

## L'ARGUMENTATION DANS LE TEXTE PHILOSOPHIQUE\*

**Francis JACQUES**

Sorbonne Nouvelle — Paris

“Des procédés dialectiques ou, comme on pourrait dire maintenant, des procédés d’argumentation”.

V. Goldschmidt

“Examiner l’argumentation d’une oeuvre philosophique, c’est en aborder l’organisation la plus intime et non pas seulement la prendre par le biais d’une forme rhétorique”.

G. G. Granger

Comme il convient à une conférence d’ouverture, cette étude sera avant tout introductive. Je ne renoncerai pourtant pas à un pouvoir de proposition sur deux questions:

1) Cherchant un certain nombre de traits distinctifs qui, selon moi, caractérisent les stratégies discursives des philosophes, je tenterai de repérer dans leurs oeuvres la présence de quelques grands régimes d’argumentation. Contribution à une analytique de l’argumentation en philosophie, prélude indispensable à une théorie qui est encore à construire.

2) Sur quelques points, j’aurai ainsi l’occasion de nourrir un autre débat, latéral et sous-jacent, à propos de la spécificité stylistique des oeuvres philosophiques. Il s’agit de savoir jusqu’où va la réalité textuelle de la philosophie, sa prégnance sur la constitution même du sens.

Les deux questions ne sont pas indépendantes. On voit tout de suite que l’argumentation philosophique (désormais en abrégé A. P.) doit s’appuyer sur la mise en forme textuelle. Encore faut-il ne pas concevoir cette dernière en termes tels que soient consacrées l’hétérogénéité des oeuvres et la discontinuité absolue du sens des concepts. Sans quoi la validation argumentative deviendrait strictement interne et incomparable d’oeuvre en oeuvre, de système en système. Elle n’a de portée réelle que si les effects textuels sont agencés selon une certaine finalité argumentative.

---

(\*) Cet article est la version considérablement remaniée d’une conférence prononcée à l’Université de Middlesex Polytechnic (Londres, 22-24 av. 1987).

Tout cela constitue déjà un hommage au sujet sous les deux titres qui ont été retenus pour ce Colloque franco-britannique :

Sous son intitulé en langue française, le pluriel "Discours philosophiques" exprime bien la variété des modes en la matière. Il est difficile de croire désormais que la philosophie dispose d'une problématique immuable et autonome, a fortiori de savoir si ses questions dites "centrales" ou "fondamentales" ont encore un avenir, en tout cas si elles figurent parmi les questions vives de ce temps. Nous pensons seulement que la philosophie existe dans l'exacte mesure (et partout) où elle invente les questions d'aujourd'hui, parvient à les réputer transculturelles et incontournable, quitte à anticiper parfois ce que pourrait être leur mise en forme proprement théorique. Comme personne n'a eu la chance de contempler l'essence pure de la philosophie, il serait plus efficace de se demander de quel point de vue ce qu'on publie sous le nom de philosophie ressemble encore assez à ce que concevaient Platon, Aristote ou Descartes sous le même mot. Quelle que soit la diversité des doctrines et des styles -il est des philosophies de la profondeur ou de la clarté, de la synthèse ou de l'analyse, du système ou de la conscience singulière, de la miniature ou de la fresque-il n'est pas sûr que l'on trouve une variété aussi grande des méthodes et des agencements argumentatifs.

Mais si on se persuadait qu'il existe des standards d'argumentation relativement communs, comment les caractériser? On pourrait assez facilement se mettre d'accord sur deux faits: d'abord que les structures argumentatives sont co-extensives du discours philosophique, au moins autant que les structures narratives ou descriptives qui apparaissent souvent subordonnées. Ensuite, sur le fait que la rhétorique, autant que la logique, interviennent dans l'argumentation<sup>1</sup>. Examiner alors plus précisément leurs mérites et limites respectifs au sein de l'A. P.: tel est l'invitation la plus pressante que je lis pour ma part dans le titre anglais de ce Colloque: "Rhetoric in Philosophy". Je délimiterai mon propos en l'inscrivant dans le triangle dessiné par les trois termes que sont la rhétorique (ancienne mais sans oublier l'effort contemporain pour constituer une "nouvelle" rhétorique), les recherches sur l'argumentation et les traits distinctifs des textes philosophiques.

## I

Existe-t-il un processus de validation en philosophie?

C'est un problème traditionnel, longuement débattu et bien embrouillé, que celui du rapport entre philosophie et rhétorique. Même si l'habileté des auteurs ne semble liée que de manière contingente à l'art de plaire, elle dépend assez directement du pouvoir d'argumenter. Gageons

que l'introduction de ce troisième terme peut apporter de nouvelles lumières. Une philosophie doit prendre forme et consistance dans un texte. Question préjudicielle: qu'en est-il du rôle de la forme adoptée par le texte et de sa fécondité sémantique dans son rapport avec la méthode de validation plus ou moins explicitement annoncée par le philosophe?

### 1.1. Effets textuels et postulat d'invariance argumentative

Nous commençons par nous heurter à la prégnance si considérable des effets textuels. Sur ce point, partons d'une opposition entre deux attitudes: d'abord celle des déconstructionnistes comme R. Rorty<sup>2</sup>. C'est la plus récente. Elle est à la mode et sans doute mérite-t-elle de l'être. La réalité textuelle de la philosophie a été si longtemps niée. Les philosophes ont vécu trop longtemps l'histoire de la pensée comme si leur écriture n'avait rien à voir avec le travail du sens par et dans le texte. Pour ceux qui revendiquent l'existence d'une rhétorique interne au discours, variété et discontinuité sont des valeurs post-modernes. La signification philosophique, pas plus qu'une autre signification textuelle, ne peut s'engendrer toute seule dans la transparence, comme si la forme qu'on lui donnait restait purement accidentelle. Berel Lang<sup>3</sup> a attiré l'attention sur le mythe de l'immaculée conception.

L'autre attitude est celle des reconstructionnistes comme M. Gueroult<sup>4</sup>. Ils s'attachent à reconstituer des invariants formels par-delà la diversité discursive. Pour eux, il n'est pas de genre philosophique, mais des systèmes dont on doit reconstruire la structure. La **dianoématique** en est un exemple éclatant. Elle veut accomplir l'idée kantienne d'une histoire de la raison pure où la réalité des systèmes trouverait sa "déduction", i. e. sa justification. L'auteur recherche les conditions qui rendent possible a priori la validité des systèmes et leur dignité en tant qu'objets d'une histoire de la philosophie. On retrouve cette inspiration chez J. Vuillemin<sup>5</sup>, lorsqu'il classe les systèmes philosophiques dans leurs rapports à la nécessité et à la contingence. L'entreprise s'affine en s'appuyant sur l'analyse logique des types de prédication. Il s'agit alors de révéler de manière elle-même systématique pourquoi les systèmes prennent cette forme, de déterminer le choix qu'ils supposent pour rester **cohérents**, conformément à des moyens argumentatifs donnés.

Il n'est pas question ici de soumettre ces deux attitudes à une analyse complète. Ni d'adopter l'une d'entre elles sans un examen approfondi. Il ne suffit pas non plus de les renvoyer dos à dos, en évoquant la discussion contradictoire: si la philosophie n'est qu'une famille de genres littéraires, on voit mal comment éviter une incommensurabilité radicale des textes, dira le partisan du reconstructionnisme. Mais inversement, rétor-

quera le déconstructionniste, on peut se demander ce qui est d'une oeuvre singulière si l'on subvertit sa textualité par les présupposés philosophiques qui président à toute reconstruction.

Je préfère soutenir ici une vue moyenne plus intégrative; il y a sans doute une relation non accidentelle entre la forme et l'élaboration du sens accompli par la philosophie, par exemple entre la dialectique platonicienne, l'usage du dialogue et le soupçon jeté sur l'écriture. Mais d'autre part, il faut résister à la tentation de brouiller la spécificité des textes philosophiques. Car enfin une oeuvre humaine qui prend pour textes les autres oeuvres humaines, ou encore un texte où l'on entreprend de penser les autres espèces de textes, l'ensemble qu'ils forment et lui-même dans cet ensemble, possèdent des traits distinctifs qu'il faut être prêt à reconnaître. Par ce redoublement réflexif tout à fait remarquable, tout autant que par son exigence imprescriptible de cohérence systématique, le texte philosophique s'écarte de l'expression poétique de nos expériences vécues dans l'ordre du désir, tout comme il se distingue, on le répétera plus loin, de l'exposé scientifique d'un univers d'objets.

Quel est alors, dans le texte philosophique, le travail sur le langage? Une chose est de dire qu'une pensée doit à son inscription dans la langue sa réalité textuelle. Autre chose est d'affirmer que la discursivité philosophique a sa limite originnaire dans le langage.

A quelles conditions la discursivité philosophique peut-elle se reconnaître en tant que texte? Qu'est-ce qui se passerait alors dans la textualité quand se produit le philosophique, avec la prétention transculturelle, voire transhistorique de ses questions? Disons tout de suite que s'il y a un lieu où la textualité en général tente de maîtriser et d'ordonner sa propre démarche, c'est bien là qu'il faut le trouver. Justement parce que le discours philosophique est de ceux qui ne cessent d'affirmer leur propre pouvoir. Mieux: il s'efforce de rendre compte de son propre statut. Dès lors, il est possible de développer un certain concept de style en philosophie<sup>6</sup>, mais à condition de ne pas compromettre la possibilité même d'une validation argumentative, ni la permanence de certaines questions à travers les frontières de systèmes différents. Du même coup, il faut bien postuler l'existence d'un niveau argumentatif commun à deux thèses, empruntées à deux systèmes différents, et assez invariant pour donner quelque portée:

1° ) à l'argumentation d'un auteur sur le texte d'un autre auteur, éventuellement à sa réfutation. Sans quoi le dernier mot resterait au relativisme du sens et à la discontinuité absolue des oeuvres.

2° ) au travail critique. Celui-ci deviendrait vite impossible si l'on ne pouvait dire qu'un penseur emprunte une thèse ou une distinction à un autre auteur.

Deux exemples. Soit un texte fragmentaire, comme l'argument dominateur de Diodore. On n'en connaît que les prémisses et la conclusion, non le mécanisme argumentatif. Il doit être possible d'en reconstruire le sens par comparaison avec un texte d'Aristote, quoique sans pouvoir annuler de la paraphrase la part de conjecture. Soit encore l'argument du **Proslogion**. Si l'on veut préserver la possibilité d'une argumentation véritable en philosophie, il faut pouvoir proposer une paraphrase propositionnelle du texte avant de le reconstruire dans sa structure logique.

A noter toutefois que cette pratique de la reconstruction rationnelle ne saurait prétendre à être totalement fidèle au texte, à sa sémantique ou à sa structure polyphonique propre. Il est toujours possible de poser à ce sujet une **question de fait**: les propositions qui permettent la reconstruction sont-elles ou non présentes dans le texte considéré? Cette question n'est évidemment pas triviale<sup>7</sup>. La longue prière, en manière de **laudatio**, qui encadre la preuve d'Anselme, produit des effets textuels qui ne sont pas tous secondaires et qu'il importe de caractériser.

## 1.2. Que penser de l'opposition traditionnelle entre philosophie et rhétorique?

La reconnaissance de ces effets textuels est pour beaucoup dans le rapprochement qui s'effectue aujourd'hui entre philosophie et rhétorique. Sans doute à la faveur d'un déplacement du jeu structural où entraînent la dialectique et la rhétorique traditionnelles — et toutes deux relativement aux démarches probatoires de la science. Une certaine redistribution des fonctions a lieu. On ne peut plus distinguer aussi simplement que les Anciens entre les divers modes d'application du raisonnement, tantôt à la construction d'une science démonstrative, tantôt à la discussion dialectique tantôt à l'exposition agréable et persuasive.

En effet, l'importance de la rhétorique tend à augmenter à mesure que recule l'idéal d'une connaissance universelle et impersonnelle. Or justement la raison occidentale s'est vue ébranler en ses fondements les plus solides. Les valeurs post-modernes d'indécidable, d'imprévisible, de variété, triomphent. Subsistent les rationalités locales, partielles, rigoureuses mais dépendantes de champs particuliers, d'entreprises à des fins limitées, avec des objectifs circonscrits. Pas d'homologie antérieure du discours qui en garantisse la globalité rationnelle. L'intelligibilité est parcellaire. Le temps n'est plus où la philosophie pouvait exclure la rhétorique du même pas qu'elle se constituait en recherche autonome. Une certaine approche, fondée sur un mode de connaître **sui generis**, lui permettait autrefois d'atteindre un niveau ultime de la réalité: troisième genre de connaissance chez Spinoza, connaissance platonicienne des Idées.

Dans le *Phèdre*, Platon applique à la rhétorique et à l'art oratoire les notions de divertissement (*paidia*), d'image (*eidolon*), d'imitation (*mimesis*), qui renvoient à la théorie de l'imitation développée dans la *République*<sup>8</sup>. De ce côté-là, on n'acquiert que des simulacres de la vertu et du bonheur. Pour le mythe de la Caverne, les arts rhétoriques sont ancrés dans le domaine des ombres, tandis que la méthode philosophique, la dialectique, est définie comme la science grâce à laquelle les hommes se détachent du monde des apparences et accèdent aux vraies réalités.

Mais supprimons au contraire la garantie que le monde intelligible des Essences donne au *logos* par réminiscence ou nostalgie, que Dieu donne à l'évidence par l'innéité de la raison intuitive, il semble alors qu'un certain propositionalisme de la réponse ait vécu et que la démarche philosophique ne soit plus à l'abri de la controverse. Celle-ci fait appel au moins partiellement à certains critères rhétoriques qui peuvent être très complexes, dont, rétrospectivement, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas absents des oeuvres les plus classiques. Aussi bien, dira-t-on, le philosophe de la modernité n'a plus à énoncer le savoir. Les savants en auraient pris la charge.

D'un autre côté, ce n'est pas parce que le *logos*, dans sa double dimension de discursivité et de rationalité, est en crise, qu'on doit forcément rhétoriser la philosophie — au sens de l'ancienne rhétorique en tout cas, avec sa cohorte de sophistes prêts à avaliser toute opposition entre les opinions (*dissoi logoi*). Actuellement on peut dire d'entrée que les trois champs de la rhétorique, de l'argumentation et de la philosophie se recourent. En revanche, on ne peut dire qu'ils se recouvrent. Cette confusion englobante serait suspecte, elle ne pourrait profiter qu'au cynisme contemporain, dont on reconnaît d'ailleurs la lente et sûre progression. Je ne crois pas que la rhétorique, sauf à la redéfinir **par hypothèse et de fond en comble**, à partir de l'argumentation, puisse couvrir le champ entier des arguments des philosophes, dans leur usage d'hier ou dans ce qui reste leur prétention aujourd'hui.

C'est que la rhétorique, quelle que soit sa nouvelle définition, ne peut s'affranchir totalement de la finitude de son site originel: chez Aristote, ces situations typiques qu'étaient l'assemblée politique, le tribunal et les rassemblements commémoratifs, selon les trois genres du délibératif, du judiciaire et de l'épidictique. La rhétorique ne peut s'affranchir non plus de la finitude de l'intention qui en exprimait la finalité: la persuasion. Elle reste l'art humain, trop humain, d'agréer en vue d'emporter l'adhésion de ceux que ne saurait convaincre une argumentation plus abstraite, en sollicitant l'intérêt et les passions d'un auditoire toujours particulier<sup>9</sup>. Pour autant, la rhétorique constitue une technique de conditionnement de l'auditoire par les effets perlocutoires de la parole-action. Son champ est celui des opinables. En quoi elle peut soutenir l'argument, contribuer à montrer qu'une opinion est préférable à sa rivale. Quant aux auditoires,

destinataires privilégiés de cet art du discours plaisant, de cette technique du discours agissant, ils ont en commun de se partager selon la rivalité de discours apposés entre lesquels il importe de choisir pour des raisons que la raison ne connaît pas toujours: des motifs d'urgence pratique ou d'efficacité publique quand il y a litige, procès, conflit à négocier.

Celui qui veut bien se souvenir à quel point les Grecs aimaient la lutte (*agôn*), que ce soit au stade ou au théâtre, est frappé de voir Aristote très soucieux de tracer une démarcation ferme entre les discussions philosophiques de recherche ou de mise à l'épreuve **dialectique** des principes, et d'autre part les discussions **agonistiques**, si fortement dépendantes des situations d'attaque et de défense. Comme le remarque J. Brunschvicg, le Philosophe est fier d'être le premier à l'avoir fait<sup>10</sup>. En définitive, il semble raisonnable de retenir quelque chose de l'avertissement du Stagirite: en philosophie, l'aspect proprement rhétorique de production d'un **effet favorable** sur l'auditoire ou le lecteur, ne sera pas poursuivi pour lui-même, à des fins d'intimidation ou de séduction. Le champ de l'argumentation déborde de manière décisive le champ de la rhétorique. Ainsi les figures rhétoriques peuvent bien contribuer à persuader, à faciliter le raisonnement en captivant l'attention, en l'adaptant au désir ou à la croyance de l'auditoire. Mais il est difficile d'aller plus loin et de considérer qu'elles entretiennent un rapport intrinsèque avec le raisonnement. En elles-mêmes, elles ne font pas argument, elles ne constituent pas un argument valide ni même un élément d'argumentation. S'il n'y a pas loin du raisonnement par analogie à la métaphore utilisée par un orateur, il n'en demeure pas moins abusif de les confondre.

En quel sens le champ de l'argumentation se trouve-t-il recoupé par le champ de la rhétorique? Au sens où il est inséparable du travail de l'expression. Mais si l'aspect rhétorique est inséparable de l'analyse des concepts philosophiques et de l'enchaînement argumentatif des propos, il reste étroitement à son service.

Comme stratégie discursive qui utilise un certain régime d'argumentation, la philosophie semble bien avoir quelques traits distinctifs. Ils sont manifestes quand on examine les grands textes(ce qu'ils ont été, ce qu'ils peuvent sans doute être encore). Mettre au jour ces traits, ce sera autant de façons de prendre distance par rapport à la rhétorique classique. (*infra* II). Disons tout de suite que s'il y a rhétorique en philosophie, ce sera au sens d'une certaine argumentation spécifique qui caractérise la philosophie. La rhétorique n'est alors que l'éclat de sa rigueur. Rien n'empêche de conserver le terme dans cette acception. C'est alors une simple question de mots.

### 1.3. Place aux objections

Auparavant il nous faut examiner rapidement<sup>11</sup> deux objections de principe qui contestent l'existence même d'une argumentation philosophique.

Selon G. Ryle, le philosophe ne prouve pas, il n'a pas plus à élaborer de preuves qu'un joueur de tennis ne doit "rentrer des buts". Mais le contexte montre que Ryle limite les preuves rationnelles à la démonstration au sein d'un système formel ou à la vérification empirique. Or le tiers n'est pas exclu. Toute argumentation n'est pas démonstrative ou vérifiante. Elle constitue une validation *sui generis*. On rétorquera que le dernier Wittgenstein, en décrivant des formes de vie qui sont la matrice de nos jeux de langage, en récusant l'idée de tout fondement définitif et absolu, évite et évacue l'argumentation. En réalité, pour être descriptif ce type de philosophie ne laisse pas d'être simultanément interrogatif et argumentatif. Bien mieux, l'existence de formes de vie, un certain fondement peut sans doute y être ressaisi, qui leur est relatif. Le lecteur de Wittgenstein ne cesse pas d'être sollicité dans ce travail de restitution de l'argument.

La seconde objection est celle de H. Putnam. Il a pu soutenir récemment que la vision d'un philosophe compte plus que la rigueur de ses arguments. Mais l'un n'empêche pas l'autre. Qu'il nous suffise de répondre à H. Putnam par un argument *ad hominem*: lui-même, dans sa pratique de pensée, reste un philosophe analytique à part entière par la clarté, la minutie et... le recours aux arguments. Il ne faut pas être intimidé ou abusé par des déclarations de ce genre. De ce que le philosophe ne fabrique pas de démonstrations au sens propre, ni de vérifications expérimentales, il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait pas à justifier l'acceptabilité ou le rejet de ses thèses, qu'il n'ait pas à choisir ses raisons, bref qu'il n'argumente pas. Si les philosophes avaient perdu le goût d'argumenter, et si l'affirmation péremptoire leur suffisait, nous serions conduits aux formes les plus irrationnelles de la pensée et à confondre la philosophie avec le poème, la gnose, l'exorde idéologique ou l'élévation spirituelle.

La découverte des structures argumentatives qui sous-tendent l'oeuvre philosophique, est capitale. Il fait partie de sa prétention discursive d'être engagée dans un processus de validation. C'est par lui que se constitue son monument à titre de philosophie, explique Gueroult. Le fruit de l'oeuvre sort du corps entier de l'ouvrage et non de telle ou telle pensée qu'on pourrait en extraire. L'interprétation des textes, observe encore M. Gueroult, serait beaucoup plus unifiée et les conflits d'interprétation moins fréquents si, au lieu de procéder à coup de références disjointes, on restituait le mouvement argumentatif. Cette restitution va de pair avec la restitution du texte, avec l'analyse objective de la structure de l'oeuvre. Comme le processus de validation, en tant qu'il est argumentatif, s'opère

en contexte, son étude n'est pas contradictoire avec la critique historique des sources et des publics. En tout cas, c'est la restitution précise de l'ordre qui permet de fixer la signification d'ensemble comme le détail des termes. Une telle affirmation vaut, je crois, mais à des degrés divers, pour les divers styles de philosopher, et singulièrement pour le style cartésien :

“Pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons, s'amuseront à épiloguer sur chacune comme font plusieurs, ceux-là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité”<sup>12</sup>.

#### 1.4. La validation argumentative

On peut certes tenir les systèmes philosophiques pour des synthèses spéculatives douées de cohérence formelle, on peut aussi les regarder comme de grands récits de justification ou comme de grands récits des origines. De toute façon, il est difficile d'en exclure la dimension argumentative au sens adjectif du mot. Jusqu'à un certain point même, les éléments narratifs et descriptifs sont pris en charge par l'argumentation. On le perçoit aux multiples mises en discours possibles pour une même structure narrative.

En premier lieu, le processus de validation est bien une argumentation *stricto sensu*. Qu'est-ce à dire ?

Au sens substantif du mot, et en première approximation, l'argumentation est une opération logico-rhétorico-linguistique qui requiert les ressources complètes de la langue naturelle. Elle est difficilement formalisable, mais elle est douée d'une finalité bien précise : en argumentant, un énonciateur cherche à formuler une thèse-conclusion devant un auditoire en lui fournissant une raison pour l'admettre. Cette raison comporte une donnée particulière et une loi ou garantie qui autorise l'argumentateur à effectuer le passage de la donnée à la conclusion. Comme la raison avancée — à la fois le type de donnée et la nature de la garantie invoquée — peut être variable, l'argumentation, son type de rationalité, est variable selon le domaine. La force d'un argument peut être appréciée logiquement pour sa validité, ou pragmatiquement quant à sa pertinence par rapport au contexte.

Une argumentation confère aux éléments du langage une portée fonctionnelle ; elle les fait entrer dans une stratégie discursive. Si la validation philosophique est bien une argumentation, c'est qu'il s'agit d'un raisonnement non purement formel qui fait intervenir la pertinence aux côtés de la validité. D'abord les actes d'inférence et les actes d'interprétation ne peuvent être dissociés, comme c'est le cas dans une démonstration. Ensuite, le texte philosophique demande à son lecteur de traiter les thèses

avec un oeil sur les contextes de croyance et sur les jugements de valeur. Comme tout raisonnement formel, il fait intervenir un réglage interlocutif: l'auteur et ses publics, comme destinataire et destinataire, restent présents, comme sont présents les thèses en compétition et les gens qui les soutiennent. En présentant ses thèses, l'auteur cherche de son mieux à répondre aux objections (*objecta*: opinions jetées au débat face au problème) de façon que le lecteur, qui d'une certaine manière préside avec l'auteur à la conception du texte, trouve, de façon anticipée, la réponse aux critiques qui pourraient lui venir à l'esprit. De là une structure dialogique très prégnante de l'argumentation philosophique qui la fait excéder le régime défini par Aristote de l'argumentation didactique ou démonstrative<sup>13</sup> où l'on raisonne à partir de principes propres à chaque discipline, principes vrais et objectifs, fournis par celui qui sait pour engendrer la connaissance chez l'enseigné.

En outre, le processus de validation est argumentatif en ce sens qu'il s'agit d'une construction ouverte qui contraste avec la fermeture d'un système démonstratif. Pour une part, les objets de référence pré-existent au discours qu'on va tenir sur eux. L'auteur s'appuie sur certains aspects censés connus de son lecteur. Pour le reste, ces objets sont peu à peu construits et schématisés dans le texte. Ils ne sont pas déterminés à l'avance comme c'est le cas dans une structure axiomatisée. Ils sont construits au fur et à mesure que le philosophe justifie ses prises de position en répondant aux critiques et aux objections. Même l'ordre cartésien des raisons concerne la production de la certitude dans l'esprit du lecteur, qui est invité à méditer avec l'auteur.

Enfin, la validation philosophique est argumentative en ce qu'elle a affaire simultanément à des contenus de pensée qui jouent sur la signification des termes en présence. Dans "je pense donc je suis", on ne peut remplacer "penser" et "être" par des prédicats quelconques, comme dans une dérivation formelle, ni "je" par un autre pronom. Pourtant, la teneur sémantique des termes est variable. C'est ce que ne voient pas certains commentateurs. Ainsi A. Kenny objecte que des mots comme "moi" (*self*) importent un champ sémantique bien défini. Descartes demande à son lecteur de donner toujours le sens des termes requis par l'ordre et la série des raisons. Ni "je" ni "corps" ni "âme" ne reçoivent le même sens dans une thèse de la Deuxième *Méditation* et dans une thèse de la Sixième.

Chaque système philosophique — qu'on ne peut donc confondre avec une structure physique axiomatisée — se met en place à l'intérieur d'une démarche interrogative qui lui sert de cadre de référence. C'est dans ce cadre que prennent place les arguments utilisés et la construction progressive des données. A chaque philosophe revient de définir sa manière d'entreprendre la justification de ses thèses et jusqu'au concept même de justification argumentative. Autant dire que la forme de son argumentation

est individualisée, indissociable du contenu qui lui est adhérent, et que la nature d'une pensée s'exprime en grande partie dans son mode d'argumentation. L'ordre d'argumentation philosophique est adhérent au thème. Même l'ordre cartésien des raisons est inséparable de l'ordonnement des contenus.

La forme même du discours philosophique a bien une signification philosophique. Les oeuvres singulières des penseurs ont un certain style au sens où leur contenu conceptuel, la cohérence interne du système qu'elles composent, est inséparable de leur forme — et non pas au sens d'une oeuvre d'art ou d'un discours édifiant sur une expérience vécue. C'est aussi le cas des oeuvres scientifiques qui ne sont pas moins capables de style. Celui-ci leur confère une individualité sans les empêcher de s'ordonner, à partir de perspectives qui sont parfois très différentes, à la construction d'une même structure formelle. Toute invention textuelle ne réussit pas à être une invention conceptuelle. Il est des concepts mal construits comme il est des systèmes mal organisés. Il faut y songer quand on prétend réduire le fond d'une oeuvre philosophique à des effets textuels.

En somme, le fond du discours philosophique est **dans** sa forme (le fond du discours scientifique se laisse interpréter à **partir** de sa forme; le fond d'une oeuvre littéraire **est** sa forme). L'ordre d'argumentation ne peut être dégagé comme **forme autonome** à la manière d'un schéma démonstratif. Mais il n'est pas non plus une forme **contingente** par rapport à son contenu, comme le serait une forme rhétorique.

## II

### TRAITS DISTINCTIFS

Si l'argumentation philosophique est autre chose qu'un art d'opinion, si elle est davantage qu'un plaidoyer sur des vraisemblances, bref si elle déborde la simple rhétorique, c'est qu'elle présente des traits distinctifs, ou du moins qu'elle y tend et prétend. Nous les introduirons successivement dans la présente partie et la suivante.

#### 2.1. L'auditoire universel: quel sens peut-on encore lui donner?

Premier trait: l'argumentation philosophique semble s'adresser à un auditoire universel, ou du moins elle s'adresse à un ou plusieurs publics qu'on estime représentatifs de l'auditoire universel, conforme à l'idée qu'on s'en fait. Sans parler des publics ou des experts correspondant aux domaines spécialisés dont traite le philosophe. On notera que l'accès à

l'auditoire universel est de l'ordre de la visée et de l'aspiration. Dès lors, il y a lieu de réévaluer cette notion (qu'on doit à C. Perelman).

On ne le confondra donc pas ni avec un auditoire marginal, déraciné, ni avec le plus grand nombre. Bien au contraire: comme l'explique B. Russell, une des grandes raisons du lent progrès de la philosophie, c'est que les questions fondamentales ne sont malheureusement pas les plus intéressantes pour la plupart des gens. Le philosophe, à la différence du dialecticien, n'a pas besoin de se prévaloir d'une autorité collective, ni de choisir ses prémisses parmi les opinions approuvées de fait par tous les hommes ou presque tous, ou par les plus connus. Le philosophe n'a pas besoin d'un brevet de conformité. Il est difficile de ne pas qualifier axiologiquement ou compétentiellement son auditoire.

Axiologiquement: cet auditoire est composé des auditeurs ou des lecteurs préoccupés d'entrer en interrogation. Mieux: capables d'entrer en interrogation. Mieux encore: qui en sont dignes. Il va de soi qu'un tel auditoire, le philosophe doit parfois le préparer. Pour cela il le prendra au milieu des opinions où il se trouve. De là un aspect protreptique qui accompagne la *captatio benevolentiae*. Il s'agit de solliciter le philosophe dans le citoyen, l'arbitre dans le partisan, le questionneur dans l'homme de préjugés ou le dogmatique. C'est le sophiste (ou l'éristicien) qui part d'opinions apparentes en donnant à un auditoire particulier l'impression d'assister à un raisonnement, ainsi que l'apparence d'une victoire. Ce n'est pas la philosophie mais la rhétorique *stricto sensu* qui se satisferait de l'adhésion d'un auditoire particulier en le maintenant sous le charme de l'acte de parole, en le soumettant à ses effets perlocutoires.

A la vérité le philosophe ne saurait recourir à la persuasion, voire à la flatterie, que pour ébranler des opinions erronées. Comment se contenterait-il d'une critique aussi apparente que celle qui se déploie dans les débats des sophistes — qualifiés d'*agonistikè* par Aristote — et dont la présentation en syllogismes était par lui appelée éristique. A tout prendre, l'argumentation philosophique ne peut être rapprochée que de ce que le Stagirite appelle la mise à l'épreuve critique (*peirastikè*) qui portait sur des opinions authentiques, et envisageait un problème dans toutes ses possibilités pour aller au-delà des opinions, énonciations, propos. On cherche à atteindre la thèse opposée sous une forme réfutative.

L'auditoire universel peut aussi être qualifié compétentiellement. Le discours philosophique se veut d'homme à homme et communicable d'homme à homme. En tant que tel, il transcende l'art de persuader et de plaire. L'orientation rhétorique vers un individu ou une classe d'individus particuliers, soumettrait le philosophe aux idées admises, aux *topoi*, lui ferait perdre toute vertu critique réelle, toute portée créatrice. A quoi servirait de transférer par argumentation, sur des conclusions, l'adhésion accordée à de telles prémisses? Le philosophe ne saurait s'enchaîner unila-

téralement à l'adhésion effective ou présumée d'un auditoire particulier, alors que le rhéteur ne sort pas du cercle défini par la persuasion, en soumettant son discours à l'anticipation de son effet<sup>14</sup>, avec le risque inhérent à l'art rhétorique de dégénérer de la persuasion à une technique de séduction, de la soumission aux opinions admises aux préjugés, de dégénérer de l'art du discours agissant à la violence unilatérale, car est violente toute action, même de parole, où l'on agit comme si l'on était seul à agir.

La philosophie écrit le livre de l'homme. Ses auteurs écrivent et ses lecteurs lisent en tant qu'hommes, sans qu'aucun trait individuel ne soit pertinent. Ici encore il n'y a plus ni riche ni pauvre, ni Juif ni Grec, ni homme ni femme... Philosophie: débat d'homme à homme quand il se veut transculturel, transhistorique, au moins d'aspiration — concernant ce qu'il y a de plus réel: le désir, la relation, le temps, la pensée, la sensation, la logique, le conflit etc... Comme le texte du philosophe se veut communicable d'homme à homme, la lecture d'un auteur qui est philosophe est une discussion continue avec lui:

"Il faut sentir l'objection se lever doucement dans notre esprit, mais la prier de ne pas éclater et d'attendre le moment où peut-être l'auteur se la sera faite à lui-même, et le plaisir est très vif alors; car alors nous sommes sûr d'être bien en commerce intellectuel avec l'auteur"<sup>15</sup>.

"Je ne conseillerai jamais à personne, écrit Descartes, mon livre, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement"<sup>16</sup>.

Cette relation exemplaire de communicabilité d'homme à homme engagé dans un procès interrogatif non violent où chacun est capable d'intérioriser le tiers arbitre, est exemplaire. Elle permet à la conscience de l'auteur et du lecteur de se constituer mutuellement et simultanément.

A quoi, il faut le reconnaître, le dialogue philosophique est stylistiquement accordé. Il faut ici commencer à distinguer le dialogue et l'entretien dialectique, tel que le conçoit Aristote dans les **Topiques** (*infra* III, § 1), où la présence d'un arbitre extérieur est requise. C'est plutôt un moyen pour le philosophe de rencontrer le nonphilosophe, de retrouver avec lui un langage commun afin d'agir sur lui en épousant ses propres présupposés. Platon nous en avait averti, il est entendu que c'est entre philosophes que passera le **logos**<sup>17</sup>. L'écart entre celui qui questionne et celui qui répond n'est plus représenté que comme l'écart peu significatif qui sépare la jeunesse et l'expérience, cependant que le **logos** qui se déploie est pur mouvement de l'apprendre. Si le naturel de l'interlocuteur intervient, c'est seulement par ce qu'il signifie de parenté intime dans le désir d'apprendre, dans l'élan et le passage par les **logoi** qui sont conaturels à tous.

## 2.2. Son caractère méta-discursif

Deuxième trait: le discours philosophique ne décrit pas des objets mais élucide des significations. Celles de certains termes majeurs tels que "cause", "savoir", "pouvoir", "personne", etc... Une structure abstraite comme une théorie physique, l'action d'un poème sur notre sensibilité esthétique, le système des normes juridiques, peuvent être pris comme thèmes de la réflexion philosophique. Le philosophe argumente par exemple sur la question de savoir quel est le rapport de la théorie à l'expérience possible, quel est le type d'objectivité dont elle peut être le modèle. Il en résulte que si ces significations sont à organiser dans une quête argumentative, éventuellement dans un système, en aucun cas celui-ci ne peut être confondu avec une structure axiomatique. Du même coup, les discours philosophiques ne portent pas directement sur les faits du monde, mais sur les diverses déterminations structurelles de l'existence humaine.

Autant dire que ses concepts sont, par rapport aux concepts "naturels" de la perception, de la technique ou de la science, des **méta-concepts**<sup>18</sup>. Ils ne prétendent jamais désigner un objet, un ensemble d'objets, un vécu, un ensemble de vécus comme tels, ni à les représenter par un modèle théorique. Leur ambition est de permettre le développement d'un discours qui décrirait une organisation totalisante — par exemple de l'expérience humaine ou du vécu comme système global de significations. (Je dis "par exemple" afin d'éviter de définir le statut discursif de la philosophie par référence à une doctrine particulière qui est la phénoménologie.)

En aucun de ses énoncés, le discours philosophique ne se confond avec celui du physicien en philosophie des sciences, avec celui du linguiste en philosophie du langage, du juriste en philosophie du droit, etc.. Même le philosophe de la science importe dans ses présupposés des considérations de systémativité qui la mettent en rapport avec d'autres secteurs (éthique, politique...) de la réflexion. Si donc les phénomènes ou les objets ou les faits du monde sont concernés, c'est par l'intermédiaire des organisations primaires réalisées par d'autres discours; les phénomènes, les objets, les faits sont alors promus en tant que significations dans la perspective d'une totalité. Le statut du texte philosophique est donc méta-textuel, transdisciplinaire, souvent aussi totalisant. De là qu'il comporte à l'égard des discours ou des textes qu'il entend réfléchir une composante interprétative, sinon herméneutique.

Négativement, il s'ensuit que l'A. P. ne se réduit à aucune à aucune argumentation d'une discipline particulière. Bien au contraire, celle-ci peut être prise comme thème de réflexion. L'affaire du philosophe n'est pas de donner une importance particulière à l'une d'entre elles, mais plutôt de distinguer les divers critères d'impossibilité logique qui appar-

tiennent à divers champs d'argumentation. On se souvient de la vision que Collingwood avait de la philosophie: l'étude des méthodes d'argumentation qui, à certains moments de l'histoire, ont servi d'ultime Cour d'Appel pour les diverses disciplines intellectuelles.

Je ne crois pas cependant que le caractère méta-discursif de son argumentation confine le discours du philosophe dans une discipline de second niveau, selon la version néo-positiviste. Ni Russell, ni Austin, ni Marx, n'aurait accepté de dire que le discours philosophique porte sur des discours, et qu'il n'a pas pour objet la connaissance du monde, l'action ou les valeurs. Ce qui est vrai, c'est que le temps n'est plus où le philosophe pouvait faire entrer directement dans son discours le discours de la science (cf. le rapport d'intériorisations à l'eidos platonicien, à l'entendement classique, au concept hégélien), où il pouvait soumettre la rationalité de la science au tribunal de la rationalité philosophique. Il reçoit le texte de la science, et même le méta-texte des controverses sur les fondements. Si d'aventure il reprend la tâche ultime de fondation, c'est en la faisant porter sur les controverses méta-théoriques elles-mêmes et sur ce qu'on peut en dire *a priori*. Mais le philosophe peut toujours exercer sa force de proposition, avancer un programme de recherche philosophique au sens de Popper (sur les actes de langage, sur l'éthique, le droit, la communication) comme au temps de Russell et de Leibniz.

Ce qui est vrai, c'est que par ses questions vives, l'interrogation philosophique contribue à redéployer les dimensions oubliées ou réprimées par les objectivations existantes: une façon de faire appel du réel commun à quelque chose comme un réel philosophique. Le caractère méta-linguistique du discours philosophique ne le prive pas d'autonomie, peut-être justement parce que la philosophie n'est pas elle-même une théorie. Pour qu'elle soit une théorie ou une méta-théorie, il faudrait qu'il y eût un discours correct, unitaire et unique, portant sur le discours lui-même. Il n'en est rien, la philosophie ne peut être que vécue et exécutée à la manière d'une oeuvre d'art. Si on annulait la dénivelation entre le discours de la science et le discours de la philosophie de la science, on aboutirait soit à une philosophie de la nature, soit à quelque variété du positivisme. Une partie de l'autonomie de son discours tient à son **irréductibilité**. On sait qu'il n'est possible de formaliser la syntaxe que pour des structures formelles assez pauvres. Celles-là ne donnent pas prise en tant que telles au discours philosophique. Mais Gödel a montré en 1931 que, pour des structures plus riches, la tentative de réduction à la pensée démonstrative est vouée à l'échec. Négativement, un discours non démonstratif sur l'organisation de ces structures plus riches, **n'est pas illégitime**. Il n'est pas interdit de postuler l'irréductibilité d'un méta-langage final en langue naturelle capable de prendre éventuellement pour objet son propre discours. L'irréductibilité aussi de son organisation à celle ou discours sur quoi

il porte. Ainsi serait justifiée la légitimité d'une organisation argumentative autonome du discours philosophique.

### 2.3. La visée heuristique

Même quand il a une apparence doctrinale, comme dans les *Sommes* du Moyen-Age, le discours du philosophe a rarement la forme d'un système clos et dogmatique. Il se donne comme un cheminement, comme une "expérience de pensée" qui enchaîne les raisons dans une suite de questions, comme une quête ou une recherche (*quaerere*). Une thèse philosophique est toujours la réponse ultime à une question (cf. § III); elle ne se livre pas à la compréhension si on la détache de sa démarche génératrice. La recherche fait ici corps avec le vrai.

C'est à l'auteur comme questionneur de faire choix d'une problématique. Convenons d'appeler ainsi à la fois une matrice de problèmes qui seront *jetés* dans le champ de la discussion<sup>19</sup> et un processus de questionnement. Pour continuer à préciser la nature de l'argumentation, il convient de la rapporter à la nature du questionnement. Autant dire que celui qui veut comprendre une proposition, sa valeur argumentative, doit refaire le cheminement heuristique concret où elle est apparue. Si l'auteur aboutit à des résultats, ceux-ci seront validés en raison de cette démarche et non à cause de leur contenu matériel. Les thèses sont solidaires de leur validation dans l'oeuvre. Produit d'une stratégie argumentative singulière, on ne saurait les isoler de la méthode qui a permis de les établir. On mesure, soit dit en passant, la vulnérabilité d'une thèse à toute interprétation externe qui l'isole ou la rend solidaire d'une problématique exogène.

Ce n'est donc pas un hasard si nous sommes conduit à décrire la situation en utilisant plusieurs registres: système, stratégie, questionnement. Sans exclusive. J'observe que ces registres sont conjugables. Entendez que les thèses qui font *système* d'un côté, apparaissent validées d'un autre côté par l'existence d'une stratégie gagnante. D'un autre côté encore, les mêmes thèses sont pour ainsi dire déposées au titre de conséquence ou de présumé au cours d'un processus de recherche. S'agissant de stratégie, celle du philosophe est très libre, beaucoup plus par exemple que celle qu'Aristote décrit pour la discussion dialectique, qui ressemble à un jeu fondé sur un contrat que l'un des protagonistes s'engage à remplir, tandis que l'autre tâche d'en empêcher la réalisation. S'agissant du questionnement, celui du philosophe développe une problématique plus ou moins originale, plus ou moins apparentée, plus ou moins reprise à ses contemporains ou ses prédécesseurs, marquant parfois une rupture avec la leur, sur le fond néanmoins de certaines continuités. A la faveur de ce processus

heuristico-problématique, une doctrine, un système se trouve déployé, "déposé", comme par surcroît. Mais si ces registres sont conjugables, c'est sans correspondance, sans dualité stricte: une problématique peut fort bien se continuer, se survivre au-delà des systématiqués. Sinon, comment expliquer la permanence de certaines questions, l'existence de problématiques cousines dans des oeuvres par ailleurs différentes, la transposition d'un même problème d'un auteur à l'autre, comme on voit dans le mouvement analytique de langue anglaise.

L'A. P. doit par conséquent être adaptée aux situations de recherche plutôt qu'aux situations d'attaque et de défense que privilégie la rhétorique proprement dite. Elle n'a pas pour but de convaincre le lecteur de quelque chose dont l'auteur serait d'avance convaincu. On commence avec des questions pour lesquelles on n'a pas la réponse claire et l'on argumente pour y arriver. Si l'on peut reconnaître avec S. Toulmin deux usages argumentatifs du langage: d'une part le plaidoyer (*advocacy*) où l'on est convaincu d'avance de la thèse qu'on défend (*to make a claim*), et d'autre part la recherche (*inquiry*) où l'on vise à créer un problème, voire à s'entendre sur une problématique, les argumentations du philosophe correspondent manifestement au second de ces usages.

Ainsi Descartes dans les *Méditations* considère que le modèle euclidien ne peut servir que de procédé d'exposition. Il ne retient de la tradition mathématique que l'arithmétique et la géométrie, dont les longues chaînes de raisons assignent un ordre déductif aux idées, mais, outre l'ordre, compte la manière de démontrer. Sa géométrie algébrique porte un coup à la géométrie synthétique. L'ordre des raisons principales est "analytique": il est censé nous enseigner l'ordre et la méthode par quoi la chose a été inventée. La méthode doit expliciter l'invention des vérités, montrer la vraie voie "par laquelle la chose a été systématiquement inventée". Rien n'empêche, une fois les conclusions trouvées, de les exposer synthétiquement afin "d'arracher le consentement du lecteur tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être". C'est ainsi qu'il écrit l'*Abrégé géométrique* à partir de 10 définitions, 7 demandes et 10 axiomes, afin de "prouver l'existence de Dieu et la distinction entre l'esprit et le corps humain".

On objectera que l'*Ethique* de Spinoza n'est plus *more geometrico disposita* mais *demonstrata*. Il est bien vrai que Spinoza tente de faire de la méthode synthétique euclidienne la méthode philosophique par excellence. L'engendrement démonstratif des conditions nécessaires correspond pour lui à la genèse causale des choses considérées *sub specie aeternitatis*. Les cinq Livres de l'*Ethique* s'ouvrent sur des définitions, axiomes et postulats, et se développent en propositions, démonstrations, et scolies. Construction grandiose et sublime. Est-elle cohérente? Est-elle véritablement fondée sur des définitions, des axiomes ou des postulats? Plutôt qu'elle ne propose une combinatoire de concepts primitifs, la

définition spinoziste a un rôle heuristique: elle ouvre un chemin pour la réflexion. Par ailleurs, M. Gueroult<sup>20</sup> note le statut flou des définitions (de nominales, elles deviennent réelles), relève les lacunes de ces définitions (le concept d'infini fait l'objet d'une explication qui suit la définition 6 de Dieu comme absolument infini, et non d'une définition explicite). G. Deleuze souligne une autre lacune: dans la même définition 6 on recourt à la notion d'expression, ni définit, ni même expliquée. Pourtant, elle joue un rôle capital dans l'économie générale du Livre puisque les attributs "expriment" l'essence et que les modes "expriment" la nature de Dieu. Tout ce vocabulaire "expressionniste" qui échappe au discours démonstratif, en fonderait plutôt la possibilité. D'autres difficultés concernent les axiomes: Spinoza recourt subrepticement à des principes qui ne font pas l'objet d'une formulation axiomatique, ne distingue pas les axiomes des postulats.

L'ordre géométrique nous égare. Aussi bien, la réalisation du projet philosophique de Spinoza excède son inscription dans l'enchaînement linéaire des géomètres. Les théorèmes, au lieu de faire jouer la combinatoire des concepts primitifs redoublent par une sorte de commentaire explicitant ce qui est exposé par les principes. Curieusement, ce sont plutôt les scolies qui assurent la fonction intégrative, tout en opérant une suspension ou une rupture de la continuité démonstrative; soit que les scolies présentent une démonstration différente (la proposition 5 est démontrée autrement dans la scolie 2 de la proposition 8), soit qu'elles apportent une illustration pédagogique de ce qui a été prouvé. Enfin, la structure générale de l'**Ethique** demeure gouvernée par l'**Ethique** demeure gouvernée par l'architecture classique des Traités de théologie (Dieu, L'Âme, Les modes de connaissance, Le salut par l'amour de Dieu).

Considérons la **Somme** théologique de Saint Thomas pour y vérifier le caractère heuristique de l'argumentation. Il suffit de lire cette cellule élémentaire qu'est un article pour voir à quel point il ressortit de la procédure de la **quaestio**. Elle paraît un ouvrage didactique, en réalité elle n'adopte de réponse tranchée que dans les conclusions, à son dernier acte. Auparavant, c'est une longue recherche, un dialogue à plusieurs dont le premier moment consiste à s'entendre sur une question initiale (**ponere causam**). De forme interrogative, comme les prémisses dialectiques d'après Aristote. Le deuxième moment consiste à rappeler les propositions divergentes en face du problème (**pro et contra**). Elles renforcent le doute du lecteur, son désarroi devant la discordance. Par exemple, est-ce qu'un jugement doit être conforme aux lois écrites (II a II ae qu 60, **De Judicio** art. V)? Un texte d'Isaïe sur l'existence de lois iniques est placé en face d'une sentence légaliste de Saint Augustin: on discute du contenu des textes, mais une fois qu'ils sont écrits, il faut bien les appliquer. Toujours la quête dialectique roule sur la chose (**causa**), centre d'intérêt autour duquel sont réunis les partenaires de la dispute. Les principaux termes

engagés dans la discussion sont examinés grâce à une série nouvelle de textes qui permettent des définitions, sur le jugement, sur le droit, sur l'office de la loi écrite.

#### 2.4. Un questionnement de type informel

Ce quatrième trait est un corollaire du précédent. L'argumentation philosophique se déploie dans le cadre d'un questionnement de type informel. Qui lui donne une vertu investigatrice.

Il s'agit en effet d'une heuristique bien particulière. L'heuristique normale, elle, s'effectue selon une intelligibilité toute faite. Ainsi par exemple un programme de recherche scientifique s'inscrit dans une certaine mesure à l'intérieur d'une discipline, en accepte les principes propres. Il va apporter les termes fondamentaux au moyen desquels le problème est adéquatement formulé. Ce cadre d'intelligibilité fournit des modèles de solution à des situations similaires (e. g. la découverte de Huyghens, sur la base de l'idée galiléenne d'un pendule, appliquée à une boule roulant entre deux plans inclinés). Mais c'est une partie seulement de l'*ars inveniendi* qui s'alimente à cette stratégie simple. Les ressources disponibles à l'intérieur de la théorie peuvent être insuffisantes pour résoudre un problème, et même pour le poser.

Seulement il arrive que l'on s'écarte de l'heuristique normale. Alors la forme de la réponse n'est plus fournie par aucune théorie constituée, autrement dit on ignore la forme même de la réponse possible. Appelons questions informelles de telles questions. Comme les questions philosophiques sont de telles questions, arrêtons nous un instant sur ce point<sup>21</sup>.

Bien entendu, la forme superficielle d'une question (qu'en est-il du pouvoir?, comment le désir vient-il au langage? Qu'est-ce qu'un nombre?... ) ne permet pas de décider si elle est philosophique. Les analyses précédentes nous ont permis de comprendre pourquoi: une telle question doit faire partie d'un questionnement informel conduit avec un lecteur possible et présentant les bonnes propriétés de se dérouler sous l'arbitrage impartial implicite, à un niveau métalinguistique, être radical et de portée heuristique.

Contrairement à l'apparence, le caractère informel a une grande positivité. Par "informelle", nous n'entendons pas simplement une question sémantiquement ambiguë (e. g. "avez-vous assez lu X?"). Sinon, une fois désambiguïsée, elle se réduirait à plusieurs questions formelles ("avez-vous lu assez longtemps...", "...assez complètement, assez attentivement X?"). Une question informelle n'est pas une simple question vague, référentiellement indéterminée ("avez-vous lu le dictateur géorgien?"),

sinon il suffirait que je connaisse le référent de la description définie pour que ma question cesse d'être informelle. Je précise ces choses parce que Paul Valéry, lorsqu'il critique les questions philosophiques, les réduit à des questions vagues, ambiguës, indéterminées, insolubles, imaginaires, etc... Mais une question informelle n'est pas davantage une question insoluble **de facto**, parce que je suis de fait incapable de trouver la réponse ("y a-t-il des êtres vivants sur Mars?"), ou **de juris**, parce qu'elle n'a pas de réponse en ce qu'elle transcende nécessairement le pouvoir de notre raison (selon Kant: "le monde est-il éternel, infiniment divisible?").

Les questions informelles seraient-elles alors de simples excès de la forme interrogative (le langage permet l'introduction si facile de la forme interrogative)? Non, ce sont bien des questions réelles: si elles avaient des réponses, on aimerait beaucoup les connaître ("qui suis-je?" "qu'est-ce que connaître?" "qu'est-ce que la personne?" etc...). Questions sérieuses, mais ouvertes, dont on ignore la forme de la réponse possible. Justement, c'est pour ne plus l'ignorer tout à fait qu'on s'engage dans un questionnement: c'est lui qui sépare la question de la réponse, le questionnement où l'on prétend répondre de la réponse. Il constitue la dynamique du processus résolutoire qui doit progressivement déterminer la forme de la question.

S'il existe des questions philosophiques, ce sont des questions réelles qui correspondent à un désir de connaître la réponse et non seulement à un plaisir de poser la question. Elles ont un aspect à la fois érotétique et épistémique. Comme elles sont informelles, on ne peut spécifier exactement l'information désirée. Elles jaillissent d'une insatisfaction plus ou moins authentique, d'un désir plus ou moins médiocre (une philosophie vaut ce que valent ses questions), et toujours d'une inquiétude assez réelle pour engendrer des programmes de recherche propres. On examinera l'authenticité d'une question philosophique à sa naissance. Elle est suspendue à la qualité d'Eros philosophe qui en fait une question vive.

Mais il faut préciser qu'une question philosophique est une question informelle **objective**, et non pas **subjective**, dans la mesure où un accord est au moins présumé sur l'aptitude de la réponse cherchée à apaiser l'inquiétude intellectuelle qui se trouve à l'origine du questionnement. Selon que cet accord est effectivement recherché ou non, on peut en outre distinguer le questionnement philosophique de la dispute idéologique. Car les "grands" problèmes, on peut bien se les résoudre, on ne saurait les poser seul. L'auteur a besoin de réunir un consensus au moins provisoire sur la forme à donner à la réponse. L'A. P. consiste à valider l'importance érotétique de la question, à présenter et à défendre les raisons pour déterminer cette forme.

## III

## ARGUMENTATION PHILOSOPHIQUE ET PENSÉE INTERROGATIVE

Une question philosophique se trouve soumise à l'A.P. Nous avons vu que l'A.P. ne se confond ni avec une argumentation **éristique** ni avec une **démonstration** comme il s'en rencontre dans les sciences. Nous nous apercevons qu'elle ne saurait davantage être assimilée à une argumentation **dialectique** au sens aristotélicien du terme. Pour plusieurs raisons.

Relevons d'abord que les questions philosophiques se présentent autrement que les "problèmes" de la discussion dialectique. Ceux-ci étaient la mise sous forme interrogative d'une idée "admise" par l'opinion moyenne ou éclairée. Ils se formulaient de manière rigide en une alternative **p** ou non-**p** et ne pouvaient recevoir que deux réponses possibles, l'assertion de **p** et l'assertion de non-**p**. Ensuite, l'argumentation dialectique prenait place dans une discussion **orale**. Ses protagonistes étaient assujettis à se faire les champions d'une de ces assertions. En sorte que le dialecticien **connaissait** la conclusion à laquelle il devait aboutir. Son affaire était de trouver les prémisses qui le lui permettaient.

Enfin et surtout les prémisses du raisonnement dialectique étaient **endoxa**, c'est-à-dire approuvées par une autorité collective. Aucune chose de ce genre n'est postulée par le questionnement philosophique conduit par l'auteur avec un lecteur putatif. Il ne se contente pas du probable. Et puis son dialogisme n'est pas le même. L'auteur peut être très sensibles à ses interlocuteurs: géomètre ou théologien pour Descartes; libertin, protestant ou jésuite pour Pascal. Mais à la différence du dialecticien, le philosophe ne s'assujettit pas à prendre leurs prémisses pour se faire entendre d'eux. Il ne se met pas en quête de répondants de poids, ni par le nombre ni par la qualité. Une thèse philosophique peut être une pensée paradoxale<sup>22</sup>. Elle n'a besoin d'aucun brevet de conformité par rapport au sens commun ou à l'opinion droite. Pour parler comme Pascal: l'ardeur des philosophes à chercher le vrai serait vaine si le probable était le plus sûr.

### 3.1 Argumenter en contexte interrogatif

Commencer par une question est traditionnel dans les textes philosophiques. Cela remonte au questionnement de Socrate. Associer l'argumentation à la pratique de la pensée interrogative n'est pas moins traditionnel, comme on voit au Livre VIII des **Topiques** d'Aristote. Mais ce

qui est neuf, c'est l'idée d'élaborer l'A.P. dans le cadre d'un questionnement heuristique conduit par un auteur, avec un lecteur possible qu'on suppose également soucieux du vrai, du juste ou simplement du sens. Et d'assigner la problématique pertinente sur laquelle la machine topique ( ), avec sa technique orale d'argumenter par questions et réponses, ne peut pas grand chose: une problématique informelle, inventive de ses concepts et de portée radicale.

Ici le but compte moins que le voyage, et même que les tout premiers pas du voyage. La tâche du philosophe est de mettre la discussion sur la voie. Pas n'importe quelle voie. L'opération cartésienne, du doute à la certitude, est une variante de ce passage. La dialectique platonicienne consiste à partir d'hypothèses, s'en servir comme de tremplins, i.e. comme de problèmes pour s'élever jusqu'au principe anhypothétique qui doit déterminer la solution des problèmes ainsi que la vérité des hypothèses. Kant subordonne la raison pure à la forme hypothétique de l'expérience possible, à la nécessité d'un principe catégorique de la moralité. Quelle que soit la diversité des hypothèses de départ et des apodicticités finales (l'Un-Bien de Platon, le Dieu non trompeur du *Cogito* cartésien, le principe du meilleur chez Leibniz, le moi de Fichte). On a cru longtemps pouvoir définir le mouvement de la pensée comme un certain passage de l'hypothétique à l'apodictique.

Dans quelle mesure cette démarche reproduit-elle le mouvement de la pensée interrogative? A condition de restituer aux hypothèses leur caractère **problématique**, de ne pas les réduire illégitimement à des propositions neutralisées, à l'anticipation d'une réponse possible, partant de ne pas rabattre le problématique sur l'hypothétique **ex hypothesi**. Ce qui fait question provient et se dégage peu à peu d'une interrogation qui s'ordonne autour de ce qui est digne de question.

On peut donc appeler questionnement le parcours discursif où l'on isole les questions acceptables, et où l'on détermine leur forme. L'importance d'un ressort érotétique nous fait comprendre qu'il soit recommandé de "ne pas douter en philosophie de ce dont nous ne doutons pas dans notre coeur" (Peirce), même si ce n'est pas avec des battements de coeur qu'on écrit la bonne philosophie. Il convient de rendre sa place de moteur à cet élément de désir dans le questionnement. On retrouve dûment thématisée une idée simple: pour lire un philosophe du présent ou du passé, il faut essayer de savoir ce que représentent pour lui les problèmes qu'il entend poser avec nous.

Car un philosophe ne saurait marcher vers une réponse sans se diriger en amont pour découvrir les présupposés qui rendent les questions acceptables. Le dispositif énonciatif, qui est un index du dialogisme du texte, est complexe. Ces présupposés doivent être partagés.

1) entre lui et ses prédécesseurs: l'histoire montre que les philosophes vont souvent par couples, Aristote critique de Platon, Descartes lecteur de Montaigne, Russell polémique avec Meinong, Leibniz et Locke dans les **Nouveaux Essais** dialoguent par personnages interposés. Dans le mouvement analytique anglo-saxon, on repère une composante empiriste "en dialogue" avec une composante formelle.

2) entre l'auteur et son lecteur. Le dispositif énonciatif enveloppe notamment la présence du lecteur. A l'auteur d'élaborer une argumentation avec le lecteur comme répondant virtuel. On demande au lecteur d'intervenir et de prendre part à une activité conjointe. On attend de lui qu'il y mette du sien pour entrer en inter-rogation.

Celui qui entre en interrogation le temps d'une oeuvre n'est pas un Robinson pensif. **Interrogation** est ce que devient le questionnement en tant qu'il est une activité sémantique conjointe. Il appartient à l'auteur et au lecteur de différer la réponse à une question jusqu'à ce qu'une autre ait reçu sa réponse, et d'échelonner ainsi les réponses partielles. Toutes ces remarques ont une incidence sur l'analyse des "propositions" et des concepts philosophiques.

Sans prétendre épuiser le sujet, on peut déjà dire que la fonction référentielle se déploie dans un cadre interrogatif. Elle reste donc suspendue. Son niveau métalinguistique la contraint à opérer *via* les discours dont il est question. Rappelons que dans un tel contexte, les interrogatifs "qui?", "que?", "quand?", "où?", ne nous permettent pas d'identifier ce qui répond aux termes des énoncés, mais ils indiquent de façon de plus en plus précise ce qui est en question: ils ont une fonction inductrice dans le procès de référenciation des instances énonciatives. Quant aux prédicats applicables à l'objet du discours, leur invention concertée est aussi l'objectif de l'argumentation interrogative.

Que dire maintenant des prédicats du philosophe? Sans doute qu'ils renvoient à des concepts *sui generis*. Ce thème, dont on doit faire hommage à G.G. Granger<sup>23</sup>, nous concerne par contrecoup du type de pensée interrogative dont nous avons dit qu'il mettait en mouvement l'A.P. Le philosophe raisonne au cours — et dans le cadre — de son questionnement. Ce dernier oriente l'argumentation en mettant en mouvement la recherche d'hypothèses, de leurs implications, mais aussi en remontant, de leurs présuppositions. Soit que l'auteur déplace la question initiale, soit qu'il remette en question la réponse partielle qu'il lui a donnée, soit encore qu'il dégage une présupposition nouvelle pour tenter de répondre à une question antérieure.

Or, il est clair que la démarche du questionnement ne permet pas ici d'analyser des concepts qui seraient produits par construction opératoire dans un champ d'objectivation, à l'instar de ce qui se passe dans les sciences. On pourra donc négativement les réputer concepts flous, par

principe irréductibles à des schémas ensemblistes. Si les concepts philosophiques sont articulables ultérieurement en systèmes, ces derniers resteront rebelles eux aussi à toute structuration ensembliste. Ajoutons que les concepts philosophiques sont réfléchis, i.e. produits par réflexion sur d'autres formes culturelles, éventuellement sur d'autres textes.

Il y a toutes raisons de penser que l'enchaînement argumentatif de tels concepts n'est pas réductible en principe à l'enchaînement propositionnel -ce qui ne pourrait avoir lieu que des systèmes très simples, tels qu'en étudiait la syllogistique et que peut formaliser la logique symbolique élémentaire. Si l'on peut repérer dans les textes philosophiques quelque chose comme un enchaînement propositionnel, ce dernier ne saurait être déductif puisqu'il se déploierait, rappelons-le, à l'intérieur d'un questionnement informel. Outre que les énoncés philosophiques ne sont pas univoquement constructibles dans un système formalisant, une doctrine supposée achevée, on voit mal comment une pensée interrogative disposerait d'un stock initial d'assomptions tel que ceux qui servent à définir dans les textes scientifiques un domaine d'opérations et d'objets.

Aussi bien, dans une démarche interrogative, les présuppositions sont produites à la demande. Elles peuvent infléchir le cours de l'argumentation. Elles doivent faire l'objet d'un accord progressif qui est sollicité, établi et obtenu avec le lecteur.

Appelons "pragmatiques" ces présuppositions<sup>24</sup> qui jalonnent le questionnement et ne sauraient le précéder. On dira que la logique dont peut se réclamer l'A.P. est de celles qu'on appelle aujourd'hui "non monotones": une logique apte à faire une place au processus de révision des croyances, dans un raisonnement conduit dans une situation de connaissance incomplète. Nous savons que pour en tenir compte explicitement, on doit introduire les disjonctions de plusieurs possibilités qui sont souvent indépendantes des présuppositions initiales, au point de nous forcer à changer en cours de route le stock des assomptions admises.

Si les concepts philosophiques ne servent pas à penser un domaine d'opérations et d'objets pré-déterminé, ils ne sont pas davantage de simples corrélats abstraits du vécu. Le vécu d'une expérience renvoie à la conscience qui saisit et pose une réalité. Mais la conscience de l'**ego interrogans** n'a plus les privilèges du sujet méditant en première personne dont le vécu individuel et les **Erlebnisse** servaient de référence indépassable. N'oublions pas que lire un texte philosophique c'est, pour le lecteur, participer à une quête interrogative plutôt qu'accompagner une enquête sur un vécu. Wittgenstein a bien insisté sur le fait qu'il faut renoncer à considérer les mots comme "la traduction d'autres choses qui auraient été là avant eux"<sup>25</sup>, ou comme l'expression d'un vécu antérieur.

Contrairement à G. Granger, c'est donc le rapport du concept philosophique au vécu qui fait question pour nous. Il nous est difficile de considérer que toute philosophie soit une recherche sur la signification de quelque expérience vécue, qu'elle vise à l'organiser en une totalité virtuelle<sup>26</sup>. Les maîtres-mots de toute philosophie voient leur sens s'élaborer peu à peu dans l'oeuvre des philosophes: accident chez Aristote, comme chez Descartes, Spinoza et Locke, jugement chez les Stoiciens; volonté chez Kant et Nietzsche; incarnation et rencontre chez Marcel; **praxis** chez Marx; relation chez Buber et d'autres. De là qu'ils présentent une polysémie remarquable qui maintient un champ ouvert à l'aventure d'une pensée. Cette polysémie se constitue au cours du questionnement et préserve la possibilité de certains déplacements, extensions, mutations réglées, qu'exige une pensée en mutation.

Les mêmes termes continuent à servir de pivot par leur reprise tout au long de l'histoire de la philosophie. Toutefois, pour éviter les contre-sens qui pourraient naître de cette reprise récente, il faut bien rendre à chaque oeuvre la singularité de son lexique conceptuel. Une lecture attentive s'efforce diachroniquement, avant toute interrogation ultérieure, de restituer le cheminement interne qui détermine peu à peu le registre de chaque terme d'une même oeuvre. Après quoi, la critique structurale peut reconstituer synchroniquement le réseau conceptuel grâce auquel ces termes se conditionnent, s'élucident (par exemple dans une analyse régressive) et s'entre-définissent pour une partie de leur contenu (la totalité n'en est livrée que par l'ensemble de l'oeuvre). La projection et l'inscription dans l'ordre lexical de ce réseau conceptuel lui confèrent une certaine stabilité. Nous avons ainsi l'idée des renvois par lesquels une philosophie assure sa cohérence sans rien perdre de sa mobilité. Bien entendu, on ne saurait établir la validité argumentative des enchaînements propositionnels sans égard pour les liens de connexité conceptuelle. C'est une des difficultés techniques de leur reconstruction.

A tout moment, une partie congruente du champ sémantique des termes est actualisée dans le discours. Le philosophe est censé ne pas disposer d'emblée d'un code linguistique préétabli. Il fait la preuve de sa bonne foi en conduisant son argumentation de manière interdiscursive, en faisant intervenir les vues d'un lecteur putatif, avec lequel il est censé unir ses efforts en vue d'une fin commune. Même quand il médite le plus souvent en première personne, en fait il s'entretient avec quelque autre privilégié, partenaire ou adversaire, Dieu ou malin génie. Aucun arbitrage n'est requis que celui que l'auteur intériorise, protecteur et juge de la correction argumentative.

Une grande philosophie est perpétuellement attaquée et défendue, remise à jour, réinterprétée et actualisée. Ces objections peuvent porter sur les lois et garanties d'inférence, puis sur ce qui leur donne

autorité. Ou plus modestement sur le fait qu'une donnée a été négligées, qu'une autre règle a été violée ou une valeur méconnue. La riposte consist à montrer par exemple que la donnée invoquée ne constitue pas un contre-exemple parce qu'elle peut être réinterprétée, que l'autre règle ne s'applique pas, que telle valeur était subordonnée. Cette quête est sans fin, d'autant que le philosophe est à la recherche lui-même de présuppositions absolues. Son oeuvre mûrit lentement, au terme d'une longue simulation de toutes les objections possibles. Tout au plus l'auteur peut-il chercher à répondre de son mieux à l'avance aux objections.

Que l'interrogation argumentative soit sémantiquement créatrice, on peut l'entendre dans les *Méditations*. Questionnement informel que Descartes poursuit de lui-même à lui-même, ou mieux avec un interlocuteur sceptique, avec un géomètre, parfois avec un théologien. Il y a comme une mise en scène pragmatique des *Méditations*. Quand l'auteur se demande:

“Je peux douter d'avoir un corps, mais ne peux douter que j'existe — car qu'est-ce que ce je qui doute? ”

Il est essentiel à son argument de pouvoir utiliser le pronom personnel “je” pour se référer à quelque chose dont ne fait pas partie son corps. Il faut qu'il puisse, dans son usage méta-linguistique de “je”, masquer une partie du sens attendu. Or ce serait impossible si, à tout moment, le code des règles publiques du langage lui interdisait d'utiliser “je” pour se rapporter à quelque chose qui est seulement une partie de soi-même. C'est ce que ne voit pas un critique pourtant avisé comme A. Kenny:

“Descartes's argument demands that there should be something called 'self' which is not a part of himself. But this is incorrect. My 'self' is not a part of myself — not even a very central and profound part of myself. My 'self' obviously enough is myself; if a philosopher even talks of his 'self', where his 'self' could not be replaced by 'himself' then he is talking nonsense”. (Conférence à Chicago 1985).

L'analyse philosophique a beau être conduite dans des genres stylistiquement très divers (*Méditations*, *Dialogues*, *Sommes*, *Traité*s, *Aphorismes*, *Disputes*), une trame interrogative y est sous-jacente. La tâche de l'interprète est de la faire affleurer dans le texte. Une pensée interrogative va de l'avant. Tout ici doit être inventé, forme et matière, concepts et méthodes. Le chemin n'existe pas.

### 3.2. Une quête radicale

Nous avons peut-être cessé d'être à la hauteur ou à la profondeur des vérités dernières, mais “elles ne cessent pas d'être pour

autant". Elles habitent l'homme comme une exigence invincible, à laquelle correspond (dont répond) l'Eros philosophe.

De là un cinquième trait distinctif: l'A. P. s'inscrit dans un discours particulier, dont la quête est **radicale**. En effet, le questionnement philosophique, celui de Socrate ou celui de G. E. Moore ("the most subtle questioner") a lieu en deux directions: vers la détermination de ses référents et de ses prédicats, en tirant les **conséquences** de son contenu propositionnel, en précisant la forme de ce qui est en question dans le cadre sémantique déterminé par les présupposés partagés. Mais il appartient aussi à la pensée interrogative de revenir sur ces **présupposés**. On reconnaît le questionnement philosophique à cette lutte interminable pour expliciter ses présupposés, pour n'accorder aucune présupposition que justifiée principiellement. En ce sens, on est à la recherche d'une présupposition absolue.

C'est bien pourquoi les questions philosophiques peuvent être dites **absolument** informelles, à la différence de questions **relativement** informelles telles que se les posent les experts qui représentent des théories ou des programmes de recherche différents dans les controverses. Ainsi dans la controverse entre Millikan et Ehrenhaft sur l'existence de l'électron, les adversaires qui acceptent de remettre en question la théorie existante n'en partagent pas moins un fond théorique antérieur: leurs divergences s'enlèvent sur un fond présuppositionnel stabilisé, qu'il s'agisse de la valeur quantique de l'énergie ou de la structure électronique qui servent de base aux physiciens. Au contraire, la recherche d'une présupposition absolue fait de l'interrogation philosophique un questionnement sans fin. L'auteur doit être prêt à répondre à toutes les tentatives de réduction qui peuvent être faites, de ce qu'il avance comme présupposition absolue. N'oublions pas que l'auteur ne se contente jamais d'affirmer, il doit justifier ses prises de position en les rendant acceptables en principe à un lecteur universel. Cela dès le choix de la question initiale dont il ne peut décider seul de la valeur érotétique. Dès qu'une réponse partielle est avancée, elle peut faire l'objet d'une demande de justification. Il n'y a jamais de base pré-donnée qui puisse servir à poser une question.

Radical, le questionnement philosophique l'est donc

1) parce que sans présupposés, ou du moins sans autres présupposés qu'ultimes, i. e. dont on peut montrer l'irréductibilité (cf. la quête des premiers principes par Aristote);

2) parce qu'il questionne le questionnement lui-même dans ses conditions de possibilité: fonde une méthode ou à défaut justifie une itinérance. Un questionnement est d'autant plus radical qu'il est plus informel, ou du moins qu'il ne laisse aucune forme non critiquée. A cet égard, Heidegger dénonce la limitation imposée par la forme verbale de la

question de l'essence, qui consiste à demander *ti estin*, qu'est-ce que cela?

En fin de compte, il y a peu de **dogmata** dans le texte philosophique. Il nous apparaît comme essentiellement problématique, y compris dans sa régulation discursive (ici pas de règles pré-constituées de la textualité philosophique). Ce qui ne veut pas dire qu'il y parvienne. Pourtant, s'il y a un lieu où la textualité tente de maîtriser son propre statut, c'est bien là. Un autre usage du **logos** où le détour est nécessaire, où les hypothèses sont infatigablement explorées. Sans cette divagation, aucune rencontre avec la vérité n'est possible, aucun surgissement de l'intelligence. Philosopher consiste à interroger de la manière la plus radicale pour chercher à s'orienter dans la pensée. Or, ce qui s'impose comme premier dans l'interrogation avant de s'embarquer dans n'importe quel sujet, c'est la nature du questionnement lui-même, son principe actif. C'est donc un progrès dans la lucidité d'en faire le thème propre de la philosophie, y compris de cette mise en scène interrogative radicale que le texte philosophique réalise d'une certaine manière de penser.

Du même coup, on peut répondre à la question de savoir quand et où il est légitime de s'attendre à trouver un texte de facture philosophique à l'intérieur du champ discursif. Réponse: partout où les règles caractéristiques d'un certain type de discours sont mises en question, où les catégorisations sémantiques sont suspendues et, avec elles, les modes d'objectivation ou de représentation des objets, même ceux qui restent confrontés dans les controverses d'experts scientifiques. Le questionnement philosophique survient là où il y a de l'inobjectivable et du non-représentable, du non-déterminable dans le champ discursif. Il faut déjà que le représentable et l'objectivable soient en crise ou en genèse radicale pour qu'il naisse.

En outre, dans la mesure où le texte philosophique se veut transparent du côté de son statut, il doit s'expliquer sur le désir spécifique qui le meut, sur ce qui le rend intéressant et acceptable avant le mode de questionnement mis en oeuvre par ce désir. Cette trame interrogative, où l'érotétique irait jusqu'au bout de ses possibilités, je la crois sous-jacente, à des degrés divers, dans les tentatives de philosophes très différents, dans des genres de philosopher très variés. Tous sont hommes pris dans l'étonnement radical et pas forcément de ce qui est, mais de ce qui parle, de ce qui vit, de ce qui questionne.

Il nous faudrait dire quelque chose de la méthode du philosophe, sur ses types de problèmes et leur expression discursive, sans parler de rapports qui le lient avec les autres types de textes. Sur tous ces sujets nous nous contenterons de quelques remarques dans les paragraphes qui suivent. Mais celles-ci sont indispensables: le texte philosophique est pour ainsi dire un texte inaugural envahi par le long débat que, d'âge en

âge, la philosophie reconduit sur sa possibilité même. Il nous somme de revenir au lieu de son commencement. Car il est de l'essence de la philosophie de remettre en cause son essence, et la forme verbale qu'elle finit par donner à son questionnement.

#### IV

### LA QUESTION DES PARADIGMES

Y a-t-il des paradigmes d'A. P.? Après tout, si le processus de validation comporte les traits distinctifs que nous avons dit, on peut s'attendre à ce que les oeuvres des philosophes présentent des liens de parenté qui **compensent** leur caractère fortement individualisé voire discontinu. L'intelligibilité d'un texte dépend à la fois de la singularité de son organisation comme oeuvre et de sa cohérence argumentative comme système.

Il me semble qu'on peut définir un premier paradigme, disons platonicien, ou spinoziste: la philosophie y apparaît comme un mode de connaissance **sui generis** différent ou surimposé à d'autres modes de connaissance. Elle prétend apporter une nouvelle information sur le monde, trouver une strate plus profonde de réalité, jeter une vue plus globalement compréhensive sur le monde. C'est le cas de la **noesis** de Platon, ou de la connaissance du troisième genre chez Spinoza. Ce paradigme rencontre des objections spécifiques. C'est lui que Kant critique avec toute la métaphysique traditionnelle: il reviendrait à effacer la différence entre la connaissance de l'homme, qui est finie, et la connaissance de Dieu, qui est infinie; entre les concepts scientifiques qui ont pour corrélatés des objets et les méta-concepts philosophiques qui ont pour fonction de déterminer des champs d'objectivation; entre l'acte philosophique qui est réflexif et questionnement et l'acte scientifique qui est objectif et propositionnel.

Un autre paradigme consiste à expliciter ce qui est implicite en divers genres d'informations pré-données. Par exemple, on prend un énoncé de perception triviale, on montre tout ce qui est impliqué en lui, jusqu'à parvenir à une synthèse totale par un processus dialectique. La rationalité ici ne consiste plus à atteindre une connaissance spéciale, mais à être conscient de ce qu'on dit, de ce qu'on perçoit ou de ce qu'on fait, et jusqu'au bout. Ainsi on n'établira pas le principe de non-contradiction, mais on explicitera notre effort pour éviter les contradictions dans le discours ordinaire. Il s'agit d'expliquer les assomptions implicites. Soit l'idée de sacré dans l'attitude religieuse, la signification conceptuelle de Dieu, en l'identifiant à la cause première, etc... Ce paradigme s'applique sans doute à la dialectique hégélienne.

Tout autre est le paradigme d'argumentation qui consiste à découvrir les présuppositions conceptuelles d'une certaine entreprise, par exemple la science. Cette fois, on cherche une strate de raisonnement au-delà de celles qu'on trouve au niveau de la science. La rationalité ne signifie pas une plus grande conscience ou une information supplémentaire, mais la quête d'un fondement. Ce paradigme convient à la déduction transcendantale de Kant. Peut-être aussi à la clarification réalisée par le *Tractatus* de Wittgenstein. On y retrouve le modèle de l'analyse transcendantale, mais avec l'acte linguistique jouant le rôle d'acte originaire de connaissance.

Dans ce dernier cas, l'argumentation consisterait à expliciter le sens du langage pour découvrir les conditions a priori de toute expression. Ce n'est pas un hasard si le *Tractatus* transpose les grands thèmes de la philosophie transcendantale: la désignation d'un au-delà de l'expression, i.e. l'élément mystique, est parallèle à la négation de la possibilité de toute doctrine spéculative; l'exhibition des non-sens est parallèle à la dénonciation des paralogismes et des antinomies par la dialectique transcendantale. L'architectonique du texte wittgensteinien se rend spatialement visible: sept énoncés-sources se succèdent dans le *Tractatus* en un procès d'approfondissement scandé en trois temps: les énoncés 1 et 2 traitent du monde, 3 à 6 de la pensée comme tableau du monde, enfin l'énoncé 7 dévoile l'horizon mystique. Horizontalement, chaque énoncé-source fait l'objet d'une élucidation au moyen d'énoncés reprenant chacun des termes de l'énoncé-source. Les six premiers énoncés ressemblent à des définitions. En fait, ce sont des assertions qui font l'objet d'un double procès d'élucidation: horizontal, d'explication de leurs termes, et vertical d'approfondissement du sens de leurs éléments.

De tels paradigmes sont des sortes d'idéal-types. Rien n'empêche d'en trouver plusieurs dans un même système philosophique. Ainsi le paradigme de l'explication de l'implicite s'applique aussi à l'idée kantienne de présupposition. Platon manie à la fois le *noûs* comme organon sui generis et le concept de présupposition. Mais la proximité des paradigmes permet la discussion mutuelle entre les auteurs: elle facilite le développement des problématiques apparentées. Et surtout, l'établissement d'une structure argumentative assez invariante pour mettre en rapport les systèmes en présence (*supra* § 1,1). Je dis "assez invariante, car elle doit permettre pour le moins de rompre la clôture des systèmes en rétablissant entre eux un minimum de continuité expresse. Par ailleurs, cette structure argumentative ne laisse pas d'être quelque peu variable. C'est si vrai qu'à l'intérieur de deux problématiques proches les distinctions conceptuelles et par suit les thèses ne sont pas strictement équivalentes. Un exemple fameux: s'agissant des problématiques apparentées mais distinctes du nom propre chez Russell et Frege. Selon la théorie soutenue par Russell en 1903, les noms propres logiques désignent directement un objet, un

terme: ils ont une valeur indicative qui correspond à la **Bedeutung** de Frege en 1892. Mais Russell a une réticence à traduire **Bedeutung** par **dénotation**:

“La distinction entre signification (**Sinn**) et indication (**Bedeutung**) est à peu près, quoique pas exactement, équivalente à ma distinction entre un concept comme tel et ce que le concept dénote”<sup>27</sup>.

Plutôt que de faire un pronostic hasardeux sur le paradigme d’argumentation et de rationalité qui pourrait prévaloir dans la philosophie contemporaine, ou simplement de suggérer un modèle praticable aujourd’hui, je voudrais rassembler pour les soumettre à discussion un certain nombre de propositions:

19) La philosophie a souvent importé dans son discours des modes argumentatifs qui ne lui appartenaient pas: le modèle mathématique avec Descartes et les cartésiens, le modèle jurisprudentiel avec Kant et la philosophie critique, le modèle de l’interprétation (philologie pour les textes classiques, exégèse pour les textes bibliques), le modèle du diagnostic médical avec Nietzsche. Chaque fois, la rationalité philosophique tend à généraliser un certain type d’intelligibilité, selon les cas: mathématique, juridique, herméneutique, et même médical (“L’homme étant un animal égotant, n’importe lequel de ses propos a valeur de symptôme”. Que faire de cette boutade de Cioran? ). Mais cette prétention totalisante d’une argumentation particulière fait chaque fois question. Recourez-vous au modèle démonstratif que vous vous bornez à le transposer par défaut. Au modèle herméneutique? Trop étroit, il traite nos propos à l’intérieur du langage en lui-même et pour lui-même, sans se préoccuper des rapports qu’il entretient avec le travail, le pouvoir, les relations humaines et même, trop souvent, la simple relation interlocutive. Toute la méthode herméneutique prend un peu vite son parti d’avoir à ressaisir les textes, à dire leur sens dans un contexte distinct et éloigné de celui de l’auteur. Mais l’effort de celui-ci n’était-il pas de s’interroger avec un lecteur putatif et de méditer avec lui dans le contexte pragmatique impliqué par l’oeuvre même?

29) Il faut donc distinguer le modèle de rationalité que le discours philosophique valide (qu’il soit géométrique, logique, herméneutique, etc...) et le modèle de rationalité philosophique lui-même. Actuellement, aucun modèle local connu ne peut développer une autorité incontestable en philosophie. Son originalité comme discours dépend, de manière négative, d’un postulat d’irréductibilité.

Déjà, pour l’arithmétique, certains théorèmes méta-logiques ont pu établir qu’il n’est pas possible de formaliser sa syntaxe. Une philosophie de l’arithmétique se trouve justifiée dont le discours ne serait pas démonstratif. Car on peut en tirer un critère négatif de légitimité: étant donné une interrogation — singulièrement quand elle concerne la totalité

du vécu — le discours philosophique qui prend pour thème de commentaire leur formulation, est légitime parce que son organisation est en droit irréductible à celle de la formulation en question. Selon G. Granger, un système philosophique ne peut avoir qu'une méta-structure. Encore n'est-elle pas de même nature que la structure qu'elle thématise. Et rien n'empêche de postuler la possibilité d'une organisation argumentative autonome de ces "méta-structures philosophiques". Son analyse ressortit à l'historien des systèmes. Ce ne sont plus des constructions objectives, mais des enquêtes sur le sens dans un ultime méta-langage. Leur ordre des raisons ne saurait être séparé de la mise en ordre chaque fois particulière des contenus.

39) Le modèle d'analyse logique a perdu une grande partie de son autorité. Les excès néo-positivistes y contribuèrent, mais surtout des raisons techniques internes aux formalismes. A noter que c'est la logique elle-même qui a fait découvrir la limite de la formalisation hilbertienne, tant pour fonder les mathématiques qu'*a fortiori* pour recommander à la philosophie d'épouser ses tropes à des fins de clarification. Néanmoins, la logique contribue aujourd'hui encore à l'appréciation des enjeux et à la détermination précise des conséquences de nos prises de position. Le philosophe a toujours quelque intérêt à recourir aux méthodes logiques d'analyse pour clarifier ses présupposés, expliciter ses notions et préciser ses argumentations. Et ce d'autant plus que méthodes et concepts logiques se sont affinés et diversifiés (je pense à la logique modale, à la logique illocutoire, aux logiques non monotones).

\*

Nous n'avons pas pu avaliser les prétentions totalisantes sur la discipline philosophique de la rhétorique, mais seulement son usage auxiliaire (protreptique, propédeutique). Du moins si nous la prenons au sens strict. Tout ce qui concerne *lato sensu* la mise en forme de l'oeuvre philosophique peut bien, dans le para-texte, viser à l'intimidation du lecteur; dans le texte même, elle doit le convaincre. Le concept de style qui peut fonctionner ici comme outil doit être compatible par conséquent avec l'existence d'une validation argumentative réelle, avec ses critères propres de cohérence et d'invariance thématique.

Plutôt qu'un zéléateur de grandes pensées ou qu'un avocat de doctrines, le philosophe est un promoteur de **problématiques**. On commence à voir à quelles conditions un auteur peut emprunter à un autre auteur une thèse, argumenter contre elle, reprendre une distinction ou simplement une question. A condition, ou bien qu'il puisse faire valoir que sa problématique est assez apparentée à la sienne pour autoriser cet emprunt, cette reprise. Ou bien qu'un auteur puisse s'appuyer sur des procédures argumentatives trans-systématiques.

Que reste-t-il des objections soulevées en I, 3? J'ai plaidé pour une validation argumentative douée d'une certaine invariance, capable de se développer à mi-distance de deux systèmes de pensée. Elle seule permet de comprendre comment des philosophes réussissent à se parler, à se transmettre certaines interrogations à travers les frontières de leurs oeuvres, bref comment un minimum de communication entre les systèmes est assurée. Il en va de la possibilité même d'une discussion mutuelle des thèses et des arguments d'un auteur par un critique ou par un autre auteur. Sans quoi on ne pourrait rendre compte ni des ruptures, ni des proximités, ni des transferts de problématiques, qui font l'objet chez les auteurs d'un nombre considérable de déclarations et d'argumentations mitoyennes.

Du même coup, il nous a semblé que les procédures argumentatives restaient centrales dans les textes philosophiques et qu'il fallait leur assurer à tout prix une généralité minimale. On leur demande de réaliser la cohérence interne en même temps que la communication externe des systèmes. Par le truchement de moyens stylistiques différents, elles se développent au sein d'un questionnement que le bon lecteur devrait pouvoir reconstruire dans la progression même du texte avant toute lecture méta-interprétative sur le texte. Ce sont les questions qui apparaissent à l'intérieur du questionnement que les auteurs reprennent au cours de l'histoire de la philosophie, en les reformulant mais aussi en les déplaçant, voire en les subvertissant.

Pour assurer une généralité minimale à l'A.P., j'ai avancé un certain nombre de traits distinctifs dont certains sont de caractère syntaxique, d'autres de caractère sémantico-pragmatique. Ce sont les caractères d'auditoire universel (ou mieux de communicabilité d'homme à homme), d'heuristique, de radicalité, d'interrogation informelle, de niveau méta-linguistique. Je ne prétends pas avoir mis la main sur des conditions nécessaires et suffisantes, ni surtout les avoir articulées entre elles. :

Bien sûr, une théorie de l'A.P. reste à construire. Qu'on prenne mes propositions comme un geste en ce sens. On voit déjà qu'elle devrait emprunter à la logique et à la rhétorique de l'argumentation, à l'histoire de la philosophie, à l'analyse stylistique des discours, à la pragmatique de la communication etc., selon une interdisciplinarité réglée. S'agissant donc de la première question que nous avons posée au seuil de cette étude, il apparaît que:

a) les traits distinctifs de l'A.P. sont tels qu'ils ne permettent plus d'assigner l'A.P. à aucun des quatre régimes d'argumentation qu'Aristote distinguait dans les *Réfutations sophistiques* (165b) (didactique, dialectique, éristique, critique) sur une base qui n'est plus tout à fait la nôtre.

b) ces traits distinctifs sont plus ou moins complètement représentés dans les paradigmes d'argumentation que l'histoire de la philosophie permet de reconstruire.

c) ces paradigmes sont eux-mêmes plus ou moins mis en oeuvre dans les systèmes réels des philosophes. Parfois deux d'entre eux y interfèrent à des degrés divers. Sans doute est-on toujours trop pressé de les définir et surtout de les opposer.

d) dès lors, s'il n'est pas indispensable qu'un discours présente de tels caractères, il importe toutefois que l'un au moins d'entre eux soit présent pour qu'une argumentation se donne comme philosophique. J'ajouterai, il convient de se méfier là-dessus des dénégations des philosophes eux-mêmes.

S'agissant en second lieu de notre interrogation latérale concernant la spécificité textuelle des oeuvres, nous avons cru observer ceci: au fond, toute philosophie est affaire de forme, **sauf** ce qui en elle excède l'oeuvre isolée. Si le texte est bien le lieu où toute forme se crée, certaines de ses déterminations formelles lui viennent de problématiques plus amples excédant les limites d'une oeuvre singulière. Il s'ensuit que le style philosophique n'a pas la même diversité, la même flexibilité et surtout le même statut que le style littéraire. La surdétermination inévitable introduite par la forme philosophique d'une part, mais aussi l'effort pour plier cette forme aux exigences conjuguées de la pensée interrogative et de validation argumentative, donneraient à penser tout à la fois la prégnance du fait textuel et une incontestable régulation transtextuelle en philosophie.

#### NOTAS:

(1) C'est dans les termes d'une alterantive que le problème est posé par mon article in **La Nouvelle Rhétorique**; essais en hommage à Chaim Perelman, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 127-128, pp. 47-68.

(2) R. Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing", *New Literary History*, X, 1978, pp. 141-160.

(3) B. Lang soutient la pertinence d'une poétique pour le discours philosophique dans "Philosophy as Style and Literature as Philosophy", *The Monist*, vol. 63, n° 4, 1980. Nous suivons ici plusieurs de ses observations. Pour une discussion complète, cf. notre **De la textualité**, à paraître.

(4) M. Gueroult, **Histoire de l'histoire de la philosophie**, Aubier-Montaigne, livre I, p. 14, 1984.

(5) J. Vuillemin, **Nécessité et contingence**, Minuit 1984.

(6) G. Granger montre quel concept de style peut fonctionner comme outil philosophique dans les chap. VI et VII de son **Essai pour une philosophie du style**, Paris A. Colin 1968.

(7) Qu'on relise les **Provinciales** de Pascal si l'on en doute.

(8) Platon, **Rép.** X.

(9) Aristote, **Rhét.** 1358 a 38.

(10) **Top.** 159 a, 25-27. Sur ce point on consultera l'article de J. Brunschvics, "Aristotle on Arguments without Winners or Losers", *Wissenschafts Kolleg*, Jahrbuch 1984/85.

(11) Les réponses véritables ne pourront se dessiner qu'à la fin du présent travail.

(12) Descartes, **Méditation<sup>s</sup> métaphysiques**, Préface.

- (13) Aristote, **Réfut. Soph.**, 165 b-1.
- (14) Aristote, **Rhét.**, 1356 b28.
- (15) E. Faguet, **L'Art de lire**, Paris, 1911.
- (16) Descartes, **Méditations Métaphysiques**, Préface.
- (17) Platon, **Théét.** 143 d.; **Parm.** 126b.; **Soph.** 216c.; **Pol.** 127 a.
- (18) Encore appelés concepts "formels" par Wittgenstein (**Tractatus**), en comparaison des concepts de la langue-objet.
- (19) Conformément à l'étymologie.
- (20) Spinoza, Paris, Aubier.
- (21) J'y ai par ailleurs consacré un développement in **L'Espace logique de l'interlocution**, PUF 1985, chap. VIII.
- (22) Comme machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée. Rappelons qu'elle repose sur l'analyse aristotélicienne de la proposition selon les types de prédication possibles. Rien n'indique bien évidemment que nous pouvons maintenir la théorie des prédicables (définition propre, genre, accident) d'Aristote, à l'âge de la science, encore moins la retenir pour l'appliquer à l'A.P. d'aujourd'hui.
- (23) N'ayant pas dessein d'en donner une analyse complète, nous renvoyons le lecteur à ses travaux, qui en plusieurs points sont compatibles avec les nôtres.
- (24) Sur cette notion, cf. F. Jacques 1979, op. cit. pp. 171 sq. Cf. aussi notre article "Implication, présupposition et stratégies discursives", **Travaux de Linguistique et de Littérature**, XXIV, 1, Strasbourg 1986, pp. 155-168.
- (25) L. Wittgenstein, **Fiches**, Paris Gallimard 1970, § 191.
- (26) G. G. Granger, **Pour la Connaissance Philosophique**, Paris, éd. O. Jacob 1988, p. 155. De cet ouvrage récent, qui intéresse nos débats, je n'ai pu tenir compte suffisamment.