



**Constantin Salavastru, Ph.D.,**

*Séminaire de Logique discursive, Théorie de l'argumentation et Rhétorique*

*Département de Philosophie et Logique*

*Université „Al.I.Cuza” – Iași (Roumanie)*

*E-mail: <mailto:mcsalav@uaic.ro>*

*E-mail: <mailto:mcsalav2006@yahoo.com>*

## **Expressivité et dénotation**

### **dans le langage philosophique**

*Hommage à Angèle Kremer-Marietti*

#### **1. Comment doivent écrire les philosophes ?**

L'interrogation du début de cette étude – qui reprend le titre d'une enquête menée parmi les personnalités de la culture française des années 1920 – n'a pas été tellement présente – comme l'esprit critique l'aurait peut-être attendu – dans la méditation des philosophes ou dans celle de ceux qui ont analysé leurs réflexions. Si l'on concède que les philosophes doivent écrire – et ils ne sont pas peu nombreux ceux qui, même dans les temps modernes, trouvent les modèles socratiques comme représentant l'authentique réalisation de la pensée et l'heureuse destinée de la philosophie – alors il va de soi que l'interrogation prend un certain poids et que les réflexions qu'elle engendre peuvent s'avérer séduisantes.

Conformément à une croyance profondément enracinée dans la conscience de ceux qui s'occupent du domaine visé – croyance fondée, naturellement, sur des analyses pertinentes des avatars qu'a connus l'histoire de la pensée philosophique – le discours philosophique s'impose surtout par le contenu d'idées qu'il transporte et moins par la forme que prend l'écriture d'un tel contenu d'idées. C'est peut-être la raison pour laquelle il y a abondance d'exégèses du contenu de la pensée philosophique, tandis que les approches visant sa forme discursive sont plutôt occasionnelles et souvent regardées avec indulgence par ceux qui tiennent la thématique pour la seule chose qui compte en philosophie. La discordance fut certainement notée et même soulignée, mais au-delà de quelques regrets de complaisance – expression de l'indulgence, de la tolérance et de la bonne volonté dont font preuve parfois les grands esprits – il n'y eut rien d'essentiel, étant donné que, n'est-ce pas ?, tous ceux qui se sentent touchés par l'aile de la philosophie préfèrent aller là où ils pensent trouver plus de chances à se faire remarquer !

Si l'on admet toutefois l'intérêt d'analyser la forme que prend la pensée essentielle dans les différentes hypostases possibles, il n'est toujours pas certain d'échapper aux difficultés. Le problème central qui se pose ici tient à une réponse à la question : Y a-t-il un langage philosophique distinct qu'on pourrait identifier par certaines particularités, de façon à le faire reconnaître comme tel au moins par les initiés ? Une réponse affirmative comme on pourrait le

supposer à partir de tout ce que laisse voir la méditation philosophique récente, ne saurait dissiper les difficultés, car une autre question se pose sur la relation qu'un tel langage pourrait entretenir avec les autres modalités de communication humaine. Est-ce qu'il utilise le langage naturel pour assurer la circulation des idées qu'un penseur développe au sujet de ce qui est ?

La question est loin d'être nouvelle. L'enquête évoquée, publiée sous le titre *Comment doivent écrire les philosophes* (Bourquin, 1923) comprenait les questions suivantes : „La philosophie peut-elle s'exprimer dans la langue de tout le monde?“ ; „Sinon, pourquoi ne le peut-elle pas?“ ; „Quelle limite assigner alors au « jargon philosophique »?“ ; „Pensez-vous qu'un Congrès de philosophie pourrait envisager l'établissement d'un vocabulaire philosophique, dont les arrêts feraient autorité, et qui accomplirait pour le langage philosophique le même œuvre de régularisation accomplie depuis trois siècles par le Dictionnaire de l'Académie pour la langue française?“. On retrouve, sous entendu, l'esprit kantien : le problème n'est pas de savoir si un langage philosophique est possible, mais plutôt comment cela est possible ! Il paraît que la question n'a pas été tranchée du moment où l'interrogation est encore là, même si l'accent passe de « doit être » à « est » (Soulez, 2003) et que l'investigation vise la fonction expressive même du discours philosophique (Abiteboule, 2002).

Il n'est pas moins vrai qu'au moins certaines directions de la méditation philosophique (la philosophie analytique surtout) ont essayé de renverser l'hierarchie des valeurs avec laquelle la tradition nous avait habitués, en déplaçant l'accent, du contenu de pensée vers le langage dans lequel celui-ci prend forme, et en assumant l'idée qu'on pourrait détacher l'essence de la pensée philosophique de l'analyse du langage par le biais duquel il est mis en circulation. On est allé jusqu'à considérer – certes, une exagération – que la méditation philosophique est plutôt une question de langage ! (Cometti, 1992 : 487-504 ; Lazzerovitz, 1977). La situation n'est pas sans conséquence, elle engendre des interrogations des plus pertinentes :

„Pourquoi les penseurs les plus éminents de l'époque ont-ils été irrésistiblement menés, comme par une nécessité interne de la pensée, à proférer des thèses aussi surprenantes que : l'être est langage, tout est dialogue, l'écriture est plus ancienne que l'expérience de la présence de ce qui est, le langage est jeu et monde, le langage parle plus essentiellement que l'homme... ?“ (Hottois, 1979 : 19-20) ;

ou bien elle amène au premier plan des ironies mordantes au sujet du destin des philosophes et de son langage si valeureux :

„il y a des choses ridicules qui doivent être dites, et c'est à cela qui sert le philosophe. Platon, du moins, déclare littéralement, et de la façon la plus formelle, et dans la conjoncture la plus solennelle, que le philosophe a pour mission d'être ridicule (voyez le *Parménide*). Et ne croyez pas que cette mission soit si facile à accomplir. Il y a faut une espèce de courage qui a manqué généralement aux grands guerriers et aux révolutionnaires les plus atroces. Les uns et les autres ont été des gens assez vaniteux, dont le nombril se contractait quand ils étaient simplement en passe d'avoir l'air ridicule. De là vient qu'il importe à l'humanité de profiter de l'héroïsme particulier des philosophes“ (Ortega y Gasset, 1945 : 30).

Réfléchissons profondément et faisons attention : l'héroïsme particulier du philosophe réside en son courage de dire des choses ridicules ! À quoi bon donc un langage précieux et recherché pour si peu de chose ?

## 2. Un dilemme : expressivité ou exactitude ?

Il n'y a pas de doute, la distinction entre un langage philosophique expressif et un langage philosophique exact constitue un thème de réflexion qui date déjà depuis longtemps. Mais il nous a été suggéré – reprenant en quelque sorte sa place dans nos investigations – par les recherches entreprises par Angèle Kremer-Marietti sur des penseurs de premier ordre que l'histoire de la philosophie a retenu comme tels (Comte et Nietzsche surtout), recherches qui retiennent notre attention sur cette dualité foncière, expressivité/exactitude, qui domine l'écriture philosophique de tous les temps. Voilà ce qu'on peut dire, avec intérêt et même avec surprise, au début d'une étude de cet auteur :

„Les théories philosophiques seraient ainsi comprises par William James comme des métaphores dépeignant de possibles solutions aux problèmes philosophiques, qui cependant demeurent éternellement posés. Naturellement, les solutions évoquées en tant que des métaphores pure set simples mettent en cause avant tout la notion même de métaphore dans son usage philosophique et ensuite la notion d'explication métaphorique indirectement avancée, en même temps qu'elles nous posent la question de ce que devrait être une «bonne» métaphore. Si telle est bien la démarche fondamentale de William James, s'impose alors à notre méditation la question de la méthode philosophique de James en tant qu'elle serait de type métaphorique“ (Kremer-Marietti, 2007).

Si dans l'oeuvre d'un philosophe comme James se pose le problème de l'expressivité métaphorique en tant que méthode de construction du discours philosophique – on se serait attendu à ce que la précision et le résultat de l'écriture comptent le plus chez un représentant du pragmatisme – alors il va de soi que la dualité que nous venons d'invoquer est certainement bien fondée et mérite d'être analysée avec plus d'attention que ce qu'on serait tenté de lui accorder à première vue.

Comment peut être expliquée et comment se fonde cette dualité ? À notre avis, l'idée d'*intentionnalité discursive* est d'une grande importance : que vise l'auteur philosophique par rapport à son lecteur, en supposant qu'il vise quelque chose ? Attirons l'attention sur le fait que, au-delà des nuances qui se sont concrétisées dans des distinctions contextuelles des plus intéressantes, tout philosophe ayant le respect de soi n'a recherché qu'une chose : la *compréhension*<sup>1</sup>. Son intérêt fut apparemment que l'altérité (son lecteur, surtout celui ayant un certain penchant pour ce domaine) comprenne les concepts qu'il met en circulation, les interrelations qui les relie, qu'il assume, en dernière instance, de la façon la plus adéquate que possible, la vision individualisée du monde (George, 1981 : 5-29).

C'est le deuxième pas dans le dévoilement de l'intentionnalité qui donne la différence de la compréhension : Comment réalise-t-on la compréhension ? Comprendre, c'est assumer un *sens* (pour un concept) et découvrir (ou imaginer) une *signification* à laquelle le sens renvoie. Si les deux intentions sont atteintes simultanément, alors la compréhension peut passer pour un donné de la connaissance. Le problème vient du fait que, dans la réalisation individualisée, personnalisée de cette intentionnalité (la compréhension), l'instrument sémique a été employé de façon différente par l'utilisateur, d'où son penchant soit vers l'exactitude, soit vers l'expressivité. Il se peut que la compréhension des idées se réalise à travers un langage très exact, avec une préoccupation poussée à l'extrême pour les distinctions conceptuelles, où la pensée est ordonnée, presque contrainte à mener au sens et à la signification envisagés par l'auteur. C'est la manière dont Spinoza, par exemple, s'y est pris dans son *Ethique*, qu'il a construit, du point de vue discursif, d'une manière strictement axiomatique («*ordine geometrico demonstrata*»), mais sur une problématique qui a du mal à se faire à cette forme d'expression. C'est la manière dont Wittgenstein a construit son discours, dans son *Tractatus Logico-Philosophicus*, qui, au-delà de l'aspect sibyllin et lacunaire des expressions, a une profonde aspiration vers l'ordre, voire la déductibilité.

Ce n'est pas la seule manière possible d'atteindre la compréhension chez le lecteur et peut-être n'est-elle même pas la plus recommandée, du moment où les contraintes rationnelles présupposent un acte d'intellection sélectif. On peut s'assurer la compréhension en invitant le lecteur à découvrir lui-même des sens et des significations pour les idées mises en circulation. Comme toujours dans la philosophie, l'invitation n'est pas directe. Elle se concrétise dans l'utilisation d'un langage d'une expressivité évidente, ressemblant parfois à celle du poète (qu'on prend souvent pour modèle), dans laquelle on enveloppe les idées les plus profondes sur l'homme et sur le monde. Tous les philosophes n'en sont pas capables, mais si ceci est possible,

---

<sup>1</sup> Il paraît que le problème de la compréhension - se faire comprendre par l'altérité - a été, malgré les apparences, une obsession, du moins pour les grands noms de la pensée philosophique. Deux exemples nous viennent à l'esprit. Kant a écrit *Prolégomènes à toute métaphysique future...* comme une „explication“ de la *Critique de la raison pure*, explication venue de la constatation que le grand livre de la philosophie critique n'avait pas été compris, tant s'en faut par ses contemporains. Fichte, à ce qu'on dit, exaspéré par le manque de réceptivité de l'auditoire de son discours, aurait écrit un texte réplique ayant un titre vraiment impossible : *Discours clair comme la lumière du Soleil sur la nouvelle philosophie : une tentative de forcer le public à comprendre !*

il n'y a qu'à y gagner, du moins pour ce qui est de l'amplitude du public récepteur. On y retrouve, dans ce cas, une compréhension individualisée, mais qui présente tous les atouts propices à l'acte de la connaissance. Heidegger a fait ainsi dans beaucoup de ses textes, certains philosophes grecs ont fait ainsi, comme Héraclite, par exemple, dont les aphorismes ont constitué des sources de réflexion pendant des siècles pour des exégètes de première importance.

### 3. Deux illustrations de l'expressivité : Platon et Nietzsche

Il y a dans l'histoire de la philosophie des textes d'une expressivité débordante qui ont marqué leur époque. Deux d'entre eux, surtout, retiennent l'attention : le texte de *La République* de Platon (surtout l'allégorie de la caverne) par le biais duquel le philosophe grec nous introduit dans le noyau de la compréhension du concept de connaissance, et le texte de Nietzsche intitulé *Naissance de la tragédie*, une explication de l'art grec qui a imposé deux concepts : l'apollinique et le dionysiaque. Analysons le texte de Platon, texte symptomatique pour ce que l'on pourrait nommer *expressivité allégorique*. Dans la séquence de la *République* à laquelle nous venons de faire allusion, Platon vise à faire le lecteur comprendre l'essence de sa conception sur la connaissance : on ne peut connaître la vraie essence des choses, c'est-à-dire on ne peut pénétrer dans le monde distingué des idées pour la simple raison que nous ne percevons que des « ombres » des choses, lesquelles sont sans doute loin de nous mettre en possession de la vraie connaissance. Comment le penseur grec s'y prend-il pour faire comprendre le lecteur ? En imaginant une construction explicative, allégorique, de l'acte de la connaissance, bien mise en scène, pas à pas, de façon à mener le récepteur avec sûreté vers le résultat final. Voici le texte, sélectionné pour mettre à notre disposition seulement les points nodaux de la construction discursive de type allégorique :

„Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière ; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête ; la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux ; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux, et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles.

Je vois cela, dit-il.

Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des objets de toute sorte, qui dépassent le mur, et des statuettes d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, et en toute espèce de matière [...]. .... et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux-mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?

Et comment ? observa-t-il, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie ? [...].

Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne pense-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ?“ (Platon, *La République*, 514a-515a ; 1966 : 273).

Donc, d'après ce que Platon nous laisse comprendre, nos connaissances sont comme des ombres sur un mur, des ombres jetées par la lumière des objets que les gens promènent. Les objets sont les idées, les ombres sont les connaissances, deux mondes différents, lesquels, dans la conception de Platon, ne se touchent jamais. C'est une tentative de comprendre l'acte de la connaissance, où la forme allégorique de l'explication est chargée de rendre compréhensible ce qui se passe au-delà de l'intuition sensible.

La deuxième illustration nous entraîne dans la contingence de l'*expressivité métaphorique*. Le nom invoqué est celui de Nietzsche et l'ouvrage choisi est *La Naissance de la tragédie*. La suggestion de ce choix vient de l'excellente étude proposée par Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitives*, qui retient notre attention sur le rôle de l'écriture métaphorique dans la concrétisation de la pensée métaphysique :

„A toutes les étapes de son écriture, Nietzsche a recours à un style métaphorique; il ne se contente donc pas de dire que tout langage et par là toute pensée a une origine métaphorique, il use également de la métaphore pour exprimer plus fortement sa pensée. Il en est ainsi surtout dans son *Zarathoustra* qui jouit, outre de la métaphore de la danse – puisque Zarathoustra est un danseur –, de la signification de tout un bestiaire comprenant avant tout les animaux domestiques de Zarathoustra qui sont doués de parole, l'aigle, l'animal

le plus fier, et le serpent, l'animal le plus rusé, mais encore le chameau, le lion jaune, une envolée de colombes, des grenouilles, la vache multicolore, enfin le singe qui est la dérision de l'homme" (Kremer-Marietti, 2001).

Certainement, *Ainsi parlait Zarathoustra* est l'ouvrage où la plénitude de l'image métaphorique inonde le texte, mais la métaphore est à découvrir déjà depuis les écrits précoces de Nietzsche et *La Naissance de la tragédie* est l'endroit où l'on devrait la chercher sans hâte. Que veut démontrer Nietzsche à son lecteur par cet ouvrage ? En niant carrément la tradition où l'on trouve référence à cette sérénité supposée du grec ancien devant l'existence, Nietzsche, dans sa *Naissance de la tragédie*, trouve que :

„les Grecs connaissaient et ressentaient les terreurs et les horreurs de l'existence, mais pour supporter la vie il leur fallait les masquer derrière le mirage lumineux des Olympiens" (Nietzsche, 1964: 28).

Comment pouvait le Grec ancien passer outre un tel état torturant aussi bien pour l'individu que pour la communauté ? En prenant une des deux voies possibles, c'est l'avertissement de Nietzsche. La première est celle du rêve, car ce n'est que dans le rêve que :

„Nous éprouvons une jouissance à comprendre directement les formes; toutes nous parlent; nous n'y trouvons rien d'indifférent ni de superflu. Pourtant, même quand cette réalité de rêve atteint sa perfection, nous éprouvons le sentiment confus qu'elle est *apparence*" (Nietzsche, 1964: 21).

L'autre voie est celle de l'ivresse, car :

„Que ce soit sous l'empire du breuvage narcotique dont parlent les hymnes de tous les peuples primitifs, ou à l'approche du printemps qui émeut la nature entière d'un prodigieux frémissement de joie, ou voit s'éveiller ces mouvements dionysiens qui, s'intensifiant, abolissent la subjectivité de l'individu jusqu'à ce qu'il s'oublie complètement" (Nietzsche, 1964: 21).

Serait-ce dans leur état grossier, venant de la nature primaire de l'homme, que ces deux voies se manifestent ? Nietzsche dit non et il précise que c'est parce que la société s'est préoccupée de mettre à la disposition de l'individu des formes plus raffinées pour les manifester. Les prémisses de « l'état de rêve » sont à retrouver dans les arts plastiques, mais aussi dans les épopées :

„La belle apparence des mondes du rêve, que tout homme sait créer en artiste accompli, est le fondement de tous les arts plastiques, comme aussi, nous allons voir, d'une large moitié de la poésie" (Nietzsche, 1964: 18).

Chez les Grecs, elles ont trouvé expression par le biais du dieu Apollon, d'où leur nom d'*arts apolliniens*. Les prémisses de « l'état d'ivresse » sont à retrouver dans la musique et dans la danse, lesquelles, d'après le nom du dieu Dionysos, s'appellent *arts dionysiaques*. Il ne faut pas perdre de vue le fait que, d'après Nietzsche, le spectacle olympien des arts plastiques était, pour le Grec de l'Antiquité, une nécessité. Son impuissance devant les forces tyranniques de la nature, devant les grands tragédies à parfum mythologique de l'existence (les affres de Prométhée, le sort malheureux d'Oedipe etc.), il fallait bien sublimer tout cela, et les Grecs ont inventé ce « monde intermédiaire », plein de métaphores et de suggestions métaphoriques, un monde qui tient, pour ce qui est des arts plastiques, aux fantaisies du créateur. Et pourtant le Grec n'a pas eu trop de mal à comprendre qu'il ne saurait se configurer à partir seulement de ces diamants de beauté et de joie, tenant à l'état apollinien, étant donné que son existence ne pouvait être que le résultat originnaire à laquelle on ne s'échappe pas, tout comme on ne s'échappe pas à son ombre ! Le revers de la médaille c'était l'état dionysiaque, celui qui révélait le fondement caché de la souffrance et de la connaissance :

„Imaginons l'effet que la fête dionysienne et ses ensorcelantes musiques produisirent sur ce monde artificiellement protégé, édifié sur l'apparence et la mesure, la puissance avec laquelle toute la démesure de la nature, douleur, joie et connaissance mêlées, retentit dans ces hymnes en exaspérant jusqu'à cri..." (Nietzsche, 1964: 34).

#### 4. Deux illustrations de l'exactitude : Spinoza et Wittgenstein

Tous les exposés philosophiques ne font pas partie de ceux où la rhétoricité est essentielle. Il y a des textes où la préoccupation de l'exactitude du langage et de la clarté de l'explication est évidente. Pour le prouver, faisons appel à deux exemples : le Spinoza de *L'Ethique* et le Wittgenstein du *Tractatus Logico-Philosophicus*. L'intention de Spinoza fut – et là-dessus il n'y a pas de doute – de réaliser une exposition scientifique des problèmes philosophiques, incontestablement sous l'influence du développement significatif de la Science en son temps et sous l'influence du perfectionnement des démarches méthodologiques qui ont mené à des résultats étonnants dans certains domaines de la connaissance (Spinoza, 1929). La Science a enregistré autant de progrès, d'après Spinoza, parce qu'elle a bénéficié d'une méthode qui a porté des fruits appréciés par tous. Ne pourrait-on pas, par extrapolation, appliquer la même méthode dans le domaine de la philosophie ? Spinoza croit dans les bienfaits de ce transfert de méthode. Il n'y a pas d'autre explication pour son effort tout à fait étonnant (il aura consacré une vingtaine d'années de sa courte vie à l'élaboration de son *Ethique*). Il se propose de traiter le problème de l'*Ethique* à l'aide d'une « méthode de la démonstration géométrique ».

Qu'aurait voulu faire Spinoza avec la méthode de la démonstration géométrique en philosophie ? Rien que fonder et formuler les concepts fondamentaux de ce domaine comme s'ils dériveraient les uns des autres. Mais quels sont ces concepts fondamentaux que Spinoza vise ? Le concept de *Dieu*, le concept de *substance*, le concept de *cause*, le concept de *liberté* et encore d'autres du même genre. Or, on devrait pouvoir les déduire tous sur la base d'une axiomatique pareille à celle selon laquelle s'étalent les concepts de la géométrie. L'appel à la méthode déductive axiomatique pour ordonner les problèmes de la philosophie selon le modèle de l'ordonnement des problèmes de la science de la géométrie se donne pour but la clarté, la précision, l'exactitude et la systématisme dans un domaine où le chaos paraît être l'ordre et où la clarté et la distinction sont des idéaux utopiques par rapport aux possibilités de la démarche philosophique. Seulement, cette option explicite pour l'ordre et la clarté est sérieusement tempérée par les limites du langage naturel où une telle méthode est mise en oeuvre. Il y a là une *antinomie méthodologique*, qu'on ne pourrait nullement dépasser et qui met son empreinte sur l'édifice entier du discours de Spinoza. Il faut quand même reconnaître que l'antinomie en question n'est point gratuite. Elle est certainement un risque assumé par Spinoza, c'est le prix payé pour une certaine audace, mais aussi pour le fait que cette audace ne fut pas poursuivie jusqu'au bout.

Sans doute, assumer la méthode déductive axiomatique pour traiter les problèmes philosophiques c'est une audace. Pour la voir menée jusqu'au bout il aurait fallu avoir aussi la construction d'un langage adéquat, sorte de *characteristica universalis* de Leibniz. Mais on assiste à l'apparition d'une tempérance qui s'installe finalement entre la déductibilité pure et l'intuitivité absolue. La méthode adoptée, c'est l'ordre déductif parfait dans une proposition constructive et explicative du monde. Une telle démarche visait l'entière cognition humaine et aussi l'assomption par l'esprit récepteur de la nouvelle vision constructive (comme fut le cas d'ailleurs du destin de l'*Ethique*). Or, si l'on avait fait appel à un langage spécialisé (formalisé) pour la réalisation de cette démarche, cela n'aurait réussi que renfermer la construction problématique sur elle-même et non point à l'ouvrir vers le lecteur. Ceci était inacceptable, du moins pour Spinoza. Il a donc préféré l'intuitivité du langage naturel au symbolisme d'un langage spécialisé dans le seul but d'assurer au lecteur un accès facile à une problématique essentielle pour la compréhension de ce qui est.

La deuxième illustration de l'exactitude vise Wittgenstein. Le *Tractatus Logico-Philosophicus* est sans doute l'un des ouvrages les plus évoqués et les plus analysés de la philosophie et de la logique du XX-ème siècle. Il a été la source d'âpres controverses ; il a engendré des prises de positions pour et contre des personnes les plus autorisées et on l'a retrouvé cité dans des domaines très insolites. Tout ceci a contribué à tracer le contour de l'image énigmatique de cet ouvrage, une image d'autant plus énigmatique qu'elle est marquée par un décalage visible entre la gravité des problèmes qu'il assume et le ton souvent sarcastique et choquant, impropre à une méditation grave à laquelle renvoient leurs possibles solutions.

Cela parce que bâtir une „axiomatique” ayant pour but d’expliquer le monde à l’aide des instruments scientifiques de la connaissance (la logique, surtout) est, au meilleur des cas et euphémiquement parlant, un acte de courage, une attitude de défi lancé au „bon sens logique” et une provocation à l’adresse de toute une tradition dans le domaine de la métaphysique<sup>2</sup>. Des propositions seulement énoncées, de vraies sentences sur des domaines entiers, des affirmations qui s’opposent aux grandes autorités du domaine (Frege et Russell surtout), accompagnées d’observations d’une apparente banalité, c’est la modalité de construction du *Tractatus Logico-Philosophicus*, une oeuvre qui a agité les esprits des contemporains et surtout ceux des générations futures. Les pensées de Gilbert Hottois, du passage ci-dessous, sont significatives à cet égard:

„Le *Tractatus* n’est évidemment pas un texte scientifique. Il n’est pas davantage un système logique (on ne trouve qu’un nombre limité de fragments d’un tel système dans le *Tractatus*). Ni scientifique ni logique, le *Tractatus* est philosophique. Mais, manifestement, Wittgenstein ne s’est pas tenu à ses principes: à côté d’un certain nombre d’élucidations logico-linguistiques, plus ou moins exemplaires, il y a, dans ce livre, toute une théorie métalinguistique et métaphysique à propos de l’essence du langage et du monde. [...]. Nous ne voulons pas gloser ici sur cette sorte d’auto-dissolution du *Tractatus*. Remarquons seulement deux choses. D’abord, la nature contradictoire, aporétique du *Tractatus* est diffuse, rebondit et se déplace sans cesse. Ce n’est pas un ouvrage transparent qui clarifierait tout au prix d’une unique contradiction finalement avouée (et excusée). En deuxième lieu, Wittgenstein en terminant son *Tractatus* croit vraiment que ce livre clôt le débat philosophique, qu’il y a clarifié tout ce qui est à clarifier et qu’il n’y a plus, dès lors, lieu de philosopher davantage” (Hottois, 2002 : 157).

Il est difficile, voire impossible, d’expliquer l’articulation d’idées du *Tractatus*. Cette articulation pourrait quand même dire quelque chose sur la modalité de construction du texte comme un « tout » explicatif sur le monde. Déterminer *le monde* c’est d’abord répondre à la question : Qu’est-ce que le monde ? Pour Wittgenstein, le monde est « tout ce qui arrive » (1), ce qui n’est pas pareil avec les choses, mais avec la totalité des *faits*. Chez Wittgenstein, « les faits dans l’espace logique constituent le monde » (1.13). Le fait en tant qu’élément constitutif du monde ne se présente pas comme fait, mais comme *image*, qui n’est pas une copie fidèle du fait (d’ailleurs il ne saurait l’être), mais plutôt un *modèle* du fait. Essayons une petite synthèse.

Le principal élément constitutif du monde est le *fait*. Nous ne pouvons pas établir de contact avec le fait en tant que tel mais avec son *image* qui est un *modèle* du fait. La possibilité de l’image de représenter le fait est assurée par sa *forme logique* de représentation (l’élément commun du fait et de l’image). Une question vient immédiatement à l’esprit: Quelle est l’image logique du fait? L’axiome (3) du *Tractatus* contient la réponse: „le tableau logique des faits constitue la pensée”. Qu’est-ce que penser un fait? La possibilité de s’en faire une image. Si l’image est en concordance avec le fait qu’elle représente en tant que forme de représentation, alors notre pensée sur le fait est vraie. Nous pouvons nous prononcer sur tous les faits (qui constituent le monde) et s’il y a le même accord, alors toutes nos pensées sont vraies. En ce cas, nous avons affaire à une *image du monde* (3.01). Voilà en bref l’articulation du plan des idées : fait image pensée. Le reste ce n’est que déductions ou particularisations de ces concepts-clé de la pensée de Wittgenstein : sens, signe, expression, déduction. Une obsession permanente : dire clairement et de manière définitive, pour prévenir le lecteur qu’il vaut mieux pour lui ne pas essayer s’il n’est pas préparé à comprendre :

„Il se peut que ce livre ne soit compris que par celui qui aura lui-même déjà pensé les pensées qui y sont exprimées – ou des pensées analogues. Ce n’est pas un manuel. Son objet serait atteint s’il procurait du plaisir à qui le lirait. Le livre traite des problèmes de philosophie et, comme je le crois, montre que la formulation de ces problèmes repose sur un malentendu de la logique de notre langage. On pourrait résumer

---

<sup>2</sup> Stephen Toulmin, un fin exégète de Wittgenstein, qui a suivi les cours de celui-ci à Cambridge en 1941 et en 1946-1947, fait une subtile observation sur le lien entre la vie, la personnalité et l’œuvre de Wittgenstein: „Tel livre, tel homme: le message du *Tractatus* est krausien comme la vie de Wittgenstein a été krausienne. A Cambridge dans les années 40, nous pensions que la personnalité extraordinaire et le comportement excentrique de Wittgenstein étaient sans rapport avec sa philosophie et que ses singularités détournaient même notre attention de la transparence cristalline des vérités qu’il nous enseignait. C’était une erreur. Dès le début sa pensée philosophique n’a été qu’une expression parmi d’autres d’une personnalité cohérente. S’il nous paraissait difficile de pénétrer jusqu’au coeur de sa pensée, c’est en grande partie parce que nous comprenions mal l’homme qu’il était” (Janik, Toulmin, 1978 : 173);

tout le sens du livre en ces mots: tout ce qui peut être dit peut être dit clairement; et ce don ton ne peut parler on doit le taire. [...]. En revanche, la vérité des pensées communiquées ici me paraît intangible et définitive“ (Wittgenstein, 1961: 27; 28).

## 5. Deux explications de l'expressivité : Derrida et Rorty

L'esprit critique n'a pas tardé à s'exprimer en marge de cette dualité originaire quant à l'écriture philosophique. Deux points de vue sur l'expressivité sont à découvrir chez Derrida et chez Rorty. Plusieurs études de Jacques Derrida sont réunies dans un volume intitulé *Marges de la philosophie*; l'auteur y applique le concept d'écriture au discours philosophique. Dans l'étude *La Mythologie blanche (Marges de la Philosophie, 249-324)*, ayant pour sous-titre *La métaphore dans le texte philosophique*, Derrida écrit :

„pour ne pas traiter la métaphore comme un ornement imaginaire ou rhétorique, pour revenir à l'articulation interne du discours philosophique, on réduit donc les figures à des modes d'«expression» de l'idée“ (Derrida, 1972: 265)

Ce texte de Derrida est essentiel pour valider cette partie de notre recherche. Il affirme, en effet, que l'*articulation interne* du discours philosophique repose sur l'*idée* et que la forme discursive – en d'autres termes, les procédés rhétoriques – sous laquelle se présente la pensée philosophique n'est qu'une façon d'exprimer l'idée satisfaisant l'altérité. La métaphore, étude de cas réalisée par Derrida pour l'analyse rhétorique du discours philosophique, est considérée comme le moyen le plus efficace d'expression de l'idée, une modalité adéquate pour le récepteur du discours. L'idée est dominante dans le discours philosophique; la manière dont elle s'actualise dans le langage est secondaire, c'est un instrument de présentation plus ou moins bien adapté à l'idée. La fonction de la métaphore dans le discours philosophique consiste à représenter le *contenu d'une pensée*. Les mécanismes par lesquels la forme ou la structure discursive s'intègre à l'idée font en sorte qu'elles soient liées l'une à l'autre. Ils visent avant tout l'adéquation au récepteur, à l'altérité.

Le résultat des réflexions de Derrida confirme le besoin de fonder une nouvelle rhétorique applicable au discours philosophique. Celle-ci viserait principalement à établir une classification des *métaphores philosophiques*, à les rendre identifiables à l'intérieur d'un système et, partant de là, à fournir les prémisses de l'articulation et de la description d'une *rhétorique philosophique* (Salavastru, 2004 : 75-89), soit une théorie autonome capable de rendre compte des changements et du pouvoir de séduction de ce type de discours par rapport aux autres. Le concept d'*usure (Abnutzung)*, que Derrida préfère à celui d'*usage*, est employé en rhétorique et dans la topologie traditionnelle; c'est sur lui que se fonde la distinction entre *métaphores effectives* et *métaphores effacées*, une distinction qui met en valeur l'individualité du discours philosophique et la justification d'une rhétorique d'ordre métaphysique. Selon Derrida, cette distinction correspond à l'opposition traditionnelle entre les *métaphores vivantes* et les *métaphores mortes*.

Il y a, dans chaque langue, plusieurs façons de mettre en scène de tels types de figures rhétoriques. Leur présence s'explique par une transposition de l'ordre du factuel à l'ordre de l'idéalité. Ainsi, la métaphore consiste en un passage du *fait de sensibilité* à un *fait de conscience*; un mot de l'ordre du sensible passe à l'ordre de l'esprit. Selon Derrida, plusieurs mots abandonnent ainsi leur contenu sensible et acquièrent une signification mentale. De façon générale, le premier sens d'un mot est sensible, le second est intelligible. Il s'agit là d'une métamorphose: l'expression impropre devient une expression propre. Or, plutôt que de rendre une image concrète des choses, cette nouvelle expression rend une image abstraite. Ainsi, la phrase de Pascal «l'homme est un roseau, le plus fragile de tous, mais un roseau pensant», illustre bien ce passage de la signification concrète – le texte à son *degré zéro*, à sa signification première – à la signification abstraite qu'il induit dans l'esprit du récepteur. Cette transposition n'est pas à la portée de tous; lorsqu'elle réussit, elle amène le récepteur au plan de l'idéalité, elle lui dévoile ce qui est caché et que d'autres ne peuvent pas voir, elle lui assure la dignité et la fierté de l'unicité dans le monde, la *perception* de l'essence relevant du domaine de l'individualité.

Les métaphores éteintes, présentes surtout dans le discours philosophique et essentielles pour une rhétorique métaphysique, sont celles qui assurent la naissance d'un concept. Ainsi, Paul Ricœur remarque que la métaphore morte n'atteint sa pleine efficacité qu'au moment où l'équilibre s'établit entre l'usure de la métaphore et le mouvement ascendant qui prépare la formation du concept. L'usure – et, en dernière instance, la mort de la métaphore – est voilée par sa transformation en concept. Cette interprétation est déjà présente dans l'*Esthétique* de Hegel: pour le philosophe allemand de l'époque classique, les concepts philosophiques qui relèvent de l'intellect ont d'abord reçu des significations sensibles. La signification abstraite rend compte de la suppression du métaphorique dans la signification initiale, de l'oubli donc, de cette signification qui, en se métamorphosant, passe du propre à l'impropre. Au moment où, dans un tel discours métaphysique, la métaphore s'éteint, meurt, est oubliée, le concept prend sa place et produit une forte impression.

L'étude de Richard Rorty, *Philosophy of Science, as Metaphor and as Politics* (Rorty, 1991: 9-26) s'ouvre sur une séquence qui met en évidence trois conceptions sur le but de la philosophie: la conception scientifique (représentée par Husserl), la conception poétique (représentée par Heidegger) et la conception pragmatique (représentée par Dewey). Dans le contexte de notre démarche, c'est la deuxième de ces modalités de construction du discours philosophique qui nous intéresse. Selon Rorty, dans la conception de Heidegger, la pensée philosophique ne peut être abritée que par une construction poétique, le poète étant celui qui, à travers son écriture, peut mettre en lumière l'essence de l'Être. Réprimée par une sévère autocensure en ce qui le concernait, l'expressivité poétique est analysée par Heidegger en relation avec l'altérité: soit par l'extrême soin qu'il prend pour l'écriture philosophique, soit par des théorisations des plus intéressantes et des plus profondes sur des passages pris chez des poètes intéressants comme Hölderlin, Rilke ou Trakl. Comment pourrait-on expliquer l'insertion du langage métaphorique dans la construction du discours philosophique? La réponse de Rorty part d'un inventaire des modalités par le biais desquelles une nouvelle croyance pourrait s'ajouter à celle que nous avons déjà: la perception (elle introduit une nouvelle croyance dans la sphère de celles dont l'existence est due au contact direct), l'inférence (elle introduit une nouvelle croyance en vertu des contraintes rationnelles auxquelles nous sommes soumis par les croyances anciennes) et la métaphore (on construit une nouvelle croyance à partir de celles qui existent déjà). Rorty retient notre attention sur un fait important: la perception et l'inférence modifient la valeur de vérité de nos croyances, mais elles n'en modifient pas leur répertoire comptable, c'est-à-dire qu'elles restent limitées. La métaphore réalise quelque chose de plus encore, quelque chose de plus important: elle assure à nos croyances des possibilités illimitées de se multiplier. Pour Rorty, la métaphore est plutôt « une voix d'au-delà de l'espace logique », en comparaison avec la perception et l'inférence qui ne font que « remplir » l'espace logique où nos croyances se manifestent.

Dans la mesure où les métaphores transcendent l'espace logique, on trouve une justification à l'affirmation de Donald Davidson qui dit que les métaphores – ou, du moins, la plupart d'entre elles – seraient des énoncés faux. Mais la philosophie est loin d'être une démarche strictement scientifique – c'est du moins la conviction de ceux qui valorisent copieusement l'expressivité – pour que la fausseté soit considérée comme un attentat à l'acte de la connaissance. Dans la vision de Rorty, tout ce qui échappe au rationnel, pris dans le sens le plus strict – et dans ce sens les métaphores échappent au rationnel de façon significative – constitue « les événements qui donnent de l'éclat aux révolutions conceptuelles ». C'est pourquoi les métaphores sont et restent importantes et intéressantes – et avec elles toute la gamme de l'expressivité – c'est-à-dire qu'elles paraissent évidentes, familières et à la portée de tous, elles ne se produisent que parfois et seulement chez ceux que Heidegger appelle des « Penseurs ».

Le modèle poétique du langage philosophique est peut-être plus amplement représenté, ne fut-ce qu'à cause de l'ambition de la littérature dont pas mal de représentants importants de la pensée philosophique se sont épris. Les *Dialogues* de Platon font preuve d'un trop plein d'expressivité, les *Essais* de Pascal ne manquent pas de nous impressionner par la même béatitude, l'oeuvre entière de Kierkegaard semble être l'expression fidèle d'un « plaisir

d'écrire » non dissimulé, tout comme un Cioran (serait-il admis au sein de ce monde sélecte des philosophes ?) est par excellence un styliste redoutable.

## 6. Deux explications de l'exactitude : Carnap et Quine

Dans son ouvrage *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Carnap fait une analyse du problème de la signification comme une propédeutique nécessaire pour soutenir la distinction entre *concepts*, d'une part, et *pseudo concepts*, d'autre part et, de ce fait, pour qualifier la métaphysique traditionnelle de „dépourvue de sens” et de „médiocre expression du sentiment de la vie”. Chez Carnap, le sens d'un mot ou d'une proposition peut s'établir à l'intérieur d'une langue constituée. Il n'a pas un sens en lui-même, en dehors du lien avec la langue où le mot est intégré. Si un mot a du sens dans une langue, alors il désigne un concept dans cette langue. Quand la signification est seulement apparente mais impossible à établir, alors le mot désigne un pseudo concept dans la langue où il est intégré. Carnap a une explication pour l'apparition des pseudo concepts: l'aventure historique de chaque mot à l'intérieur d'une langue fait que, parfois, certains mots perdent leur signification d'origine. La signification d'un mot doit être déterminée avec exactitude. Pour ce faire, nous avons besoin de critères adéquats pour l'identification du sens. Un premier critère est lié à la *syntaxe* du mot, par laquelle Carnap entend la manière dont

„il figure dans la forme propositionnelle la plus simple où il est susceptible d'entrer” (Carnap, 1934 : 13).

Cette „forme propositionnelle la plus simple” est nommée par Carnap *énoncé élémentaire*. Par conséquent, la syntaxe d'un mot est déterminée par la manière dont il apparaît et remplit ses fonctions dans un énoncé élémentaire.

Si nous avons une forme propositionnelle simple,  $F(x)$ , alors la syntaxe du mot désigné par «F» sera analysée dans l'expression «x est F», l'énoncé élémentaire où apparaît le terme en question. Si nous donnons une indication pour «F» (par exemple,  $F = \text{homme}$ ), alors l'énoncé élémentaire sera «x est un homme» où (x) est l'argument de la forme propositionnelle  $F(x)$ . En fonction de la valeur concrète de (x), la forme propositionnelle peut être satisfaite (c'est-à-dire elle peut générer une proposition vraie: «Socrate est un homme») ou, par contre, elle ne sera pas satisfaite (c'est-à-dire elle peut générer une proposition fautive: «La fourmi est un homme»).

À côté du critère syntaxique, il y a encore, selon Carnap, des critères qui tiennent à certaines *conditions de l'énoncé élémentaire*. Les conditions de la formulation correcte de l'énoncé élémentaire doivent mettre en évidence les antécédents et les conséquents d'un énoncé élémentaire: elles doivent montrer quelles sont les propositions à partir desquelles il est possible de déduire l'énoncé élémentaire et quelles sont les propositions qui peuvent être déduites de l'énoncé élémentaire. Les conditions induites par le langage de la théorie de la connaissance sont des exigences qui montrent comment il est possible de vérifier l'énoncé élémentaire. Les conditions induites par le langage de la philosophie doivent renvoyer le récepteur d'un mot directement au sens de ce mot. Enfin, les conditions induites par le langage logique doivent mettre à la disposition du récepteur un instrument utile pour déterminer les circonstances où l'énoncé élémentaire est vrai ou faux.

Nous ne saurions, dans ce cadre restreint, faire une analyse complète de la conception de Carnap présente dans l'ouvrage mentionné plus haut. Mais ce que nous voulons souligner en bref, c'est le fait que tout mot doit se soumettre à ces exigences pour remplir la fonction de concept à l'intérieur d'un acte de pensée accompli à l'aide de la langue. Par conséquent, la procédure est universelle et impérative. Dans le domaine de la science, en général, l'introduction d'un mot répond à ces critères. Quelle est la situation dans le domaine de la métaphysique? Les analyses et les sentences de Carnap sont extrêmement dures pour la métaphysique, surtout par leurs conséquences.

Par exemple, le terme *principe* est l'un des plus usités dans la métaphysique traditionnelle. Pour déterminer sa signification, il faut identifier la syntaxe dans son énoncé élémentaire („x est le principe de y”). Dans quelles conditions un tel énoncé est-il vrai ou faux?

Est-il possible d'affirmer que „x” est le principe de „y” si nous observons une succession temporelle ou une relation causale entre x et y? C'est-à-dire sur des fondements empiriques, d'observations? Les métaphysiciens eux-mêmes ne sont pas d'accord avec un tel point de vue. Pour eux, les énoncés métaphysiques ne sont pas des énoncés physiques et, par conséquent, le concept de «principe» ne peut pas être réduit à une relation causale. Une analyse attentive, souligne Carnap, peut facilement montrer que le terme «principe» ne satisfait pas aux critères indiqués ci-dessus.

Dans la même situation se trouvent d'autres termes métaphysiques que Carnap n'hésite pas à investiguer à l'aide des instruments méthodologiques de l'analyse logique du langage. Aucun de ces termes ne satisfait aux exigences minimales de la méthode mise en place pour la détermination de la signification des mots. Carnap a tiré une seule conclusion, mais elle est dramatique pour le domaine de la métaphysique: les termes métaphysiques:

„apparaissent comme dépourvus de sens; tels «idée», «absolu», «être en tant qu'être», «non-être», «chose en soi», «émanation», «manifestation», «le moi», «le non-moi», etc. [...]. Le métaphysicien reconnaît qu'on ne peut pas leur fournir un critère de vérité, comme la logique le réclame; il s'obstine néanmoins à «entendre» sous ces mots quelque chose, des représentations et des sentiments concomitants; ce n'est toujours pas leur donner une signification; nous le savons du reste. Les prétendues propositions métaphysiques, qui contiennent de tels mots n'ont aucun sens, ne disent absolument rien et ne sont finalement que des pseudo propositions” (Carnap, 1934 : 20).

Dans son *Word and Object* (Quine, 1960 ;1977), Quine met à notre disposition assez d'éléments pour en construire la croyance selon laquelle l'exactitude du langage est la condition fondamentale de l'accès à la compréhension de ce qui est. Son idée, tant débattue par les exégètes, et selon laquelle il y aurait une prédétermination de toute théorie par l'expérience, c'est la source de la remarque que cette expérience devrait être décrite dans les termes les plus rigoureusement exacts qui assurent la clarté et l'intelligibilité de nos connaissances. De là aussi, l'idée de la notation canonique, que Quine analyse attentivement et pour laquelle il milite. Dans les tout premières pages de l'ouvrage auquel nous venons de faire référence, Quine note :

„Le pupitre, cet objet familier, manifeste sa présence en résistant à mes pressions et en renvoyant la lumière à mes yeux. De façon générale, nous n'acquérons la connaissance des choses physiques, si éloignées soient-elles, que par les effets qu'elles contribuent à induire sur nos surfaces sensorielles. Mais notre manière de parler des choses physiques conforme au sens commun va de l'avant sans l'aide d'explications qui seraient fournies en termes plus intimement liés aux sensations“ (Quine, 1977: 25).

Au fond, la préoccupation dont fait preuve Quine dans *Le mot et la chose* s'insère dans la lignée d'importants penseurs qui ont médité sur la construction de notre langage. Leibniz, que nous invoquons pour son idée de la nécessité du langage universel, obsession de l'exactitude et de l'univocité ; Frege, dont l'écriture conceptuelle a remis en discussion, avec un surplus de finesse, le problème de la compatibilité entre le langage et la réalité ; enfin, Carnap (à qui *Word and Object* est dédié), avec un programme de la sémantique extensionnelle (développé dans *Meaning and Necessity*), où le concept de « description d'état » apparaît comme essentiel.

L'idée de *notation canonique*, pour laquelle Quine milite, contient quelque chose de l'obsession que les philosophes ci-dessus ont mis dans les concepts qu'ils ont eux-mêmes proposés pour diminuer l'ambiguïté et le vague du langage naturel. D'ailleurs, c'est dans la préface de l'ouvrage mentionné que Quine attire notre attention sur le fait que :

„Le langage est un art social. Pour l'acquérir, nous dépendons entièrement d'indices accessibles intersubjectivement relativement à ce qu'il y a lieu de dire et ou moment de dire. Dès lors, il n'y a aucune justification pour conférer des significations linguistiques, si ce n'est en termes des dispositions des hommes à répondre ouvertement à des stimulations observables“ (Quine, 1977: 21).

Or, invoquer l'intersubjectivité dans l'assomption des actes de langage va, en quelque sorte, contre ce penchant vers le métaphorique, vers l'expressivité en général. L'intersubjectivité en tant que principe, c'est plutôt précision et clarté et moins expressivité et métaphore dans l'expression des choses et de nos expériences. La notation canonique dont parle Quine est prise plutôt pour un « schéma conceptuel » servant à rendre explicite une théorie scientifique ; c'est,

essentiellement, une tentative d'expliquer une expérience de la réalité. Dans la dualité suggérée par le titre même de l'ouvrage, c'est « la chose » qui a un ascendant essentiel sur « le mot », mais un autre ascendant, cognitif, est à remarquer chez « le mot » par rapport à « la chose ». Le point le plus fort de la façon dont Quine conçoit le langage, dont il assume le rapport entre l'objet et le mot, c'est la célèbre définition qu'il donne de *être* : « Être c'est être la valeur d'une variable liée », définition explicitée dans *De ce qui est* :

„Nous recherchons les variables liées, quand il est question d'ontologie, non pour savoir ce qu'il y a, mais pour savoir ce qu'une remarque ou une doctrine donnée, la nôtre ou celle d'autrui, *dit* qu'il y a; et c'est là un problème qui concerne proprement le langage“ (Quine, 2003: 43).

## 7. Conclusion : où est la vérité ?

À la question « Comment doivent écrire les philosophes ? », qui ouvre cette étude en marge du langage philosophique, la réponse s'est concrétisée en prenant deux voies : l'expressivité et l'exactitude. On peut écrire dans un langage d'une expressivité évidente, tout comme on peut écrire sans perdre de vue l'exactitude de la dénotation. Il n'est pas moins vrai qu'il y a d'heureux mariages des deux – certes, les exemples sont beaucoup moins nombreux – des mariages capables de satisfaire à une gamme bien large d'intentionnalités de la réception.

À notre avis, le problème de la prééminence d'un de ces genres d'écriture sur l'autre, du point de vue de la valeur, ne se pose pas : on a eu des textes, d'un camp ou de l'autre, qui ont fait date et qui ont promu leurs auteurs parmi ceux de la galerie des grands noms de la philosophie. D'autre part, le degré de problématisation (Meyer, 1986) idéatique ne tient pas seulement à la forme concrète du discours philosophique, mais surtout, peut-être, à la nature des problèmes soumis à la discussion critique dans de telles constructions discursives (Salavastru, 2007 : 165-172) : on aura eu autant de discussions et d'interprétations autour des *Dialogues* de Platon qu'autour de l'*Ethique* de Spinoza, pour ne citer ces deux illustrations de types d'écriture philosophique parmi tous ceux que nous avons mis en évidence.

Comme on a pu constater, il y a d'illustres exemples dans les deux camps, il y a des défenseurs passionnés de l'une comme de l'autre des deux modalités d'utilisation du langage philosophique, il y a des explications des plus pertinentes essayant de nous faire comprendre pourquoi l'on devrait préférer une de ces hypothèses à l'autre, mais, en fin de compte, il n'y a pas – et je crois fermement qu'on en aura jamais – une solution nette de ce conflit d'opinion qui a traversé les siècles et qui, probablement, reste séduisant pour la même raison : il ne peut pas être tranché ! On ne saurait donner satisfaction – sur ce sujet, mais aussi sur d'autres, de la même nature – à l'idée de Leibniz, celle de déterminer la vérité dans les disputes entre les humains : *calculemus* ! Dans ce cas, le calcul ne sera jamais exact !

## Références bibliographiques :

- Abiteboul, O., (2002), *La rhétorique des philosophes: essai sur les relations épistolaires*, Paris, L'Harmattan;
- Bourquin, C., (1923), *Comment doivent écrire les philosophes?*, Paris, Editions du Monde Nouveau;
- Carnap, R., (1934), *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Paris, Herman et Cie;
- Cometti, J.-P., (1992), „La métaphysique de la parole et les faubourgs du langage“, *Revue Internationale de Philosophie*, N° 4 ;
- Derrida, J., (1972), *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit;
- George, F.H., (1981), „The Nature of Philosophy“, in: *The Science of Philosophy*, New-York, London, Paris, Gordon and Breach;
- Hottois, G., (1979), *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine: causes, forme set limites*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles;
- Hottois, G., (2002), *Penser la logique. Une introduction technique et théorique à la philosophie de la logique et du langage*, 2° édition, Bruxelles, Editions de Boeck Université;
- Janik, A.S., Toulmin, St., (1978), *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, tr.fr., Paris, PUF;

- Kremer-Marietti, A., (2007), *William James et la métaphore*, L'Art du Comprendre, 2007, N° 16, pp. 277-285; <http://dogma.free.fr/txt/AKM-WilliamJamesMetaphore.htm> ;
- Kremer-Marietti, A., (2001), *Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitives*, Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques, N° 28-29 ;
- Lazerowitz, M., (1977), *The Language of Philosophy : Freud and Wittgenstein*, Dordrecht-Holland, Boston-USA, D.Reidel Publishing Company;
- Meyer, M., (1986), *De la problématologie*, Bruxelles, Mardaga ;
- Nietzsche, F., (1964), *La naissance de la tragedie*, Paris, Denoël / Gonthier ;
- Ortega y Gasset, J., (1945), *Idées et croyances*, Paris, Editions Stock ;
- Platon, (1966), *La République*, Paris, Garnier-Flammarion ;
- Quine, W.V.O., (1960), *Word and Object*, M.I.T. Press; tr.fr. (1977), *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion;
- Quine, W.V.O., (2003), *Du point de vue logique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin;
- Rorty, R., (1991), *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, II*, Cambridge University Press;
- Spinoza, (1929), *Ethique*, Paris, La Renaissance du livre;
- Salavastru, C., (2004), *Rhétorique et politique. Le pouvoir du discours et le discours du pouvoir*, Paris, L'Harmattan;
- Salavastru, C., (2007), *Logique, argumentation, interprétation*, Paris, L'Harmattan;
- Soulez, A., (2003), *Comment écrivent les philosophes?*, Paris, Editions Kimé;
- Wittgenstein, L., (1961), *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, tr.fr., Paris, Gallimard ;