Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 20 (1960)

Buchbesprechung: Réalité, conscience, language : étude critique de deux ouvrages de J.-Claude Piguet

Autor: Muralt, André de

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: 11.07.2025

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

Rezensionsabhandlungen – Études critiques

Réalité, conscience, langage

Etude critique de deux ouvrages de J.-Claude Piguet

Le problème qui préoccupe M. Piguet est celui du langage. Déjà en été 1957, M. Piguet avait présenté à la Société Romande de Philosophie un ample exposé de sa pensée personnelle sur ce sujet. Cette conférence est restée gravée dans la mémoire de nombreux auditeurs, car elle reprenait sous un éclairage original des questions essentielles à toute philosophie: la *discipline philosophique*, telle qu'elle est exprimée dans le langage philosophique, est-elle le tout de la philosophie? Est-elle plus profondément un discours sur les choses, c'est-à-dire sur l'intuition des choses, et suppose-t-elle en conséquence une connaissance spirituelle, distincte du langage qui l'exprime, une connaissance «hors le langage»? Ou au contraire vise-t-elle à dépasser le langage pour aboutir au silence de la contemplation? Autrement dit, faut-il comprendre le *silence* comme une *condition de possibilité critique* à toute intuition et donc à tout discours, dans le cadre d'une critique de la connaissance de type kantien, ou mieux encore phénoménologique, ou faut-il comprendre le *silence* comme le *terme culminant de la sagesse*, l'acte suprême de l'intelligence, qui, assumant l'acquis de la démarche discursive préalable, saisit vitalement l'intelligible dernier, au-delà de tout concept et de tout langage? Faut-il même se décider pour une troisième solution, qui s'inscrirait dans la ligne d'une pensée existentielle de type heideggérien: le silence n'est-il pas l'attitude existentielle d'humilité intellectuelle qui, faisant taire tout l'acquis de connaissance, tout préjugé verbal, laisse apparaître la chose dans sa pureté originaire, et se délecte d'une contemplation immédiate? En ce sens, qui est celui de M. Piguet, le silence définit la *perception pure* de la conscience. Le moi, attentif uniquement à l'apparaître de la chose, saisit immédiatement la signification de celle-ci sans viser rien au-delà. Silencieux en lui-même, le moi deviendra «parlant» par l'effet de la signification qu'il étreint

immédiatement, langage tout intérieur, qui est celui de la présence de la chose en lui. La signification de la conscience est en effet celle même de la chose contemplée, et c'est cette signification, silencieusement vécue dans l'intimité de la contemplation, qui pourra désormais se refléter dans un langage adéquat.

En insistant ainsi sur le primat de la perception et surtout en ramenant celle-ci à un état de pureté originelle, en deçà de toute influence possible de la part d'une expression conceptuelle ou d'une formulation verbale, M. Piguet peut répondre d'une part à l'idéalisme des hégéliens et des savants dont l'appareil théorétique détermine le sens objectif de la chose à connaître et interdit par conséquent toute saisie originelle de celle-ci, et d'autre part au réalisme trop prudent des philosophies anciennes, telle celle d'Aristote, pour lesquelles la connaissance ne peut être pleinement objective que dans une expérience ineffable, certes, mais terminale, présupposant tout le travail rationnel de l'intelligence. Entre le *silence transcendantal*, condition critique du langage, telle l'aperception pure de Kant, et le *silence métaphysique*, terme ultime du langage, tel l'acte de sagesse d'Aristote, c'est-à-dire entre un silence qui n'a de valeur que par la connaissance et le langage qu'il fonde, et un silence qui n'est que la défaillance du langage conceptuel, M. Piguet choisit le silence concret et immédiat d'une conscience ouverte sur les choses, qui se laisse remplir par la signification originaire de celle-ci, afin de mieux mesurer son langage propre sur cette pure expérience vécue.

Ces thèmes fondamentaux, qui touchent à la portée métaphysique de la philosophie, le lecteur peut désormais en suivre l'exposé méthodique dans deux ouvrages très suggestifs que M. Piguet a fait paraître, l'un à La Haye: *De l'esthétique à la métaphysique*, 1959, M. Nijhoff, coll. Phaenomenologica 3 (cité EM), et l'autre, paru à Neuchâtel: *L'œuvre de philosophie*, 1960, La Baconnière (cité OP). Le premier élabore la distinction entre silence métaphysique et discours de la discipline métaphysique; l'autre est une critique de la langue commune que l'auteur appelle le langage traducteur. L'un et l'autre se complètent admirablement, le second apportant ce que le premier suppose, une *autocritique* du langage employé par l'auteur lui-même. Car si M. Piguet vise à constituer un langage proprement métaphysique, il n'en reste pas moins que ses deux ouvrages sont écrits en langue commune, en langage traducteur, celui-là même qu'employent à la fois le savant (sauf dans ses formules mathématiques

et ses œuvres techniques), l'esthéticien, le métaphysicien de tous les temps. C'est le langage culturel (OP, 45), celui de l'homme cultivé, de l'honnête homme. Par là même, il ne peut s'agir d'un langage apte à exprimer adéquatement les visées formellement distinctes des trois types d'activités humaines, retenues par M. Piguet: la visée cognitive ou scientifique, la visée créatrice, la visée contemplative. Le langage traducteur n'est pas le langage d'une discipline de l'esprit.

La preuve en soit la considération des divers langages usités dans les diverses activités citées. L'homme de science s'éloigne de plus en plus d'un langage où l'honnête homme pourrait se retrouver avec facilité. Il formalise mathématiquement l'expression de sa connaissance, au point que son langage même en vient à déterminer le sens des expériences réelles qu'il mène (EM, 9). L'activité créatrice de l'artiste s'exprime dans un langage spécial qui ne peut être réduit purement et simplement au langage quotidien. Le philosophe, quant à lui, tend à étourdir le lecteur moyen par un vocabulaire souvent ahurissant, qui se veut précis et qui peut l'être par rapport à la pensée de tel auteur (par ex. la terminologie de la phénoménologie husserlienne), mais qui pourtant ne parvient qu'à dissimuler sous une feinte technicité une imprécision, une inadéquation de principe. Le langage scientifique est essentiellement adéquat à ce qu'il signifie, parce que le savant a délibérément substitué à un langage commun impropre un langage formalisé spécifique. Le langage de l'artiste est nécessairement adéquat, car il est ce qu'il signifie. Le philosophe continue de s'exprimer dans un langage essentiellement inadéquat, car il continue de vouloir exprimer ce qu'il connaît de l'homme et des choses dans un langage qu'il juge naturel et humain. Malgré certaines tentatives contemporaines d'exprimer du langage la signification originelle qu'il comporte, telles les étymologies de Heidegger (EM, 200 sq.), la philosophie n'a pas encore posé selon M. Piguet la *question critique du langage*. Elle n'a pas encore fondé critiquement la distinction du langage métaphysique d'avec le langage artistique et d'avec le langage scientifique. Au contraire, elle a trop souvent succombé à la tentation d'imiter purement et simplement le langage de la science ou le langage de l'art (EM, 20–22).

C'est cette question que veut poser le premier ouvrage de M. Piguet: *De l'esthétique à la métaphysique*, afin de définir le statut de ce que peut être un langage propre à la philosophie, et définir par conséquent les conditions non seulement d'une discipline métaphysique, c'est-

à-dire d'un discours métaphysique, mais aussi et surtout les conditions d'une véritable expérience philosophique (EM, 27–29). C'est bien l'originalité majeure de M. Piguet dans cet ouvrage, de reprendre le *problème de la critique de la connaissance* du point de vue du langage. Il n'est que de voir comment M. Piguet situe le problème du réalisme et de l'idéalisme pour s'en assurer (EM, 19).

Pour poser la question critique du langage, il faut distinguer le langage traducteur du langage spécifique des disciplines rigoureuses. Cette idée, développée dans OP, ne suffit cependant pas: il faut encore distinguer le *langage des sciences* et le *langage de l'art* ou *langage lyrique*. Cette nouvelle distinction a pour premier effet de permettre une confrontation, sous une seule et unique lumière, d'activités aussi diverses que la traduction des choses de la vie quotidienne dans le langage commun, la connaissance scientifique et la création artistique. Certes, M. Piguet n'est pas l'unique auteur de cette distinction: il la doit à Pius Servien et à d'autres, mais il l'élabore et la complète singulièrement, en introduisant une nouvelle modalité du langage: le *langage de l'esthéticien*, tel qu'il est usité en particulier dans l'Ecole de M. E. Souriau. M. Piguet distingue ainsi trois types de langage. Il sait fort bien pourtant qu'il y a d'autres langages humains, mais il s'arrête aux trois types cités, car leur description empirique déjà, celle particulièrement du langage de l'esthéticien, révélera la légitimité d'un éventuel langage métaphysique. L'enquête menée sur les modes de signifier peut donc continuer et s'étendre à d'autres domaines (celui de l'éthique par ex.), il suffit pour l'instant à l'auteur d'analyser les langages de la science, de l'art et de l'esthétique.

Ainsi apparaît le second mobile de M. Piguet. Son livre est bien une certaine critique de la connaissance, mais il est aussi la recherche d'un *modèle* pour l'entreprise métaphysique. La philosophie d'inspiration scientifique, la philosophie scientifique plutôt, s'est trop longtemps inspirée du modèle de la connaissance scientifique. Certaines formes d'idéalisme de même se sont trop longtemps laissées influencer par la connaissance de type artistique (EM, 228). Les résultats de l'une et l'autre tentative ne sont guère concluants pour M. Piguet. Il vaut la peine de s'engager, «pour voir», dans une nouvelle voie. D'où les controverses[1] de l'auteur avec MM. Ferdinand Gonseth et

---

[1] *Dialectica*, 51/52

Maurice Gex: selon M. Piguet, l'enjeu de ces débats est l'*autonomie de la philosophie*, la *spécificité de son langage*.

Pourtant, même si la métaphysique doit selon l'auteur s'inspirer du modèle de l'esthétique, elle ne doit pas être à la remorque de celle-ci. Elle doit opérer, dans son domaine, à propos de son objet, comme opère l'esthétique à propos de son objet, qui est l'œuvre d'art. De même que le langage, de même la notion de discipline se *modalise*. Il n'y a pas qu'une discipline, pas plus qu'il n'y aurait qu'un seul langage, dont tous les autres participeraient, à la manière de la participation de l'être sensible à l'Idée intelligible platonicienne ou à la manière de la participation des langages à l'*Ursprache* grecque selon Heidegger (EM, 208 sq.). La notion de discipline, comme celle de langage, est une *notion modale*, une notion qui ne se réalise pas d'une manière unique et univoque, selon une seule formalité plus ou moins participable, mais selon plusieurs formalités qui entre elles entretiennent un certain rapport de proportion. Ainsi seulement l'autonomie de la discipline métaphysique et du langage philosophique peut être garantie, en même temps que leur relation exemplaire avec la discipline et le langage esthétiques. Cette notion de *modalité* est centrale dans la méthodologie de M. Piguet, et elle rejoint curieusement la notion d'analogie thomiste, en ce que particulièrement elle souligne le caractère non exhaustif de toute connaissance humaine (EM, 95). Elle suppose d'ailleurs une comparaison expresse entre la philosophie univoque de Platon et celle, analogique, d'Aristote (EM, 50).

Or le langage métaphysique n'est pour l'instant qu'espéré. M. Piguet s'interdit tout processus qui lui permettrait de l'instaurer a priori, par un coup d'éclat, pour reprendre son expression. Au contraire, c'est l'expérience qui détermine la démarche de l'auteur: il insiste beaucoup sur ce point (EM, 28, 37), ainsi d'ailleurs que sur les «convergences» qui viennent étayer ses «tâtonnements» (EM, 37, 42, 56, 120). Aussi l'analyse des trois langages distingués par M. Piguet s'étage sur trois niveaux: d'abord une introduction à la question du langage (EM, 19 sq.), puis une description empirique des visées de la conscience (EM, 51 sq.), enfin une critique «phénoménologique» du langage qui dégage le fondement transcendantal de celui-ci (EM, 125 sq.), laquelle est encore considérée comme une expérience intellectuelle (EM, 134).

La démarche, tout empirique, de M. Piguet, débute donc en

distinguant les deux langages de la science et de l'art grâce à la considération descriptive de leurs propriétés. Les propriétés du langage scientifique s'opposent en effet à celles du langage de l'art comme à des contraires. Le premier langage peut être traduit en langues étrangères, il peut être résumé, être l'objet d'une négation ou d'une réfutation, il peut se formuler en expressions équivalentes qui sont susceptibles d'être substituées les unes aux autres, et admet en particulier la substitution d'un terme synonyme à un autre, enfin il comporte un sens sur lequel peut tomber un *consensus* universel. Au contraire, un poème ne peut être traduit ni résumé, ni tel mot de ce poème remplacé par tel autre équivalent (EM, 32 sq.). De ce point de vue, l'ouvrage de M. Piguet est une œuvre de langage scientifique[2], car elle peut être traduite, j'essaie de la résumer, et je puis la réfuter ou du moins nier telle de ses parties.

Cette description ne suffit pas cependant, il faut encore faire apparaître les divers *modes de signifier* qui définissent chacun de ces langages. Une théorie scientifique est un certain langage *donateur de sens*. Considérée en elle-même, elle représente un langage *porteur de sens*, chacune de ses parties comportant un sens en relation avec un objet qu'elle *signifie*. Ce terme est pris par M. Piguet dans une acception qui n'est pas immédiatement accessible: *signifier* n'est pas pour lui synonyme de *être signe de*, *désigner*, mais de *constituer le sens de*. Le langage scientifique détermine donc le sens de l'objet dans l'expérience même où il peut apparaître (EM, 11). C'est l'ensemble d'une théorie scientifique qui permet de comprendre le sens d'une loi particulière, et donc des phénomènes singuliers qui se rangent sous elle. Le langage scientifique détermine le sens de l'objet perçu: c'est ce que M. Piguet affirme en disant que *le langage de type scientifique est signifiant*. En lui, la signification est constitutive de sens objectif (sinngebend) (EM, 10, 59, 61). Au contraire, le langage de l'art, c'est-à-dire l'œuvre d'art, n'est pas signifiante. Selon la terminologie de l'auteur, seule l'activité créatrice de l'artiste est signifiante (EM, 105, 164). Le langage de l'art est *signification*, il *est sens*, et ne se contente pas de *porter* un sens. Ne signifiant pas, le langage de l'œuvre d'art ne renvoie pas à autre chose qu'à lui-même. Le regard qui le considère s'arrête à lui comme à un certain absolu. L'œuvre d'art *se signifie* elle-même, ne renvoyant à rien d'autre qu'à elle-même.

---

[2] Plus exactement «traducteur», selon la terminologie d'*OP*.

Alors que le langage de la science signifie une transcendance, le langage de l'art se signifie soi-même comme un sens immanent (EM, 13, 59, 61). La différence entre l'un et l'autre se ramène donc à celle-ci: le premier *re-présente* quelque chose, le second *se présente* soi-même (EM, 60). C'est pourquoi il ne faut pas demander *de quoi parle l'œuvre d'art;* elle se «parle» elle-même dans la mesure où elle est une signification instaurée par la création artistique. De quoi parle en effet l'œuvre d'art? de tout et de rien (EM, 59), de rien plutôt, puisque le problème de l'opposition fond–forme, matière–contenu, tombe en esthétique contemporaine (EM, 79, 92).

Sur l'œuvre d'art, c'est-à-dire sur le langage lyrique, porte enfin le langage de l'esthéticien, qui sera le modèle du langage métaphysique. Le langage de l'esthéticien est donc tenu sur une réalité singulière (EM, 8), c'est-à-dire sur la perception concrète et immédiate d'une œuvre d'art. Comme l'œuvre d'art est signifiée par l'artiste, c'est-à-dire créée par l'activité productrice de l'artiste, le langage de l'esthéticien n'a pas à lui conférer un sens qu'elle a déjà par elle-même. Loin d'être signifiant, le langage de l'esthéticien reçoit son sens de la chose même perçue. Il n'est pas lui-même réalité, ni constitutif de réalité, mais il indique simplement la réalité, l'œuvre d'art dont il parle. Le langage de l'esthéticien est donc *signifié*, il est indicateur du réel, mais ne le signifie pas. Il est intention de contemplation pure, et non intention constitutive d'objectivité (EM, 13, 177; OP, 15). C'est ici que la terminologie de M. Piguet peut surprendre au premier abord. Il faut procéder par recoupement pour arriver à la certitude que *signifier* veut dire *constituer le sens de* et non seulement *indiquer*. Au moment où le lecteur pense enfin rencontrer un type de langage qui correspond à la définition du sens commun, c'est-à-dire un langage qui *indique*, M. Piguet, dans la même page (EM, 13), lui fait comprendre que ce langage ne *signifie* pas la réalité, tout en la reflétant pourtant.

M. Piguet découvre ainsi un langage qui d'une part présente toutes les garanties d'objectivité (le langage de l'esthéticien étant déterminé dans sa signification par la perception même) (EM, 16, 45), et qui d'autre part ne se confond pas avec la réalité «parlée» elle-même, puisque au contraire il la *reflète* en quelque manière en recevant son sens (EM, 13, 17). Il s'agit d'un «langage sur un langage», c'est-à-dire du discours philosophique sur le langage de l'œuvre d'art, métalangage exprimant, semble-t-il, une réflexion sur l'objet perçu (EM,

16, 19). Il ne répond pas à une manière de signifier qui lui viendrait de la pensée connaissante elle-même, il incite au contraire à la contemplation (EM, 15). C'est le langage qui pourra être celui de la métaphysique, lorsque celle-ci aura découvert explicitement son objet propre. Car la métaphysique elle aussi veut saisir les choses dans leur originarité concrète et individuelle, dans leur signification même. Elle refuse, par opposition à la pensée scientifique, de déterminer son objet et de constituer par là son sens, elle ne peut qu'admettre que l'objet ait en lui-même une signification et qu'elle reçoive elle-même sa propre signification de la contemplation originaire de ce sens. Elle doit en effet se mesurer à la perception même de la chose, et mesurer sur cette perception un langage adéquat (EM, 162, 234). Son mobile propre est donc de constituer un langage spécifique qui reflète la perception, car il faut distinguer la *conscience métaphysique* qui est écoute silencieuse du sens de l'être, et la *discipline métaphysique* qui est essentiellement discours (EM, 162). Cependant, le modèle esthétique qui l'inspire ne doit pas lui faire préjuger du sens ou du non-sens de l'univers perçu: la métaphysique ne doit pas admettre a priori l'existence de Dieu, mais elle doit certainement un jour ou l'autre traiter du problème d'un *Dieu créateur et signifiant universel* (EM, 164).

Quoiqu'il en soit, la métaphysique a désormais acquis, grâce à l'analyse des formes de langage, des modes de signifier, et grâce à l'étude corrélative de l'esthétique contemporaine comme discipline, l'espérance qu'elle pourra disposer d'un langage spécifique. Elle peut en tout cas *parler*, même si elle ne sait pas encore ce qu'elle va *dire* (EM, 164, 238). Si le lecteur s'étonne de cette métaphysique qui affirme la possibilité d'un langage spécifique sans posséder encore la connaissance de son objet propre, il faut répondre que la métaphysique n'a jamais bien su ce qu'elle devait dire, et qu'il faut au moins commencer par déterminer les conditions de son langage (EM, 4).

* * *

Tel est l'original dessein de la pensée de M. Piguet. Il est parfaitement défini dès les premières pages de son livre «De l'esthétique à la métaphysique», il est repris et précisé à chaque étape de l'analyse, il est repris enfin en conclusion. Il est clair et net, et représente bien un certain courant de la philosophie contemporaine. Cependant,

l'auteur ne m'en voudra pas de penser que sa très ferme intention n'a pas toujours reçu la réalisation qu'elle mérite, et que pour commencer par un point important, elle s'embarrasse parfois d'une méthode d'investigation trop lourde, trop coûteuse et quelque peu artificielle (cf. EM, 129–158).

Il apparaît en effet que la partie centrale dite «La question critique du langage», qui est une analyse phénoménologique des trois types de langage, n'amène rien que la description empirique n'ait déjà découvert. M. Piguet affirme (EM, 154) que le principal bénéfice de l'analyse critique du langage est la distinction entre langage et sens, puisque selon lui la conscience métaphysique reçoit désormais une signification non contaminée a priori par le langage et la visée contemplative. Mais cette distinction est acquise dès le moment où l'auteur a montré que le langage de l'esthétique, modèle du langage métaphysique, vise une réalité qui est à elle-même sa propre signification, soit dès l'Introduction (EM, 13). L'analyse phénoménologique du langage n'amène donc rien de neuf sur ce point précis, l'Introduction ayant déjà montré le souci de réalisme et d'objectivité métaphysique qui meut l'auteur, en particulier en refusant de concevoir le langage métaphysique comme un langage scientifique donateur de sens. Dès lors la question critique semble devenir inutile, justification rationnelle a posteriori d'une affirmation déjà acquise légitimement dans l'expérience descriptive. Elle donne l'impression que l'auteur cède au goût de la construction systématique.

Pourtant la question critique implique une affirmation de l'auteur, capitale quant à la conception de la métaphysique, et qui aurait pu être développée davantage, car elle sous-tend la conclusion même de l'ouvrage. L'analyse critique du langage montre en effet que la perception silencieuse de la conscience, la perception «pré-loquace», connaît deux modes, l'un qui correspond à la visée scientifique, exprimée dans un langage déterminant le sens même de l'objet visé, l'autre qui définit la visée contemplative, exprimée soit dans l'œuvre d'art (langage lyrique), soit dans le langage philosophique, reflet adéquat de la réalité visée. Il y a donc deux modes de perception, mais trois modes de signifier, c'est-à-dire trois modes de langage. Cette situation est abondamment décrite (EM, 135 sq.), mais son sens profond n'est pas élucidé véritablement. Jamais M. Piguet n'indique formellement qu'*il n'y a en somme pas de mode de connaître métaphysique spécifiquement distinct du mode de percevoir de l'esthétique*. La spécificité de

la métaphysique se réduit à instaurer un langage adéquat et distinct des deux autres types de langage, et non à dégager un type formel de connaissance. Cette affirmation justifie seule la conclusion suivante: «L'intuition étant donnée (et trouvée), il s'agit de parler sur cette intuition. Pourquoi donc, demanderez-vous? Mais parce que la philosophie est discipline et qu'elle est discours sur les choses. *Je puis naturellement ne pas parler, mais alors je ne suis pas philosophe; je suis mystique, religieux, ascète ou moine*» (EM, 235). Voilà un aveu de taille. La connaissance proprement dite est en dehors du domaine de la philosophie: elle appartient à un domaine propre, celui du mysticisme ou de la religion, celui que l'on peut appeler, d'un mot neutre, la contemplation. Ainsi la philosophie n'est pas contemplation, elle parle sur cette contemplation, elle est discours, langage, expression verbale d'une expérience vécue qui ne la définit pas au premier chef. Elle est *discours pur* (EM, 150). La différence entre *conscience métaphysique* et *discipline métaphysique* (EM, 162) devient une distinction entre *conscience silencieuse mystique* et *discours loquace métaphysique*. En quoi dès lors cette position de M. Piguet se distingue-t-elle de celle de M. Heidegger, si pertinemment critiquée (EM, 197–221)? De plus, la contemplation mystique n'est silencieuse que parce qu'elle ne peut trouver les mots adéquats qui l'expriment, et non du tout parce qu'elle a à instaurer un langage nouveau. Les mystiques expriment poétiquement leur amour de Dieu. Témoins les *Psaumes*, le *Cantique des Cantiques*, les poèmes de Saint Jean de la Croix. Le langage des mystiques n'est pas adéquat à leur expérience vécue; il la *transpose* plus qu'il ne la traduit.

Une autre critique à adresser à l'analyse phénoménologique du langage est l'équivoque qu'elle laisse planer sur les relations entre le silence critique et le silence métaphysique. Certes, et ici aussi il y a une originalité incontestable de M. Piguet, elle permet de rétablir un certain dualisme épistémologique dans un climat de pensée, soit idéaliste, soit trop crûment réaliste, qui dans le langage identifie le sujet et l'objet (EM, 187). Car elle aboutit à poser un sujet pur, antérieur à tout discours sur les choses, donc antérieur à toute identification, quelle qu'elle soit, avec la chose connue. Ce sujet est une conscience pure (EM, 132) de tout langage d'une part et de tout «sens de langage» d'autre part, c'est-à-dire de toute habitude de signifier modelée sur le langage (EM, 128). Si donc le langage unit sujet–objet, l'analyse phénoménologique qui aboutit au silence,

dissocie le sujet pur du langage qu'il tient, et de l'objet dont il parle. C'est ainsi que M. Piguet peut dire que son époché «met» tout le langage du côté de l'objet, alors que Husserl maintient le langage du côté du sujet donateur de sens. Le langage est en effet sens pour Husserl, alors que pour M. Piguet, l'intuition, l'expérience seule, est sens: Husserl ne «réduit» pas le langage, celui-ci étant déjà le monde réduit, M. Piguet réduit jusqu'au langage et aboutit au silence (cf. EM, 155).

Ce *sujet pur*, M. Piguet le définit avec raison comme un *mythe*, une *limite critique* (EM, 132), une *possibilité théorique* (nous dirions transcendantale) d'*appréhender* purement une *pure présence objective* (EM, 134), une *situation irréelle* (EM, 152), car en elle la présence de l'objet n'est pas encore dévoilée, non encore signification, ni signifié, ni signifiant (EM, 135, 152). Ce sujet pur est de plus *silence:* silence critique de la conscience transcendantale par opposition au silence métaphysique de la conscience réelle (cf. EM, 133).

Or c'est cette distinction qui n'est pas claire. M. Piguet montre que par elle-même l'analyse critique du langage m'amène à un point où je m'ouvre à autrui: le silence du sujet pur est «défini comme une écoute, comme une auscultation silencieuse de l'autre» (EM, 156). Voilà un existentialisme bien heideggerien pour définir une situation critique qui n'est pas susceptible de descriptions existentielles (EM, 135). Nous rencontrons en effet ici une attitude existentielle et non plus transcendantale. L'analyse critique du langage aboutit au silence métaphysique de la conscience, l'époché n'est pas une réduction transcendantale, mais une analyse réflexive existentielle. Pourtant M. Piguet insiste bien sur la distinction entre silence critique et silence métaphysique. Il y a donc ici une difficulté. Car d'un côté l'analyse du langage nous amène à un silence pour lequel l'objet est simplement présence, sans signification encore, et de l'autre, elle nous amène à un silence qui est écoute, auscultation d'autrui. Or manifestement une écoute ne peut être ouverte à un objet dont la présence n'est pas signification – d'autant plus que pour M. Piguet lui-même il ne peut s'agir ici d'un type de visée où la conscience constitue elle-même le sens de son objet. Et de toute façon, le silence, par définition, n'enferme pas la conscience en elle-même (ce qui le distingue du *cogito* de Descartes). La conscience n'a donc pas besoin de percer un mur, ni d'ouvrir une fenêtre pour atteindre autrui. Il reste donc que dans le même passage (EM, 156–7), la conscience

est définie comme sujet pur transcendantal et ouverture existentielle sur autrui.

Enfin, si le sujet pur peut être considéré comme silencieux, il apparaît que *le silence métaphysique ne peut être réellement silence.* En effet, il est la présence d'autrui en moi. Il est la voix de l'être en moi; mon silence est rempli de l'autre, il retentit de sa parole, ce n'est plus moi qui vis en moi, mais l'autre qui vit en moi (EM, 145, 157). La signification de l'autre devient ma signification; ce qui est vrai de la perception contemplative d'une œuvre d'art l'est aussi de la perception métaphysique des choses (EM, 145). La conscience devient l'autre, elle est totalement *aliénée*, c'est l'autre qui parle en moi (EM, 148–9, 157). A lire ces formules, on ne s'étonne plus que la connaissance métaphysique est, comme nous l'avons vu, d'essence mystique, selon M. Piguet: ce qu'il dit de la parole de l'autre en moi reprend à peu près la définition de la foi chrétienne. On s'étonne en revanche de ce que M. Piguet pense se distancer si nettement de la pensée de Heidegger.

Totalement aliénée, la conscience métaphysique ne peut donc plus être silencieuse: elle peut supposer comme condition transcendantale, irréelle, le silence critique, mais elle n'est plus silence métaphysique. En effet, la conscience métaphysique *se rend présent* le monde autre, comme l'esthéticien se rend présent le monde de l'autre (EM, 149). A ce moment l'objet est *assumé* comme *signification.* On n'a certes plus affaire à un silence critique, mais non plus à un silence métaphysique. A force de laisser parler l'objet en moi, je finis par «parler» moi-même cette présence en moi.

Le problème de la *représentation* se pose donc nécessairement à M. Piguet, mais celui-ci l'effleure à peine, sans doute parce que, selon lui, il appartient au langage scientifique seulement (EM, 59). Pourtant des indications, rares il est vrai, semblent prouver que M. Piguet est conscient de la difficulté: il parle de *percepts*, de *concepts* (EM, 14, 135). On pourrait même dire sans forcer sa pensée que la pure présence de l'objet face au sujet critique pur devient signification dans la mesure où la conscience métaphysique réelle l'assume en se le rendant présent (EM, 135, 149). Car contrairement à la situation de l'artiste contemplant, la conscience métaphysique ne peut admettre que la présence objective soit sa propre présence (EM, 145). C'est bien pourquoi en re-présentant la présence d'autrui, la conscience métaphysique s'aliène.

Pour assumer la présence objective comme signification, il faut donc selon M. Piguet une certaine représentation. Or celle-ci ne saurait être le *concept*, qui est réservé au seul langage traducteur (OP, 48). Elle pourrait être la *signification* même du sujet, la conscience recevant en effet son sens de la perception, étant en effet «signifiée» par la signification de l'objet. Mais si pour M. Piguet la distinction entre la signification de la conscience et la conscience n'est qu'une situation limite, un mythe irréel, une condition transcendantale, il apparaît que *du point de vue réel, métaphysique, la conscience ne se distingue pas de sa signification acquise dans la perception objective.* Il ne reste donc pas de place pour une représentation, et la curiosité fortement stimulée du lecteur n'est pas assouvie sur ce point. Car d'un côté la représentation semble nécessaire, et de l'autre la métaphysique vise un type de connaissance qui, telle celle de l'esthétique, est adhésion totale, unité compréhensive de la chose contemplée (EM, 109). Connaissance sans intermédiaires (EM, 126, 157), elle réalise un type de connaissance mystique (EM, 235).

A la vérité, M. Piguet n'a pas besoin d'une théorie de la représentation distincte d'une théorie du langage: il est *nominaliste* et se veut tel (cf. EM, 8, 120, 174). Mais le nominalisme n'est pas un simple empirisme (dans ce cas, Aristote même serait nominaliste! comme le veut EM, 197). Le nominalisme refuse de distinguer réellement entre le sujet de connaissance et sa connaissance, entre la substance et l'opération, l'essence et l'existence, tout en admettant une distinction, empiriquement vérifiée, entre la connaissance et le langage. Dès lors le nominalisme admet d'une part une connaissance empirique indépendante du langage et un langage général essentiellement inadéquat à l'expérience originaire, simple véhicule approximatif et pratique de la pensée concrète; et il confond d'autre part la connaissance intellectuelle de mode abstractif avec son expression verbale dans le langage. Cette position, qui est celle d'Occam, M. Piguet la reprend, tout en prétendant la corriger en ce que *le langage devra désormais refléter adéquatement la perception contemplative.* Loin en effet que le langage soit simplement véhicule pratique et inadéquat de la pensée, c'est-à-dire ici de la perception, M. Piguet veut que le langage philosophique «se force à parler selon le langage des choses» (EM, 234), et soit l'expression naturelle et immédiate de l'expérience vécue, son «reflet» adéquat (EM, 150, 188; cf. OP, 83). Aussi bien la même ambiguïté qui règne dans le nominalisme classique se

retrouve-t-elle dans celui de M. Piguet. Tantôt, le langage est, comme nous l'avons vu, pur discours sur une intuition, et en ce sens la connaissance doit être livrée avant la formulation dans le langage (EM, 122), tantôt le langage s'identifie avec la connaissance même. Ainsi M. Piguet laisse entendre que la théorie du langage est une théorie de la connaissance (EM, 30, 194).

Une telle doctrine entraîne évidemment mainte imprécision, et laisse transparaître dans la pensée de l'auteur certaines conceptions qui manifestent combien la distinction du concept (verbe intérieur) d'avec le langage (verbe extérieur) est nécessaire à celui-là même qui la nie. Ainsi, par exemple, des premières pages de EM, où M. Piguet tente de circonscrire la notion de doute, en distinguant nettement la chose réelle, la représentation spirituelle de celle-ci, et le langage qui l'exprime extérieurement (EM, 2). Cet aveu, involontaire sans doute, de même que ceux qui ont été cités plus haut, n'en demeure pas moins contraire à l'intention profonde de l'auteur: l'option nominaliste de M. Piguet, malgré son ambiguïté, est fondamentale et délibérée. C'est ce qui apparaît si on le compare au principal adversaire du nominalisme médiéval: le thomisme.

Il ne faut en effet que peu d'imagination philosophique pour rapprocher l'étonnante page 157 de EM de la doctrine thomiste du concept. Comme le *parler* d'autrui dans la conscience silencieuse de M. Piguet, la *species impressa* de l'école thomiste «aliène» en quelque sorte l'intelligence humaine, en imprimant en elle la forme intentionnelle de l'objet connu. Comme le *langage* de la conscience loquace de M. Piguet, la *species expressa* de l'intelligence thomiste «libère» en quelque sorte celle-ci, en lui permettant d'*exprimer* la connaissance intellectuelle qu'elle prend de l'objet. Pareillement, de même que, dans l'école thomiste, la *species impressa* est considérée comme le principe de l'intellection, et la *species expressa* comme le terme de l'intellection, de même, chez M. Piguet, la contemplation de l'objet concret et le discours exprimant cette contemplation sont les deux pôles de l'activité philosophique. Il reste cependant que M. Piguet, pour éviter d'avoir recours à une représentation conceptuelle dont il ne veut pas, ne peut qu'identifier substantiellement la conscience qui perçoit à la signification de l'objet perçu, et de ce fait réduire toute expression spirituelle de la connaissance à l'expression verbale du langage. C'est pourquoi, comme le nominalisme, il en vient à considérer la connaissance comme un «face à face» ineffable (cf.

EM, 235), que les métaphores, si largement utilisées de nos jours, d'*écoute*, d'*ouverture*, de *silence* même, peuvent seules, non définir certes, mais décrire existentiellement.

Cette réduction de la connaissance au langage se manifeste bien quand M. Piguet établit les deux questions qu'une critique doit poser au langage. La critique recherche la structure *logique* du langage, laquelle répond aux deux seules questions suivantes: *qui parle?* et *de quoi parle-t-on?* la première étant impliquée dans la seconde, et définissant le point de vue critique proprement dit. La question du destinataire *(à qui parle-t-on?)* est une question *rhétorique* uniquement (EM, 51–2). Or cette définition du problème critique par les deux questions fondamentales peut parfaitement s'appliquer à ce que l'on appelle dans l'Ecole le *concept*. Celui-ci est en effet l'acte vital d'un *sujet intelligent* pensant *quelque chose*. Le concept est une «parole» que l'intelligence profère pour *se rendre présent l'objet* et *se rendre présente à l'objet*, en un mot pour le «représenter». Il n'a pas par conséquent à se préoccuper d'une «destination» extrinsèque; le concept est une *parole intérieure*. Le mot au contraire exprime le concept (qui parle?) et représente un objet (de quoi parle-t-on?), tout en le signifiant à quelqu'un (à qui parle-t-on?). La dimension de «destination» extrinsèque est donc essentielle au mot, mais non pas au concept. La représentation que M. Piguet est tenté d'admettre dans la connaissance est donc réalisée par un mot du langage auquel il dénie sa fonction essentielle de *communiquer*. – C'est la raison pour laquelle, soit dit en passant, M. Piguet ne voit très logiquement dans la Tradition chrétienne qu'un *discours sur* l'Ecriture révélée (EM, 284). – On ne peut donc dire que la question «à qui parle-t-on?» appartient à la forme rhétorique du langage: elle définit un aspect ontologique du langage en tant que relation intentionnelle.

La réduction du concept au mot, de la connaissance au langage, est encore manifeste dans la définition que donne M. Piguet de la notion de *mode*. Cette notion est centrale dans la pensée de l'auteur. La connaissance ne peut être exhaustive et absolue. Elle se réalise toujours d'un certain point de vue, selon un certain mode, qui est «la manière limitée selon laquelle l'esprit connaît, par laquelle la prise ‚prend'». Toute connaissance est donc nécessairement modale (EM, 95). De même, toute réalité est modale en tant que mode de l'être *(ibid.)*. Une réalité a-modale apparaît ainsi comme une chimère, l'exemple que M. Piguet donne ici est celui de la *matière* (EM, 95;

ne pourrait-on en dire autant du sujet pur, mythe, situation irréelle, et du silence critique, «seule position a-modale»? EM, 119–120). Plus concrètement, dans chaque domaine particulier, il y a modalisation: dans le cas de la sensation (EM, 89), de la forme (EM, 94), de la constitution phénoménologique (EM, 149), de l'exister (EM, 179), et du langage surtout (EM, 50, 116, 206). Il y a plusieurs types de langage, plusieurs types d'être, de forme, exprimés en une première approximation par le même mot «langage», «être», «forme», etc. Le même mot exprime donc une réalité équivoque: le langage, l'être, etc., sont autant de réalités équivoques et non univoques (EM, 50). Or seul un *mot*, un *nom*, peut être, au sens propre, équivoque: une chose a sa signification et non une autre (c'est le principe de non-contradiction), une pensée, un concept, pense telle chose et non une autre, mais un mot peut avoir plusieurs sens sans que les réalités désignées par lui aient nécessairement plus en commun qu'une *dénomination extrinsèque*. Ainsi par le mot «éclair», je signifie deux réalités, un phénomène physique et une pâtisserie, mais au même mot correspondent bien deux pensées, deux concepts. Ainsi il ne suffit pas de dire qu'une «réalité» est équivoque pour en déduire que ce qui est signifié par un nom équivoque peut être l'objet d'une seule science, en l'occurrence d'une seule et même critique du langage. Au contraire, *de réalités équivoques, il n'est pas de science une*. Il n'y a de science du langage que s'il y a une notion une du langage, laquelle peut se modaliser certes, et non seulement un nom unique couvrant plusieurs réalités formellement distinctes. S'il y a mode, il y a mode de quelque chose, soit selon un rapport à un premier modèle, relation que M. Piguet refuse par antiplatonisme (EM, 210–1), soit par coïncidence dans une même notion *abstraite*. Car il faut aller jusqu'au bout: parler de modes, de connaissance modale suppose une connaissance abstractive, suppose une théorie du *concept*, une théorie de l'*analogie*. Cette doctrine, dont M. Piguet se rapproche manifestement, existe, c'est celle de l'école thomiste. Loin de moi la pensée que M. Piguet n'affirme pas une certaine parenté formelle entre les différents types de langage (EM est excellent sur ce point, 64 sq.), mais ce qu'il admet d'un côté, il le rejette de l'autre, en ne parlant que de pure équivocité. De plus, M. Piguet veut bien accepter une connaissance modale, mais non une connaissance abstractive (le mot d'abstraction ne figure qu'une fois en EM, 106). Il veut au contraire une connaissance intuitive modale, qui ne peut être qu'une description successive,

dialectique, une perception «dilatée», par rapport à laquelle le mot, le langage, est nécessairement équivoque.

Enfin la réduction de la connaissance au langage permet de dire à la fois que la métaphysique est discours sur les choses (EM, 1) et discours sur l'intuition des choses (EM, 235). Car l'intuition, la perception pure, n'est que la présence de la chose en moi (ou par moi dans la mesure où je me la rends présente). Le rapport du langage à la chose est identique au rapport du langage à la perception. La présence des choses «signifie» (selon la terminologie de M. Piguet) la conscience, et cette conscience signifie à son tour le langage philosophique. Celui-ci est donc adéquat nécessairement à la perception, c'est-à-dire à la présence de la chose en moi. Le langage philosophique doit ainsi être adéquat tant à la chose qu'à la conscience que celle-ci signifie par sa présence en moi. Si la conscience métaphysique est le «reflet passif» de la réalité, le langage est le «reflet actif» de la réalité contemplée, et il participe de la contemplation «signifiée» par la chose (EM, 150, 230). La raison silencieuse «colle» au réel en le laissant retentir en elle et le langage reflète le réel par la médiation de la contemplation. Médiation «immédiate», car la signification de la conscience est celle même de la chose contemplée. La signification du langage est donc le reflet immédiat de la chose contemplée (EM, 230).

Reflet, participation, ces notions synthétiques, inanalysables, n'*expliquent* rien, mais *décrivent* simplement une situation en l'*explicitant* (EM, 231); elles rompent avec ce que la phénoménologie husserlienne redécouvre de plus précieux: la coïncidence *téléologique* du sujet et de l'objet, et, en s'éloignant de la doctrine de l'intentionnalité husserlienne, se rapprochent de la subtile conception thomiste d'un *signe formel pur*, qui, elle aussi permet une médiation «immédiate», mais la durcissent en une doctrine cartésienne ou marxiste du *reflet*.

Quel est donc le langage philosophique qui peut être le reflet adéquat du réel contemplé perceptivement? En aucun cas le langage abstrait et judicatif que l'homme emploie quotidiennement (le nominalisme de M. Piguet rejette le concept abstrait et le jugement même hors du langage de la philosophie, EM, 109). Car ce langage suppose l'interrogation et l'analyse analogique de l'être, et le langage de M. Piguet veut être l'expression immédiate et adéquate de l'unité de l'être. M. Piguet en donne un exemple à propos de la description de l'œuvre d'art. Le couple classique fond–forme étant rejeté

par l'esthétique contemporaine, il faut exprimer le caractère le plus profond de l'œuvre d'art en disant que «le réel (en art) n'est pas le signifiant (la matière)... ni non plus le signifié, c'est-à-dire je ne sais quelle mystérieuse intention ou idée ou spiritualité qui existerait en soi et aurait tout de même besoin d'une matière pour s'asseoir et se manifester» (EM, 93). En un mot, *le fond est la forme*, «signifiant et signifié sont de même nature» en art (EM, 92). L'analyse de l'œuvre d'art en matière et forme doit faire place à l'unité perçue immédiatement (EM, 97). C'est de cette manière que le langage métaphysique devrait en principe dépasser et nier le langage analytique défini par M. Piguet comme langage scientifique.

On voit ainsi que ce nouveau langage prétend, en manière de premier impératif, nier le principe de non-contradiction (cf. EM, 189), ce qui est contestable. Car de ce que le principe de non-contradiction ne joue plus de la même manière dans le cas de l'œuvre d'art, puisque celle-ci est identiquement fond et forme, il ne s'ensuit pas qu'il ne joue plus de rôle du tout; cela signifie simplement qu'il joue de manière différente au niveau perceptif qui est celui de la contemplation esthétique (empirique de la philosophie de M. Piguet) et au niveau de l'analyse philosophique proprement dite. Dire que l'œuvre d'art est unité, en effet, c'est soit assumer perceptivement en unité contemplée ce que l'analyse distingue abstraitement selon plusieurs aspects formels, soit se passer de l'analyse et percevoir immédiatement *une* œuvre d'art. Dans le premier cas, il est clair que le langage de l'analyse – celui que nous employons tous sans cesse – ne saurait disparaître au profit de l'expérience vécue de l'unité. Dans le deuxième cas, c'est se mettre en demeure de créer un nouveau langage, en deçà, au-delà, en tout cas indépendamment du langage conceptuel de l'analyse, mais aussi renoncer à définir le sens de ce nouveau langage par une référence explicite aux analyses du langage conceptuel. Or c'est ici la faiblesse de l'exemple que nous donne M. Piguet du langage métaphysique adéquat au perçu: le sens de ce mot «unité» – le choix même de ce mot – ne provient pas tant de l'immédiate perception de l'œuvre d'art une, que de la perception simultanée de deux éléments distingués par l'analyse conceptuelle. Dès lors, ce nouveau langage apparaît comme le prolongement du langage conceptuel de l'analyse, ou plus exactement comme l'expression d'une perception dont la plénitude vécue d'unité a été explicitée à un autre plan, celui de l'analyse proprement dite.

Comment en irait-il autrement si l'on tient à maintenir une connaissance modale? Celle-ci n'est limitée, c'est-à-dire partielle et partiale, selon une expression de l'auteur, que pour mieux intégrer en unité contemplée les modes de l'être analytiquement saisis. Car il faut choisir entre une connaissance *modale* et un langage *immédiatement* adéquat au réel perçu, considéré comme langage philosophique exclusif. S'il y a connaissance modale, il faut admettre en effet deux langages, et l'un et l'autre veulent être philosophiques. La différence est que le premier existe déjà, par rapport à une connaissance *intellectuelle* explicitement reconnue comme *abstractive*, et que le second n'existe pas encore, alors que l'expérience *perceptive* à laquelle il pourrait correspondre est déjà donnée. Il ne s'agit pas en effet de nier qu'il y ait une perception esthétique spécifique pour laquelle l'œuvre d'art est une unité spécifique. Il s'agit d'*exprimer* ce qui est vécu, ou intelligé, dans cette opération, et en fin de compte de savoir si l'introduction d'un nouveau langage – non pas la constatation d'une expérience spécifique – est même possible.

L'analyse de l'exemple donné par M. Piguet nous renvoie une fois de plus à son problème majeur. Comment constituer le langage de la métaphysique? Malgré les difficultés attachées à cette affirmation, le langage métaphysique doit être indépendant du langage conceptuel, et donc créé de toutes pièces. C'est ici la raison la plus profonde de l'ambivalence de la pensée de M. Piguet: tantôt la connaissance est le langage même, tantôt, comme le langage n'est pas encore donné, il faut l'inventer et le dissocier de la connaissance qui, elle, est donnée et ne doit donc plus être cherchée (EM, 234–5). La métaphysique de M. Piguet ne cherche pas la connaissance, mais le discours. Cherchant la connaissance, elle devrait se résigner à interroger l'objet, et cela même la définirait comme une activité scientifique constitutive du sens de son objet. Interroger en effet, c'est renoncer à une connaissance parfaitement intuitive, c'est se résigner en effet à troubler l'apparaître originaire de l'être. Une philosophie de l'interrogation analyse et par conséquent ne peut être contemplative, ou du moins si elle l'est, elle l'est terminalement, alors que la métaphysique selon M. Piguet doit être contemplative initialement. C'est pourquoi la conscience métaphysique de M. Piguet est nécessairement aliénée au niveau de la contemplation, et maîtresse d'elle-même au niveau du langage seulement (EM, 146). Au lieu qu'une philosophie de l'interrogation

est maîtresse d'elle-même dès le début de sa démarche et se transcende dans sa contemplation terminale.

La position de M. Piguet est donc celle d'un pur phénoménologue qui suspend tout intérêt mondain dans la contemplation de la chose, afin de garantir la pureté de la signification contemplée et par conséquent l'adéquation parfaite de son discours. M. Piguet contemple la *vérité des choses*, n'ayant plus à se conformer à celle-ci. Car la vérité, c'est l'être même et non la connaissance adéquate de l'être (OP, 84). Il faut donc, selon M. Piguet, écouter la vérité, la laisser parler et se donner. De nouveau, nous rencontrons ce «fidéisme», si proche du «mysticisme» de Heidegger.

La position de M. Piguet, qui tient paradoxalement à se distancer de celle de Heidegger, peut être définie comme une sorte d'*empirisme*, mais il ne semble pas qu'elle puisse être appelée *rationalisme* sans abus de terme (EM, 229 sq.). Elle rejette une philosophie de l'interrogation, d'une part en raison du primat de la perception désintéressée qui ne recherche pas l'*explication* (EM, 231), et, d'autre part parce qu'elle rejette le langage qu'une telle philosophie doit nécessairement employer, le langage de tous les jours, que M. Piguet appelle *langage traducteur*. Langage traducteur, certes, de l'objet lui-même, mais de l'objet tel qu'il est analysé par l'interrogation de la conscience. On revient donc bien à ce thème fondamental de M. Piguet: le seul dynamisme de la philosophie consiste à instaurer un langage spécifique. L'expérience est donnée: il ne faut pas la chercher. Il faut chercher à l'exprimer dans un langage rigoureux (EM, 234–5). Dans ces conditions, d'ailleurs, pourquoi tellement hésister sur l'objet de la métaphysique? Comme l'idéaliste de Merleau-Ponty, le philosophe selon M. Piguet n'interroge pas, mais contemple immédiatement (cf. EM, 4, 164).

Par opposition à Bergson, M. Piguet ne veut pas d'un *langage imagé* dont le but serait de cerner le réel *en deçà du langage conceptuel*. Par opposition à Heidegger, M. Piguet ne veut pas d'un *langage substantiel* de l'être, se donnant à l'homme silencieux *au-delà du langage conceptuel*. Par opposition à une philosophie de type aristotélicien, M. Piguet ne veut pas d'un langage conceptuel exprimant adéquatement une pensée qui, de par son interrogation, intellige «modalement» les divers aspects formels de l'être. Comme les deux premiers philosophes, il veut un *langage adéquat à la chose;* comme la seconde philosophie, qui mesure son langage à sa connaissance, il

veut un *langage adéquat à la perception contemplative de la chose*. En un mot, il veut un langage «au-dessus du concept et de l'image», un *discours sur le réel* (OP, 86–87).

* * *

Quelle que soit l'issue des recherches de M. Piguet, on ne peut pas ne pas admirer l'entreprise de cet auteur, lorsqu'on la voit, empiriquement, acquérir peu à peu son autonomie, à travers la foule des influences qui l'ont suscitée: influences husserliennes, heideggeriennes, néo-positivistes, esthétiques, aristotéliciennes. Mais plus que cet effort de dépassement, c'est la poussée vitale d'une intelligence avide de découvrir sa voie, ou plutôt celle d'une métaphysique rigoureuse, qui saisit le lecteur. Celui-ci peut bien contester en passant le bien-fondé de certaines thèses, mettre en doute la force de certaines argumentations, il rencontre un esprit qui, tout en s'appuyant sur les convergences doctrinales de son temps, témoigne à tout moment d'une vigoureuse liberté intellectuelle.

C'est dire l'intérêt que présente la lecture des deux ouvrages recensés ici. Sans cesse, la curiosité est stimulée, la réflexion sollicitée. Car cette recension critique n'est pas complète. Il faudrait situer l'importance des aperçus proprement esthétiques, la pertinence des analyses historico-critiques de Hegel, Heidegger, Bergson, du néo-positivisme anglo-saxon, les intéressantes applications que M. Piguet appelle «tâtonnements». Toutes ces pages passionnantes manifestent le même souci de vérité, la même vigueur de conviction. Devant une œuvre aussi suggestive, le plus bel hommage, me semble-t-il, reste la critique serrée et amicale.

André de Muralt