sont déjà définis par les opérations qu'ils permettent d'effectuer. Il n'en va plus de même en ce qui concerne les concepts de la philosophie, qui n'appartiennent pas exclusivement au philosophe. Là, l'opération vient saisir de l'extérieur un objet qui possède déjà une signification indépendante de celle que veut lui donner le système dans lequel il vient s'insérer. Prenons un exemple dans l'analyse de la langue, pour ne pas multiplier nos domaines de référence. Si je pose que la proposition « je mange... » a le même rapport à sa signification (disons une image mentale) que la formule « je promets... » à la sienne (qui est la quatrième proportionnelle à trouver), les termes de cette proportion peuvent être mis en relation de multiples manières et ne permettent donc pas d'aboutir à une solution univoque. Car, même si je suppose que la signification de « je mange... » ne peut être que le renvoi à une image mentale — laissant ainsi de côté mille autres définitions possibles —, l'idée d'image mentale elle-même reste essentiellement équivoque et livrée à de multiples interprétations : elle est déjà métaphorique. Et il n'en ira pas autrement si je définis la signification comme différence

dans un système, comme désignation, comme usage, etc. : dans tous les cas j'aurai en effet commencé par proposer une interprétation du phénomène et donc par céder à la métaphore. Si je cherche par contre à définir la signification par les seules opérations que je veux lui faire subir, j'en fais une entité abstraite et dépourvue de tout rapport avec la réalité que je voulais étudier. Si je prétends me placer en recul par rapport aux interprétations que les autres ont proposées, pour les prendre comme objets d'étude et examiner la variation du concept, quelle neutralité me permettra-t-elle alors de sortir de la mêlée, tant que je ne peux pas savoir quelles sont les limites absolues du champ des interprétations possibles ? Bref, si elle se réalise, une philosophie neutre et opératoire ne risque-t-elle pas de se créer un domaine clos où la rigueur et la signification seront en proportion inverse l'une de l'autre, de sorte qu'elle sera réduite à accepter son sens de l'extérieur ? Sinon, le philosophe objectif ne devra-t-il point admettre que la parfaite rigueur, la pure littéralité, ou « une manière de penser et de s'exprimer qui soit absolument directe », ne doivent rester que des idéaux inaccessibles¹³ ?

IV

Mais si cet idéal est celui de l'*objectivité* ou de la vraie connaissance de l'objet tel qu'il est en soi, ne doit-il pas nécessairement être partagé par tous les philosophes ? Et dans ce cas, ne serait-ce pas la possibilité de la philosophie et non simplement celle d'une de ces méthodes que nous mettrions en question ? Ou bien pourrait-on en philosophie ne pas se soucier outre mesure de connaître réellement l'objet en soi ? Tout dépend naturellement du sens qu'on donne à l'idée d'objectivité. Chez D. Zaslavsky, elle recouvre largement celle de neutralité. Dans quelle mesure rejoint-elle aussi le concept réaliste de l'objectivité, où celle-ci désigne une connaissance de l'objet tel qu'il est en soi et non en tant qu'il se présente seulement comme une idée dans le sujet connaissant ? Probablement doit-il s'en défendre, justement pour obéir à l'idéal de neutralité qui interdit de prendre parti dans la querelle du réalisme et de l'idéa-

¹³ Cette nécessité de quitter à un moment ou à l'autre les îlots de significations « directes » pour découvrir autour d'eux l'océan des sens indirects dans lequel ils baignent, nous croyons l'avoir retrouvée aussi dans l'analyse humienne de la promesse. Car c'est bien un abandon du sol naturel de la signification entendue comme corrélation directe vers les artifices des significations obliques ou indirectes auquel oblige l'étude de la promesse. Autrement dit, c'est bien une sorte de passage du « littéral » au « littéraire » que nous pouvons y lire. Et ce n'est d'ailleurs pas un hasard si des termes ostensiblement métaphoriques apparaissent justement à la fin de « *I promise* ».

lisme. Mais l'essentiel de l'idée d'objectivité peut aussi être retenu plus ou moins indépendamment du strict réalisme. On peut se contenter de dire qu'une connaissance est objective quand elle ne dépend pas des qualités purement individuelles des sujets connaissants, ou de leurs différences « subjectives », de sorte qu'un consensus doit nécessairement naître à son propos et puisse même lui servir de critère. Une telle définition permettrait de lier l'idée d'une connaissance de l'objet en soi à celles de connaissance intersubjective et de confirmation par le consensus, et d'employer le terme d'objectivité en un sens relativement neutre par rapport à l'idéalisme et au réalisme. Puisqu'une telle interprétation, nous semble-t-il, correspond le mieux à l'idéal de neutralité exprimé dans le *Programme*, c'est probablement ce sens de l'objectivité qu'il faut retenir. Il paraît convenir par exemple à la phrase suivante où l'auteur dit à propos d'Austin : « Il ne s'est jamais posé la question que Hume a traitée à propos de la promesse ; mais il faut ajouter immédiatement qu'il aurait dû se la poser, autrement dit que cette question est *objective*. » Remarquons surtout qu'ici l'objectivité est censée impliquer un devoir : celui de se soucier de ce qui est objectif. On ne nous dit pas pourquoi. Peut-être le philosophe y serait-il tenu parce que la vérité serait adéquation de l'idée et de l'objet¹⁴ ? Peut-être ce devoir s'identifie-t-il à celui de faire naître le consensus universel ? Peut-être ces deux raisons conviennent-elles d'ailleurs, sans en exclure d'autres. En tout cas, toutes deux indiquent une limite de la philosophie objective. Car, pour pouvoir dire « voici l'objet qui exige tel ou tel traitement », ne faudrait-il pas le tenir déjà, ne faudrait-il pas avoir déjà atteint la vérité ? Qualifier une philosophie d'objective dans ce sens, ne serait-ce pas lui attribuer l'achèvement et la vérité, et nier simultanément son besoin d'une méthode heuristique ? Certes alors, l'objectivité ne se distinguant plus de la vérité, son idéal devrait être commun à tous les philosophes. Et, d'autre part, si c'est le consensus qu'il faut produire, en le supposant identique à la vérité, comment savoir où le faire naître alors qu'il doit lui-même servir de critère au vrai ? Bref, quelle que soit l'interprétation choisie (d'autres sont certainement possibles), la philosophie objective semble devoir anticiper son achèvement pour se justifier¹⁵, tandis qu'elle doit d'autre part se poser à distance de lui, contestant ainsi sa propre justification. Autrement dit, l'idéal de l'objectivité se voit contraint à s'affirmer comme une

¹⁴ La phrase suivante du *Programme* semble aller dans ce sens : « La philosophie a bien un objet qui lui est, dans une certaine mesure, extérieur, et le philosophe n'est pas libre ; son travail est largement déterminé par la « réalité » qu'il étudie. »

¹⁵ Même si l'on croit à l'existence de vérités partielles ou limitées, il faut se placer au point de vue absolu pour les trier, ou bien il faut posséder le critère absolu qui permette de les reconnaître dès à présent, autrement dit, il faut déjà disposer de la méthode philosophique définitive.

foi subjective, et réduit par conséquent à se défendre par des arguments et des procédés « littéraires » qu'il réproouve par ailleurs.

En ce qui concerne l'idée de *neutralité*, elle nous paraît souffrir d'une semblable contradiction interne. D. Zaslavsky la définit comme un recul par rapport aux problèmes philosophiques qui permettrait d'étudier les concepts plutôt que de les utiliser. La neutralité rejoint donc bien l'objectivité, car si l'emploi des concepts constitue un engagement subjectif face à ces derniers — pour les utiliser, en effet, il faut les admettre comme vrais à l'exclusion d'autres —, au contraire leur simple étude ne veut que les prendre pour objets et les laisser être ce qu'ils sont, sans vouloir même préjuger de leur utilité. C'est pourquoi : « l'idéal, ce serait de ne plus utiliser aucun concept, et de les prendre tous pour *objets* d'étude. » Cet idéal serait donc celui d'une connaissance qui ne se laisse pas impliquer dans son objet, celui de l'*extériorité* absolue du connaissant et du connu¹⁶. Cette extériorité qui forme la condition d'une telle connaissance « dégagée » ou neutre, dépend de la possibilité d'une séparation radicale des opérations — seuls outils du philosophe — d'une part, et des concepts — seule matière de son action — de l'autre. Ce qui revient à dire qu'il faut parvenir à rendre les opérations absolument non conceptuelles, et les concepts absolument inertes. Or quels pourraient être ces concepts purs ? la négation, la quantité, la signification, etc ? Mais n'est-il pas aussitôt évident que ces concepts sont inséparables des opérations qu'ils signifient ? Nier, par exemple, — même nier qu'il faille nier — voilà sans aucun doute une opération, et l'une des plus fondamentales de la logique et de toute pensée. Comment faudrait-il comprendre le concept de négation pour qu'il soit pur de ce qu'il signifie : l'opération de la négation ? Et comment l'étudier sans l'utiliser ? Et ces questions se reposeront de manière plus ou moins aiguë pour tous les autres concepts. Quant aux opérations pures, ne suffit-il pas d'examiner la symétrisation pour voir qu'elle est aussi un concept qui se laisse définir et opposer à d'autres, comme la négation ? Et comment purifier l'opération, comment l'effectuer indépendamment de toute intervention de son concept, surtout si la pensée doit être disciplinée ? D'ailleurs, la seule possibilité de la réflexion n'implique-t-elle pas que les opérations de la pensée puissent devenir ses objets et ses concepts ? Et ceux-ci ne sont-ils pas des amalgames ou des constructions d'opérations de la pensée ? Si tel est bien le cas, même « opératoire », la neutralité ne semble pas pouvoir devenir une attitude philosophique générale. Certes, nous ne voulons pas nier sa valeur heuristique dans des cas particuliers, car une neutralité relative est souvent possible, en ce sens qu'on peut fréquemment surplomber certaines oppositions déterminées et en rester ainsi quelque

¹⁶ Malgré la réticence exprimée dans la citation de la note 14.

temps dégagé. Mais toute neutralité partielle implique une infinité d'engagements préalables et sous-jacents, et la pure étude de quelques concepts implique l'utilisation d'une quantité d'autres.

V

Malgré les doutes que nous avons formulés concernant la possibilité d'une philosophie théorique objective, nous nous demanderons encore, paradoxalement, si une telle philosophie peut se prétendre la voie unique vers la vérité. En fait, le paradoxe disparaît rapidement, car, même si cette voie était presque impraticable, cela ne signifierait pas encore qu'il en existât d'autres et qu'elle ne fût pas la seule. D'autre part, ce n'est certainement pas un hasard si D. Zaslavsky présente un programme et non pas un système achevé de la vérité. Nous avons vu qu'il appartient à l'objet d'une pensée objective de pouvoir se présenter comme extérieur à la théorie qui cherche à l'atteindre. C'est pourquoi — puisque cette philosophie ne prétend pas exposer une vérité acquise, mais seulement nous inviter à accepter des méthodes dans l'espoir qu'elles permettront de poser et de résoudre un jour définitivement les problèmes de la philosophie — les objections contre son état actuel peuvent paraître en partie vaines. En effet, elles n'atteignent pas la philosophie idéale, mais seulement sa présentation actuelle et relativement contingente. Car, à notre avis, c'est en vérité une *foi* qui se proclame dans le *Programme*, et même si elle se trouve à l'opposé de tout fanatisme, elle n'en est pas moins croyance en la valeur exclusive de son objet. C'est donc avant tout la question suivante que de tels textes nous posent : quelles sont les raisons qui pourraient nous inciter à partager ou à refuser cette croyance ?

Pour qu'une croyance puisse se présenter comme raisonnable, il faut que l'objet de la foi ne soit pas contradictoire avec celle-ci. Il faut donc que ce qui est cru ne supprime pas logiquement l'existence de la croyance. C'est par ce principe, par exemple, que se prouve le *cogito*. Car qu'est-ce que le doute sinon la croyance en la possibilité de l'existence de deux contradictoires ? Or, si je crois ne pas exister, je supprime par là aussi l'existence de ma croyance. Mais si, autre exemple, je crois que Dieu possède la seule véritable connaissance, dont nous n'avons qu'une idée très partielle, rien dans l'objet ne contredit ma foi, dont la nature consiste précisément dans ce balancement entre la présence et l'absence de ce qu'elle vise à l'intérieur d'une limite qu'elle saisit. Mais est-il de même possible de nous engager pour la philosophie neutre ? Un tel projet paraît paradoxal. Et pourtant il n'est pas contradictoire, si l'on prend garde à ce que l'homme qui croit (et sait qu'il croit) s'affirme par là distinct de celui qui connaît et possède la certitude intellectuelle. Et

effectivement, celui qui s'engage dans la recherche de la neutralité n'est pas encore le philosophe neutre et ne prétend pas l'être, pas plus que le bouddhiste cherchant passionnément le nirvâna n'est déjà le bienheureux délivré des passions et anéanti. Il serait donc absurde de vouloir exiger que l'amant de la neutralité soit déjà neutre avant d'avoir atteint son but.

Mais c'est pourquoi aussi le langage de la foi, encore distincte de son objet, ne peut pas être celui de l'union avec ce dernier. Autrement dit, le langage d'un programme pour une philosophie neutre ne peut pas être la démonstration, l'expression littérale et directe, mais seulement l'argumentation ou la « littérature » (du moins partout où il s'agit de défendre la méthode là où elle ne s'est pas encore imposée par ses résultats). C'est donc nécessairement par des arguments relativement « indisciplinés » que le philosophe doit défendre son programme (quel qu'il soit) et chercher à montrer qu'il existe peut-être une pensée d'ordre supérieur à celle que nous devons actuellement et naturellement employer (et à soutenir que cette pensée est peut-être l'« opération neutre »). En attendant l'achèvement ultime, ces arguments ne valent qu'autant qu'ils peuvent s'imposer dans la relative « anarchie » du langage ambigu dans lequel les hommes ont à éclaircir les décisions de leur vie.

C'est pourquoi, s'il est permis d'espérer une plus grande distinction et une plus grande clarté, il est cependant impossible de condamner simplement la langue équivoque dans laquelle cet espoir est contraint de s'exprimer et la foi de se défendre. Et dans cette entreprise, le tenant de la philosophie objective n'est certainement pas privilégié face à ceux qui voient dans l'ambiguïté naturelle de la pensée un moyen définitif de comprendre. Le meilleur de ses arguments, parce que le moins compromettant, est certainement l'exposition de succès partiels. Et c'est probablement ce que laisse entendre D. Zaslavsky, lorsqu'il écrit : « Notre but a moins été ici de chercher à réfuter l'un de ces deux styles [le littéraire et le littéral], qu'à illustrer partiellement l'autre. » Et, s'il n'y a là aucune concession à notre idée que les philosophes peuvent différer autrement que par leur degré de progrès vers la vraie philosophie, nous lisons cependant dans cette phrase la nécessaire acceptation, au moins provisoire, de la pluralité empirique des tentatives pour l'atteindre et peut-être la définir. Et cette tolérance suffit pour que la pensée « littéraire » soit reconnue dans sa nécessité actuelle, même si c'est de très loin, dans le refus de chercher à la réfuter. Elle suffit aussi pour que son actuelle valeur concurrentielle vienne contraindre la foi en une philosophie objective suprême et unique à se présenter comme une foi, prise encore dans ce qu'elle voudrait nier, prise dans l'incertitude qui creuse tout espoir, dans l'ambiguïté actuelle. Car même l'argument par les succès partiels, s'il est peut-être le meilleur, repose encore sur la croyance non

universellement partagée que de tels succès peuvent exister en philosophie et par suite prouver le bien-fondé d'une méthode dans cette discipline.

Les raisons que nous venons d'envisager ne plaident ni pour ni contre la croyance en l'idéal d'une philosophie objective, mais seulement en faveur de la possibilité actuelle du choix entre cet idéal et d'autres.

VI

Nous ne cacherons pas pourtant que nous voyons un grand attrait à l'idéal d'une philosophie littérale. Outre qu'elle veut répondre à un désir de sécurité dans la connaissance — mais cette réponse n'est actuellement qu'une promesse —, elle tend vers la réalisation de l'un des éléments essentiels de notre désir de savoir : la *clarté*. Et qui, en effet, voulant connaître ne désire en même temps la clarté ? La connaissance et la clarté ne sont-elles pas synonymes ? Et si la pensée littérale était à son tour un synonyme de la pensée claire, voilà qui suffirait à nous donner une puissante raison d'y croire et d'y travailler aussitôt.

Mais ce n'est pas au sens littéral du terme que la philosophie objective peut être dite soucieuse de clarté ; et parce qu'il s'agit d'une métaphore justement, la signification de la clarté attribuée à la pensée est ambiguë. Nous ne nous perdrons pas dans les multiples interprétations possibles du terme, mais nous nous contenterons d'en relever deux sens possibles qui permettront de distribuer la lumière aussi bien à la pensée littérale qu'à la pensée « littéraire ». On peut concevoir la clarté comme liée à la distinction, à l'instar de Descartes par exemple, on peut également la comprendre comme illumination, ainsi que l'entendent par exemple les platoniciens. L'opposition du littéral et du littéraire correspondrait ainsi à celle de deux interprétations de la clarté, plutôt qu'à la séparation entre le clair et l'obscur. Nous aurions donc, d'un côté une pensée claire parce que fondée sur la distinction et la maîtrise extérieure des distinctions, de l'autre une pensée claire aussi parce que passionnée par la lumière, et y noyant parfois son regard au point qu'à sa limite, l'illumination, portée au comble de l'ambiguïté, en vienne même à s'identifier à l'obscurité. Car, pour reprendre l'exemple de Lao-Tseu, n'est-ce pas la passion de la lumière qui lui fait dire en parlant du Tao :

« Ce fond unique s'appelle Obscurité
Obscurcir cette obscurité,
Voilà la porte de toute merveille. » ?

Mais revenons en Europe pour voir qu'il n'est peut-être pas nécessaire d'ailleurs d'opposer ces interprétations de la clarté. Et revenons

justement à Descartes et aux grands cartésiens, par exemple, eux qui non seulement rêvaient de distinction et s'efforçaient d'effectuer des distinctions claires, mais savaient encore les faire provenir d'une illumination originelle, qu'elle fût la révélation de l'être divin dans la pensée humaine, ou celle de la vérité dans l'intellect divin. Cet idéal de la philosophie était celui d'une union de la sagesse et de la science. On peut certes se demander si elles ne doivent pas se séparer. Et alors se pose la question de savoir si la philosophie doit devenir science ou sagesse...

Avouons que contre cette obscurité qui n'est que manque de clarté et procédés pour éblouir, la nuit, en envoyant dans les yeux des autres le maigre reflet de quelques colifichets, contre les charlatans de la pensée, la recherche de la distinction est sans doute un remède efficace. Mais la distinction, nous l'avons vu, n'est pas toute la clarté, elle n'est même que le résultat d'un certain éclairage. Et qu'il puisse y avoir des emplois douteux des jeux de lumière n'est pas une raison de les rejeter, si, comme nous le croyons, il est de toute façon impossible de se soustraire à leur nécessité. C'est un fait que les faussaires se pressent toujours dans le commerce des objets les plus précieux. Mais, comme ailleurs, nous pensons qu'en philosophie il n'existe pas d'autre moyen d'échapper à la tromperie que d'apprendre à connaître les valeurs authentiques. Il serait inutile, par conséquent, de vouloir plaider en faveur d'une philosophie « littéraire » en cherchant à faire voir dans la production philosophique des indices de sa supériorité. Car c'est justement le propre d'une pensée littérale que de pouvoir poser des critères extérieurs aux opérations pour les discipliner et les juger du dehors. Dans la pensée « littéraire », la discipline doit au contraire s'imposer de l'intérieur, et la règle se développer dans sa propre application. C'est pourquoi, du dehors, une telle philosophie paraît pouvoir dire n'importe quoi ; et elle n'a pas d'autre moyen de prouver le contraire que d'inviter le lecteur à tenter l'aventure spirituelle qu'elle lui propose.

Et c'est là, si on veut les opposer, que réside peut-être la différence la plus décisive entre la pensée littérale et la pensée « littéraire » : l'une croit pouvoir se fonder sur la stabilité de l'instance connaissante pour discipliner la pensée et maîtriser l'objet, l'autre veut transformer d'un seul mouvement tout le complexe de ce qui participe au processus de la connaissance, et c'est de là que vient l'emploi de la métaphore et l'ambiguïté essentielle de cette philosophie. Cette différence est également celle qui distingue l'idéal d'une pure science de celui de la sagesse.

Faut-il choisir ? Faut-il garder l'ambiguïté ? Faut-il décider si l'homme est impliqué dans sa connaissance de sorte qu'il se transforme avec elle ? ou s'il peut se rendre maître de l'objet, de l'extérieur ? ou si faisant l'un il peut faire l'autre aussi ?