

PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Frédéric Cossutta

Descartes et l'argumentation philosophique

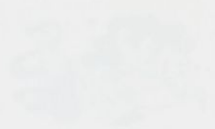
1

212 7424

Descartes
et l'argumentation philosophique

et l'argumentation philosophique

Centre de recherches
philosophiques



UNIVERSITÉ DE FRANCE

8.R
116492

L'interrogation philosophique

Collection dirigée par

Michel Meyer

1^{er}

2127424

Descartes et l'argumentation philosophique

Sous la direction de
FRÉDÉRIC COSSUTTA

CHRISTINE GUILLET

Logique et philosophie

DOMINIQUE MARTELLOTTI

Logique et philosophie



PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

DL-07.03.1996 09694

Thèses
et l'argumentation
philosophique

de la direction de
LABORATOIRE DE PHILOSOPHIE

ISBN 2 13 047493 4
ISSN 1159-6120

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1996, février
© Presses Universitaires de France, 1996
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Les auteurs

JEAN-FRANÇOIS BORDRON

Université Paris III

ALBAN BOUVIER

Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

FRÉDÉRIC COSSUTTA

*Collège International de Philosophie
Paris*

CHRISTOPHE GIOLITO

Agrégé de philosophie

DOMINIQUE MAINGUENEAU

Université d'Amiens

1780-1800

Les arts

LA STATISTIQUE

JEAN-FRANÇOIS BORDRON
Lyon, 1800

ALBAN BOUVIER
Lyon, 1800

FÉLIX COSSUTTA
Lyon, 1800

CHRISTOPHE GUILLET
Lyon, 1800

DONATILE MANGUENEAU
Lyon, 1800

Statistique de la France
Lyon, 1800

Sommaire

Introduction : A quelles conditions une théorie de l'argumentation philosophique est-elle possible?, 1

par Frédéric Cossutta

La cohérence de l'argumentation philosophique et les normes de la communication, 43

par Alban Bouvier

Éthos et argumentation philosophique. Le cas du *Discours de la méthode*, 85

par Dominique Maingueneau

Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne, 111

par Frédéric Cossutta

L'éradication d'une argumentation cartésienne: Leibniz à la lecture des *Passions de l'âme*, 187

par Christophe Giolito

Contraintes génériques et argumentation. (L'exemple des preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes), 217

par Jean-François Bordron

Sommaire

Introduction : A quelles conditions une théorie de l'argumentation philosophique est-elle possible ?	1
par Pierre Cassin	
La cohérence de l'argumentation philosophique et les normes de la communication	43
par Jean-Louis Lévesque	
Éthos et argumentation philosophique : Le cas de Léonard de Vinci	63
article de	
par Dominique Métraux	
Argumentation, ordre des raisons et modes d'explication dans l'œuvre de Léonard de Vinci	111
par Pierre Cassin	
L'induction et l'argumentation cartésienne : L'apport à la théorie de la méthode de l'essai	137
par Christian Gade	
Conscience philosophique et argumentation : Le cas de la théorie de la communication de Léonard de Vinci	167
par Jean-Louis Lévesque	

Introduction

A quelles conditions une théorie de l'argumentation philosophique est-elle possible ?

FRÉDÉRIC COSSUTTA

Nous ne prétendons pas dans cet ouvrage présenter un « autre Descartes », mais plutôt une autre façon d'aborder la lecture de Descartes. Les auteurs ici réunis entendent en effet, à travers l'étude de l'argumentation philosophique, mettre à l'épreuve les outils que le renouvellement récent des disciplines du langage et du discours met à leur disposition. Il ne s'agit en rien d'effectuer une application mécanique et uniforme d'un modèle unique, qui occulterait le texte et n'aurait d'autre intérêt que de se conforter lui-même. Philosophes et/ou linguistes, ils s'inscrivent dans des horizons méthodiques différents, analyse du discours (Cossutta et Maingueneau), histoire de la philosophie (Giolito), sociologie de l'argumentation (Bouvier), sémiotique (Bordron). Pour certains l'étude de la philosophie peut devenir l'objet à part entière d'une analyse de discours¹ qui vise à s'instituer comme champ disciplinaire autonome (Maingueneau, 1995 ; Cossutta, 1995), pour d'autres l'argumentation philosophique peut être l'objet d'une investigation pour des disciplines déjà constituées ou qui doivent être réaménagées (Bouvier, 1995 ; Giolito, 1995 ; Bordron, 1987). Mais

1. Nous avons consacré un numéro de la revue *Langages* à « L'analyse du discours philosophique » (Cossutta, 1995).



tous reconnaissent que la prise en considération de la dimension spécifiquement langagière et discursive du texte philosophique n'a pas seulement une valeur descriptive mais peut jouer un rôle heuristique, dans la mesure où elle nous permet d'en accroître l'intelligibilité, d'intervenir dans les débats liés à l'histoire des doctrines, ou d'avancer des interprétations neuves.

On ne prétendra pas pour autant substituer à l'histoire de la philosophie une approche qui aurait la naïveté d'ignorer ses méthodes et ses acquis. L'étude du discours philosophique et l'histoire de la philosophie peuvent se compléter dans la mesure où chacune d'elle compense une limite méthodique de l'autre. Une étude de la langue ou de l'écriture des philosophes serait aveugle si elle ne se référait à une étude rigoureuse des doctrines. Mais, inversement, on voit mal comment une histoire soucieuse d'appréhender les doctrines à travers les textes pourrait ignorer les développements nouveaux intervenus dans des disciplines dont la vocation consiste à proposer un renouveau méthodique de la lecture¹. Les historiens, soucieux de comprendre une doctrine, doivent étudier les textes au plus près et inscrire leur démarche dans le cadre d'une rigueur historique et philologique qui assure au versant objectif de leur démarche un statut quasi scientifique. Mais est-il possible d'appréhender la doctrine à travers l'étude de ses lieux textuels sans définir le rapport qu'on instaure entre l'œuvre considérée dans sa matérialité discursive, et la doctrine analysée selon sa logique propre? L'histoire des doctrines ne peut que gagner à intégrer la question du langage de la philosophie. Certes chacune de ces deux approches, dans le cadre de leur autonomie respective, peut considérer l'autre comme simple auxiliaire méthodique, mais on peut aussi encourager un débat fructueux qui atténuerait des frontières dont l'enjeu est plus souvent institutionnel que scientifique. Pourtant, par un

1. Un programme de recherche, conduit au sein du Collège international de philosophie, a réuni des linguistes, des logiciens, des spécialistes du discours et des philosophes sur ce thème. Un colloque consacré à *L'écriture des philosophes* a permis en janvier 1995 de rendre compte de ces travaux et d'élargir leur horizon. On notera également que certaines études récentes sur le cartésianisme prennent en considération les perspectives rhétoriques, cf. Méchoulan, 1988, et Beyssade et Marion, 1994.

étrange paradoxe, alors que de nombreux travaux en linguistique, en rhétorique, en sociologie de la connaissance, en analyse du discours, en logique des langues naturelles, ont considérablement renouvelé l'approche de l'argumentation dans les domaines conversationnels, d'histoire littéraire ou d'étude des discours politiques et scientifiques, il ne semble pas qu'à ce jour l'étude de l'argumentation philosophique ait bénéficié de ce renouveau. Les études que nous rassemblons ici voudraient contribuer à combler cette lacune. Nous nous interrogerons donc en premier lieu sur cette résistance de la philosophie à se laisser constituer comme objet d'analyse. Ce faisant nous comparerons les diverses approches qui auraient pu contribuer à l'élaboration d'une théorie de l'argumentation philosophique et mettrons en évidence leurs limites. Enfin nous expliciterons les quelques réquisits méthodiques qui délimitent un espace commun permettant aux textes ici présentés de valoir, chacun dans son horizon propre, comme contribution à une réflexion théorique sur le statut de l'argumentation philosophique.

Il nous faut tout d'abord écarter un certain nombre d'ambiguïtés ou de paradoxes portant sur la notion d'argumentation. C'est d'ailleurs la difficulté rencontrée dans la fixation de son statut au sein de la philosophie, ainsi que la grande diversité des approches auxquelles elle a donné lieu en dehors de celle-ci, qui nous a incité à en privilégier l'étude. Elle recouvre en effet des phénomènes qui traversent tous les registres de la discursivité philosophique, allant des aspects les plus explicitement démonstratifs, aux aspects purement génériques, stylistiques ou rhétoriques dont on pense parfois qu'ils ne sont pas même dignes d'un art de convaincre. Or, pour les auteurs de ce volume, ces éléments, loin de relever d'un art de plaire et d'être rejetés comme l'objet d'une étude littéraire extérieure à l'étude de la doctrine, en sont partie prenante et doivent être considérés dans leurs rapports avec elle. Le choix du cartésianisme s'impose d'autant plus que celui-ci est censé au contraire explicitement rompre avec les pratiques rhétoriques ou les formes d'exposition de la *disputatio* et de la *quaestio* médiévales. Or, sans aller jusqu'à promouvoir une interprétation rhétorique du carté-

sianisme, ni affirmer qu'on peut isoler comme telle une rhétorique cartésienne, ce volume montrera que le choix d'un ordre démonstratif, loin d'exclure la mise en œuvre de moyens appropriés en vue de la persuasion ou de la conviction, les requiert. C'est une autre caractéristique commune aux contributions ici présentées, que de ne jamais dissocier la mise en œuvre des méthodes, de l'évaluation de leur fécondité par leur application à une question doctrinale précise.

La première difficulté consiste à définir clairement ce qu'on entend par argumentation. Spontanément on distingue les aspects les plus démonstratifs qu'on rapporte au raisonnement ou à la preuve, des dimensions liées à la recherche d'une conviction qu'on met sous la catégorie d'argumentation. Mais cette bipartition semble bien artificielle, car il semble que le raisonnement peut autant relever de ce qui vient d'être défini comme argumentatif que de ce qui a été qualifié de démonstratif. D'autre part où s'arrêtent les procédés de conviction, faut-il y inclure les phénomènes de persuasion, d'ironie, d'invective par lesquels parfois certains auteurs brocardent leurs adversaires? Ou faut-il préférer une tripartition distinguant démonstration, argumentation et persuasion¹?

Tantôt on désigne indifféremment par « preuve », « arguments », « argumentation », « raisonnement », « démonstration philosophique », les procédés employés par les philosophes pour étayer leur dire, tantôt on distingue ces termes entre eux, selon qu'ils visent la validation de la thèse, la conviction d'un interlocuteur, ou sa persuasion. Ces distinctions elles-mêmes sont employées tantôt de façon non rigoureuse en fonction des oppositions sémantiques fluctuantes véhiculées par le langage vernaculaire, tantôt selon un usage dépendant de conventions générales héritées de la tradition post-aristotélicienne. Cette dernière offre en effet à la fois des dénominations correspondant à de grandes fonctions probatrices et argumentatives, et des désignations de formes particulières (syllogisme, réfutation par l'absurde, preuve apagogique, etc.), relevant d'une logique ou de répertoires de tropes. La dif-

1. Nous proposons pour notre part une esquisse de catégorisation dans le début de notre contribution (cf. p. 115 sq.).

ficulté vient de ce que le dispositif mis en place par Aristote dans sa logique et sa rhétorique, à l'origine de l'opposition entre démonstration et argumentation, était beaucoup plus subtil et complexe que ne le laisse penser sa réduction à une simple opposition entre prémisses vraies et prémisses vraisemblables. Aristote, en effet, répartit les phénomènes d'étayage d'une proposition (nous employons ici « étayage » faute de disposer d'un terme générique acceptable), sur une grille définitionnelle structurée selon des oppositions complexes. Une première opposition (entre prémisses vraies et vraisemblables) permet d'isoler, dans les *Analytiques*, la structure formelle du syllogisme et l'induction. Une seconde opposition permet au sein de la sphère du vraisemblable de distinguer, selon une différence de degré plus que de nature, d'un côté, dans les *Topiques*, le syllogisme et l'induction dialectiques, et de l'autre, dans la *Rhétorique*, l'enthymème et l'exemple, puisqu'il ne traite pas seulement des figures mais du suivi d'un discours argumenté. Enfin, ces formes voient dénoncées leurs contrefaçons dans les *Réfutations sophistiques*, qui procèdent à l'inventaire des pseudo-raisonnements. Ces derniers, paraissant reposer sur des prémisses probables, comme le raisonnement dialectique, ne produisent en fait que des parallogismes. Mais les aléas de l'histoire¹ ont eu pour effet de dissocier l'étude de phénomènes que le dispositif aristotélicien, tout en donnant leurs caractéristiques distinctives, permettait également de penser de façon synthétique. Il est frappant de constater que la mise en valeur d'un des éléments du tableau de répartition aristotélicien se fait toujours au détriment de tous les autres. Ainsi ce qui est objet d'une logique conduit à exclure la prise en considération de phénomènes rhétoriques, ou stylistiques, ce qui relève de l'étude de la structuration des réfutations complexes conduira à écarter l'option formalisante. On ne peut que regretter qu'aucune tentative permettant de conserver l'équilibre de la répartition aristotélicienne n'ait été appliquée à l'étude de la philosophie considérée elle-même comme discours argumenté.

1. Pour un traitement historique et systématique de ces questions, voir Meyer, 1989 ; Reboul, 1991 ; Declercq, 1992.

I / INSTRUMENTS D'INVESTIGATION NON PHILOSOPHIQUES
DE L'ARGUMENTATION

1 / *Logique formelle et raisonnement philosophique*

On se contente bien souvent de définir négativement l'argumentation par différence avec l'idéal démonstratif qui, seul, serait censé incarner le mode légitime de validation des énoncés philosophiques, dont on tendrait alors à expliciter le plus rigoureusement ou formellement possible les procédures démonstratives¹. Mais peut-on accepter de ne donner ainsi à l'argumentation qu'un statut second, et les logiques formelles sont-elles assez puissantes depuis leurs développements récents pour rendre compte de tous les aspects du raisonnement philosophique ?

Le raisonnement inférentiel trouve son modèle rigoureux dans la formalisation opérée par les systèmes formels de la logique symbolique. Il est possible de rendre compte, à l'aide de ce modèle, des raisonnements effectués dans les langues naturelles, et par conséquent dans le domaine philosophique. Cette procédure est descriptive, puisqu'elle permet d'isoler de façon purifiée les structures démonstratives mais présente surtout l'avantage d'explicitier les présupposés du raisonnement, et de vérifier la validité des inférences effectuées à partir des prémisses. Ainsi Jules Vuillemin définissant au préalable les propriétés caractéristiques d'un système formel utilisa le calcul symbolique pour comparer la façon dont l'ordre et l'implication y sont définis avec «... les propriétés formelles et matérielles de l'ordre cartésien des raisons» (Vuillemin, 1964). Ce genre de tentative se heurte à une double limite, concernant les méthodes, et concernant l'objet lui-même. On peut en effet, comme l'a montré G.-G. Granger, affirmer que la langue des philosophes, même si elle tend à former une langue idéale en construisant un champ sémantique uniforme et une structuration

1. R. Blanché aborde cette question dans un ouvrage devenu classique (Blanché, 1973).

démonstrative homogène, est toujours dépendante de la langue naturelle où elle s'inscrit (Granger, 1971, 1988). Par conséquent rien ne permet de penser qu'une doctrine philosophique soit en droit réductible à des structures purement logiques. Il serait tout aussi vain, à l'instar du positivisme logique développé par Carnap, de penser la philosophie comme une déviation absurde, liée à une transgression systématique des règles logiques. Pourtant le logicien objectera qu'il est au moins possible d'isoler et de stabiliser dans un langage symbolique approprié certains sous-ensembles structurés quasi logiquement, comme le fait D. Parocchia dans son projet d'une morphologie des systèmes philosophiques (Parocchia, 1991).

Par ailleurs, s'il est vrai qu'une logique extensionnelle n'offre pas un outil assez riche pour formaliser la complexité de la preuve en philosophie, le développement récent des logiques non extensionnelles propose de nouveaux langages permettant d'envisager une modélisation plus fine. Ils intègrent en effet le traitement des indicateurs de subjectivité, de modalité, de temporalité, d'argumentativité, de déonticité. Ainsi, dans son exposé de *La logique du langage naturel*, F. Nef convient des limites du calcul des prédicats pour le traitement de l'argumentation : « L'argumentativité... marque donc à côté du vague un autre type de limites de l'application de la logique des prédicats. Cette limite consiste en ce que le raisonnement effectif en langue naturelle obéit à une logique argumentative qui ne se confond pas avec l'inférence telle que la logique la formalise » (Nef, 1989, p. 23). Mais cette limite est circonstancielle, puisque l'auteur précise qu'il est possible, dans le cadre d'une logique appropriée au langage naturel, c'est-à-dire d'une logique intensionnelle, de proposer une théorie formelle de l'argumentation (*ibid.*, § 3.3, p. 49 sq.). Il existe effectivement des tentatives d'application de la sémantique formelle permettant d'envisager la construction d'une logique des idées (Auroux, 1993 ; Dominicy, 1994). J.-P. Desclés, de son côté, en utilisant la logique combinatoire de Curry, transcrit l'argument ontologique d'Anselme. Reprenant l'inspiration de Vuillemin (1971), il affirme que « la logique combinatoire, qui est une logique des concepts, est tout à fait adéquate à l'analyse des concepts philosophiques » (Desclés, 1991, note p. 3). Selon lui « ... ce formalisme peut être d'un grand secours pour

une analyse philosophique d'un texte puisque ce formalisme possède, selon nous, des caractéristiques qui permettront de saisir le mouvement d'une pensée intensionnelle » (*ibid.*, p. 35). La modélisation permet de « mettre en lumière, d'une part les mécanismes déductifs, et d'autre part, les implicites acceptés par Anselme dans son raisonnement » (p. 68). Mais une ambiguïté demeure, concernant la différence existant entre les propriétés descriptives du métalangage, et sa fonction prescriptive à l'égard du langage philosophique qui en constitue le domaine d'interprétation. Pour le logicien en effet, il s'agit toujours de transcrire le langage naturel dans un système symbolique dont il ne reste plus qu'à développer mécaniquement les schèmes d'inférence, afin de vérifier en fin de procédure l'adéquation entre la représentation du langage interprété et les exigences du modèle canonique de raisonnement. La modestie du propos : « Ma seule intention, ici, est celle d'un logicien et linguiste qui s'interroge sur la cohérence (éventuelle) et sur la structure logique de *L'Unum argumentum* » (34), ne doit pas masquer l'ambition d'un programme qui, s'il n'est pas seulement descriptif, demande au philosophe ou au théologien de rendre raison de ses prétentions à la preuve. Mais J.-P. Desclés, qui est linguiste autant que logicien (Desclés, 1990), ne méconnaît pas les limites d'une telle modélisation, et, contrairement à l'extrémisme logicien, ne présuppose pas qu'une philosophie se réduit à une liaison déductive entre les propositions qui la composent.

Ces tentatives sont donc les héritières de la distinction aristotélienne, dont elles privilégient, grâce aux développements récents du formalisme, le versant inférentiel. Mais la question se pose de savoir si, en droit, tous les aspects du discours philosophique sont réductibles à un formalisme, fut-il élargi dans le cadre des logiques non extensionnelles. La philosophie met en jeu la langue et en retravaille les usages, à travers l'utilisation et la réélaboration de procédés qui ne relèvent pas du seul niveau de la syntaxe ou de la sémantique, mais aussi de dimensions pragmatiques, rhétoriques, et stylistiques¹. Il ne s'agit pas de rendre compte de la démonstration telle qu'elle devrait être, mais telle

1. On peut certes envisager une théorie formalisée de la dimension pragmatique comme l'attestent les travaux de Searle et Vanderveken (1994).

qu'elle se développe dans sa complexité, certes à travers des interférences, mais aussi des détours qui conjuguent plusieurs registres langagiers sous l'unité d'un mode d'exposition.

2 / Argumentation, linguistique et logique des langues naturelles

Pour définir l'argumentation en philosophie, on ne peut donc se contenter de considérer l'appareillage démonstratif qui permet la validation des thèses doctrinales, mais il faut prendre en considération l'ensemble des moyens discursifs mis au service de leur légitimation. Si la philosophie utilise les langues vernaculaires, ne peut-on envisager l'utilisation de méthodes qui emprunteraient leurs démarches et leurs outils aux disciplines qui ont pour objet les langues naturelles étudiées en situation ? Ce déplacement conduit du même coup à ne plus faire de la démonstration une forme privilégiée, mais à élargir le propos vers la prise en considération de l'argumentation. On peut faire coïncider la distinction aristotélicienne entre raisonnement syllogistique et dialectique, avec la différence entre langue formelle et langue naturelle : l'argumentation concernerait cette part du philosophique qui n'est pas susceptible d'être transcrite dans un langage symbolique. Comme l'indique R. Martin : « Argumenter, c'est raisonner en langage ordinaire : là où le raisonnement au sens strict demande un langage formalisé, l'argumentation se satisfait des approximations des langues naturelles ; elle se fonde non pas sur le nécessairement vrai, mais sur le vraisemblable et prend appui, non seulement sur des faits et les vérités admises, mais encore sur des présomptions » (Martin, 1985, p. 303).

C'est précisément contre la logique formelle que les grandes théories contemporaines de l'argumentation se sont développées, qu'elles soient logiques, philosophiques, linguistiques ou rhétoriques. Nous ne pouvons pas en rendre compte ici d'un point de vue historique ou systématique¹. Nous nous contenterons d'indiquer tout

1. Pour une synthèse sur cette question, cf. C. Plantin (1990).

d'abord les deux axes de recherches principaux qui appréhendent la dimension argumentative comme une composante propre aux langues naturelles.

Ainsi O. Ducrot a développé une linguistique qui privilégie dans la langue, considérée dans ses propriétés sémantiques, l'argumentation comme une dimension constitutive du sens. L'argumentatif ne serait pas une fonction seconde, rapportée comme de l'extérieur, mais inscrite au cœur de l'activité langagière : « C'est pour nous un trait constitutif de nombreux énoncés, qu'on ne puisse pas les employer sans prétendre orienter l'interlocuteur vers un certain type de conclusion » (Ducrot, 1983, p. 30). Prendre en considération les actes de paroles qui lient les sujets dans un acte de communication conduira à mettre au jour les aspects implicites du discours et à construire une théorie de la présupposition (Ducrot, 1972). Les travaux de O. Ducrot ont pu être appliqués, éventuellement par lui-même, à des textes argumentés tels que les *Provinciales* (Ducrot, 1971). Mais on peut se demander s'il est possible de transposer au plan textuel pour des ensembles à forte prégnance argumentative une approche qui pense les énoncés en termes d'occurrences linguistiques, alors que l'activité discursive est complexe. D. Maingueneau en examinant d'un point de vue critique l'analyse de Ducrot affirme qu'il ne suffit pas de constater que la démonstration de Pascal suppose un glissement indu du concept de « suffisance ». Ce « glissement » est la conséquence d'une situation d'énonciation que le texte présuppose et valide, mettant ainsi en place les conditions de légitimation de son dire. Cette situation d'énonciation, que nous appelons scénographie, se trouve à la fois en amont et en aval de l'énoncé puisqu'elle doit être validée par cet énoncé même qu'elle permet de déployer (Maingueneau, 1994).

Il sera par conséquent difficile de transposer directement de telles recherches linguistiques pour l'étude de textes philosophiques dont les énoncés n'ont pas le même statut que ceux qui relèvent des échanges conversationnels. Il n'en reste pas moins que nombre de recherches sont tributaires des travaux d'O. Ducrot, dont la conception polyphonique de l'énonciation par exemple ne saurait être ignorée (Ducrot, 1982).

Faut-il alors se tourner non pas vers une approche linguistique de l'argumentation, mais vers une logique des langues naturelles ? Selon R. Martin « le discours argumentatif est appréhendé dans ses lois propres, largement autonomes, comme toute logique, des règles de la langue elle-même » (Martin, 1985, p. 303). J.-B. Grize en intitulant son livre *De la logique à l'argumentation* (Grize, 1982), s'inscrit lui aussi en rupture avec la logique, en attirant l'attention sur les « discours pratiques » dont il s'agit de dégager les règles telles qu'elles sont effectivement utilisées dans la vie quotidienne. La mise au jour des normes de la pensée argumentative suppose la mise en évidence des schématisations qui président à la construction d'ensembles signifiants. La création par J.-B. Grize du Centre de recherches sémiologiques de Neuchâtel a, depuis lors, donné une impulsion décisive à un ensemble considérable de travaux qui portent sur des conversations informelles, des textes écrits, analysant des argumentations *in vivo*, proposant aussi des théorisations générales ou portant sur tel point particulier¹.

L'argumentation philosophique, à notre connaissance, n'a pas bénéficié de ces travaux. Cela s'explique sans doute, puisque la philosophie s'appuie sur un travail de la langue, un effort de catégorisation conceptuelle, des constructions intégrant métaphores et figures de style, en même temps que des modes stabilisés de raisonnements qui ne sont pas pris dans le vif d'une interaction langagière. Si la philosophie utilise la langue, elle ne relève pas du même type d'usage de la langue que les procédures d'interactions conversationnelles de la vie quotidienne. Il s'agit d'une langue rectifiée par la stabilisation sémantique de champs conceptuels visant en général l'homogénéité, d'un discours utilisant des modes d'énonciation dépendant de prescriptions méthodiques qui en règlent l'usage, d'un texte dont la mise en forme suppose la présence de tropes et de figures.

Faut-il dès lors se tourner vers une rhétorique générale qui intégrerait ces multiples dimensions ?

1. Voir, par exemple, les travaux de D. Miéville, M.-J. Borel, C. Péquenat, D. Apothéloz, dans Grize (éd. 1984) mais aussi ceux de J. Moeschler (1991).

3/Rhétorique et argumentation philosophique

Les travaux de Perelman s'inscrivent eux aussi dans le contexte d'un refus de l'impérialisme logique. Son projet d'une Nouvelle rhétorique consiste à redonner à la rhétorique au sens aristotélicien ses lettres de noblesse. Pourtant il n'en résulte pratiquement aucun avantage substantiel concernant l'argumentation philosophique¹. Le projet mis en œuvre dans le *Traité de l'argumentation* (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 1976) regroupe des phénomènes qu'Aristote distribuait entre dialectique et rhétorique. Mais, tout en se situant à l'opposé de l'analyticité démonstrative, il n'en reste pas moins inscrit dans le même dispositif d'ensemble que celle-ci. C'est ce que souligne M. Meyer : « Perelman, on l'oublie trop souvent, va s'insurger contre le logicisme sans en changer les présupposés. Il veut simplement un espace pour la rhétorique. Il n'en change pas davantage la définition : elle demeure la contradictoirité à l'intérieur du champ propositionnel » (Meyer, 1985). Il faudrait donc renoncer, si l'on veut explorer l'argumentation philosophique, à s'inscrire dans les partages instaurés par un modèle aristotélicien qui vise plus une classification des tropes argumentatifs et démonstratifs ou une prescription concernant leur emploi licite qu'une description de leur emploi dans des contextes doctrinaux effectifs. Il est caractéristique que les travaux conduits par et autour de Perelman sur la preuve en philosophie oscillent entre des tentatives de classification, et une réflexion très générale sur le statut de la preuve, sans vraiment prendre à bras le corps l'étude d'une œuvre suivie (Perelman, 1973). Il ne s'agit nullement de nier l'intérêt d'une distinction entre une démonstration philosophique prenant la forme de la déduction ou de la preuve (inférence distinguée selon qu'elle est suspendue à une proposition hypothétique ou à une proposition catégorique), et une argumentation visant à convaincre ou persuader. Mais il faut plutôt cesser de les opposer selon un procédé classificatoire et définitionnel figé, pour au contraire étudier comment dans chaque cas le texte

1. Pour une critique des insuffisances du projet perelmanien concernant cet aspect, nous convions à lire le texte d'A. Bouvier ici-même, p. 44 sq.

appréhendé dans sa complexité et sa continuité construit entre ces deux pôles une liaison spécifique qui, à chaque fois, les met en interaction selon des règles d'emploi qui ne sont pas dissociables des contenus doctrinaux.

Cette limitation paraît également hypothéquer les approches qui, partant d'une analyse purement rhétorique du texte cartésien, relèvent bien un certain nombre de figures, mais sans toujours parvenir à faire le chemin qui devrait permettre de comprendre comment les formes expressives sont liées aux structures conceptuelles et démonstratives. Ainsi des travaux récents, conduits dans le sillage d'une rhétorique appartenant à un horizon littéraire, se sont également attachés à mettre en évidence dans l'œuvre de Descartes une présence de la dimension rhétorique. En cela ils s'opposent à Perelman, pour qui « la conception exprimée explicitement par Descartes dans la première partie du *Discours de la méthode* était de tenir "presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable". C'est lui qui, faisant de l'évidence la marque de la raison, n'a voulu considérer comme rationnelles que les démonstrations qui, à partir d'idées claires et distinctes, propageaient, à l'aide des preuves apodictiques, l'évidence des axiomes à tous les théorèmes » (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1970, p. 1-2).

Descartes écrit en effet au début du *Discours de la méthode* : « J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie ; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort et qui digèrent – en latin : "disposent selon l'ordre" – le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique » (Alquié éd., t. 1, p. 474). On peut rapprocher ces considérations des propos tenus dans la lettre du 18 décembre 1628 au P. Mersenne sur un projet de langue universelle (Alquié, t. I p. 230-233).

Pourtant, les historiens de la rhétorique au XVIII^e siècle soulignent que non seulement Descartes prit parti dans les querelles de son temps autour du statut de la rhétorique (Fumaroli, 1988), mais qu'il en utilisa

nombre de procédés, au point qu'on pourrait parler d'une rhétorique cartésienne. Ainsi John D. Lyons, indique-t-il que la narration du *Discours de la méthode* «... n'est pas seulement un récit autobiographique. C'est aussi une forme rhétorique et littéraire bien connue, l'exemple» (Lyons, 1986, p. 127). A partir d'une définition issue d'une «topologie rhétorique», l'auteur s'attache à relever les types d'exemples et leur rôle capital dans le *Discours*, en montrant qu'ils introduisent une faille dans le dispositif cartésien, et instaurent une dépendance à l'égard de l'opinion, alors qu'il prétend se référer à l'évidence. De la même façon O. Reboul consacre un passage de son *Introduction à la rhétorique*, à comparer certains termes utilisés par Descartes et certains mécanismes d'exposition, aux préceptes de la dialectique aristotélicienne. Il est frappant de constater que ces approches cherchent plus à dresser un inventaire de formes rapportées à un répertoire rhétorique qu'à vraiment comprendre le statut rhétorique du discours cartésien. Ils sont en effet obligés de supposer que Descartes fait le contraire de ce qu'il dit : ainsi, Jeff Mason analyse les propriétés rhétoriques du passage où Descartes disqualifie cette dernière et conclut en écrivant : «Il utilise la rhétorique contre la rhétorique elle-même» (*he uses rhetoric against rhetoric itself*) (Mason, 1989, p. 59). O. Reboul constate de même «... qu'il se sert de l'argumentation pour abolir l'argumentation» (Reboul, 1991, p. 204). On peut remarquer que toutes ces études rhétoriques du cartésianisme se cantonnent à l'analyse du *Discours de la méthode*, ce qui s'explique, puisque son statut discursif n'en fait pas seulement une œuvre philosophique à part entière (même si elle est seconde au plan strictement doctrinal), mais également un texte fondateur dans l'histoire de la littérature. En effet, comme discours constituant, il appartient à la fois au champ philosophique et au domaine littéraire (Maingueneau et Cossutta, 1995). Ainsi ces études traitent la dimension rhétorique de la philosophie cartésienne pour autant qu'elle s'inscrit dans l'histoire de la langue française et dans l'histoire de la littérature. Ce faisant on est fidèle à la déclaration explicite de Descartes, pour qui l'art des figures ne tiendrait pas à la philosophie même, mais à la présence d'un simple «don de l'esprit». Ainsi on reconduit la partition entre raisonnement et argumentation au moment où on croit prendre

en considération la dimension proprement rhétorique, puisque celle-ci relève soit de la critique littéraire et de la poétique lorsqu'on considère le texte cartésien dans une perspective d'histoire littéraire, soit d'une histoire de la philosophie qui l'intégrerait comme un complément de son arsenal méthodique. Michel Meyer, dans une perspective qui se démarque au contraire complètement de cette rhétorique instrumentaliste, donne une interprétation qui s'appuie sur une étude de la « structure argumentative des *Méditations* ». Il en explique le caractère rhétorique, en montrant que cette dimension est un moyen permettant de résoudre les paradoxes liés à la question du commencement, rencontrée par toute philosophie en quête d'une fondation radicale : « La logique philosophique ne saurait être spécifique, mais si elle ne l'est pas, il n'y a plus de philosophie qui ne se résorbe dans les résultats qu'elle est supposée fonder et ne pas présupposer d'entrée de jeu. Ne pouvant éviter cet écueil, Descartes, doit bien recourir à une rhétorique dont il doit dénier la spécificité aussitôt, puisque l'apodicticité est non seulement ce qu'il convient de fonder mais ce faisant, de mettre en œuvre du même coup » (M. Meyer, 1994, p. 42). Il indique ainsi la voie qui permettra de prendre en considération les dimensions proprement rhétoriques du cartésianisme sans les dissocier des structures doctrinales.

Tout instrument d'investigation permettant de prendre en considération les aspects non purement démonstratifs du philosophique, tant qu'il s'inscrit dans le partage entre fond et forme, ne vaut donc qu'au titre d'auxiliaire d'une herméneutique, d'une histoire des doctrines, ou d'une histoire littéraire.

4 / Approche stylistique du cartésianisme

Mais ce parti pris « littéraire » ne pourrait-il pas, s'il était conduit de façon conséquente sur une œuvre considérée dans toute son ampleur, offrir malgré tout un moyen d'investigation utile ? C'est le cas de l'ouvrage de P.-A. Cahné, *Un autre Descartes, le philosophe et son langage* (Cahné, 1980), qui veut thématiser les aspects de l'œuvre qui échappent

pent à la sécheresse d'un rationalisme purement démonstratif. Mais, cette fois, la perspective théorique qui permet d'unifier les procédés de l'écrivain Descartes est moins rhétorique que stylistique.

P.-A. Cahné opère deux déplacements dans l'organisation textuelle et historique de la philosophie cartésienne. Prendre en considération le style d'un auteur suppose tout d'abord de briser les filiations historiques, au profit de rapprochements parfois inattendus comme ici celui de Descartes avec Proust, autorisés par la présence de certains traits stylistiques similaires : «La stylistique nous suggère que la prose poétique de Rousseau, Chateaubriand et Proust naquit dans l'absolue clandestinité du discours "rationnel" de Descartes» (*ibid.*, p. 323). En second lieu à l'intérieur d'une œuvre considérée, que se soit un ouvrage particulier ou l'œuvre entière d'un auteur, l'analyse stylistique, en relevant telle tournure syntaxique, telle figure, opère des rapprochements que rien d'autre n'aurait justifiés, puisque la similitude du trait stylistique ne suppose nullement la similitude des éléments figurant dans le cotexte. Il faut donc briser l'enchaînement linéaire, dissocier l'écriture de Descartes de l'armature conceptuelle et logique du cartésianisme.

Mais que signifie la présence d'un «style» chez Descartes? P.-A. Cahné, conformément à la conception habituelle, pense le style en termes d'individualisation et d'écart. Tout d'abord écart par rapport à la langue vernaculaire ou savante, entre la phrase cartésienne et la phrase en latin ou en français. La phrase cartésienne avec ses propositions imbriquées et suspendues qui écartent mot subordonnant et verbe, ainsi que les formations en parallèle, exige du lecteur une attention soutenue et suppose un écart individuel par rapport au code langagier en usage. «Descartes est un écrivain parce qu'il a une voix qui lui est propre» (p. 11). Ce statut d'écrivain ne se soutient pas que de l'instauration d'un écart par rapport aux usages, mais également par rapport aux autres écrivains qui lui sont contemporains. Le premier chapitre du livre est d'ailleurs consacré à l'inventaire de ces différences : «Il existe au moment où Descartes écrit deux esthétiques, c'est-à-dire deux visions du monde concurrentes, l'une incarnée par la phrase complexe et architectonique, l'autre par la phrase justement

bal offre une conception particulièrement lumineuse du problème puisqu'elle formalise la notion de généricité¹. Sans prétendre, par de simples moyens conceptuels, parvenir à une aussi grande rigueur, nous croyons cependant possible de théoriser cette notion.

Nous admettons donc que la notion de genre peut devenir générique (et non simplement classificatrice) si, une fois un genre défini, il est prévisible qu'il engendre des types de contraintes sur des énoncés. Notre demande est minimale puisqu'il ne peut s'agir d'engendrer les énoncés eux-mêmes (au sens linguistique). Elle est suffisante cependant dans la mesure où elle impose une construction effective des contenus génériques et des procédures d'engendrement. Il nous faut donc revenir maintenant sur ces deux notions.

Remarquons tout d'abord que la notion de contenu générique doit être entendue au sens matériel et non formel. La généricité formelle est celle des mathématiques. La généricité matérielle est celle du discours. Cette réserve faite, il paraît possible d'identifier un contenu générique à un certain type d'intérêt du discours au sens défini plus haut. Un intérêt sera dit générique s'il impose, pour un discours donné, des contraintes globales. On admettra donc que toute contrainte globale est soit la marque d'un genre existant, soit susceptible de donner naissance à un genre.

En termes peirciens on pourrait dire qu'une contrainte générique relève de la catégorie de la « priméité » en cela qu'elle vaut pour elle-même, indépendamment de tout autre considération. Telle est la nature de l'intérêt avant toute articulation (en une question par exemple).

Nous devons faire maintenant l'inventaire des types de catégorisation et des procédures susceptibles d'expliquer la discoursivisation d'un intérêt. Ce n'est que par cette voie que les contraintes génériques sur les énoncés peuvent devenir intelligibles.

1. Nous renvoyons sur ce point à J. Petitot *Physique du sens*, Éd. du CNRS, 1992 (en particulier p. 176 et s.).

Du point de vue des catégories, nous pouvons distinguer deux ordres de catégorisations :

— D'une part les catégories du jugement telles que Kant en a fait une exposition systématique.

— D'autre part les dépendances entre contenus. Une dépendance est ainsi définie par Husserl : «Le concept de dépendance équivaut donc à celui de légalité idéale dans des ensembles formant une unité.»¹ Le concept de dépendance peut concerner aussi bien des contenus de perception que des contenus sémantiques. Rappelons l'exemple favori de Husserl : «C'est ainsi que, dans l'unité d'une intuition, la couleur et l'étendue se fondent réciproquement, étant donné qu'aucune couleur n'est concevable sans une certaine étendue, ni aucune étendue sans une certaine couleur.»² Cette fondation réciproque est une «loi d'essence» concernant les rapports entre contenus dans un tout. De telles lois relèvent de ce que Husserl nomme «la sphère de l'*a priori* synthétique»³. Une plus longue citation est ici nécessaire :

«Or il est clair, sans aller plus loin, que toutes les lois ou toutes les nécessités se rapportant aux différentes espèces de dépendances entrent dans la sphère de l'*a priori* synthétique, et l'on comprend dès lors parfaitement ce qui les distingue des lois simplement formelles en tant que celles-ci sont dépourvues de contenus concrets. Des lois telles que la loi de causalité, qui détermine la dépendance des changements réels dans les choses, ou bien les lois (en général insuffisamment formulées) qui déterminent la dépendance de simples qualités, intensités, extensions, formes de relation, etc., ne devront pas être placées sur le même plan que des généralités "analytiques" pures comme : *un tout ne peut exister sans parties* ; ni que les nécessités analytiques comme : *il ne peut y avoir de roi, de maître, de père, s'il n'y a de sujets, de serviteurs, d'enfants, etc.*»⁴

On comprend donc que si une couleur ne peut être représentée sans une étendue correspondante, il ne s'ensuit évidemment pas que

1. E. Husserl, *Recherches logiques* (R3), trad. fr., PUF, «Épiméthée», t. II, p. 34.

2. E. Husserl, *op. cit.*, p. 49.

3. E. Husserl, *op. cit.*, p. 36.

4. E. Husserl, *op. cit.*, p. 36.

l'espace soit contenu analytiquement dans le concept de couleur. Contrairement aux lois analytiques, les dépendances synthétiques sont intrinsèquement liées aux contenus. Or, l'un des problèmes classiques de l'analyse sémantique, en tant précisément qu'elle a affaire à des contenus matériels (non formels), est de comprendre le type de liaison entre ces contenus. La plupart du temps, les contenus ne sont pas liés analytiquement mais synthétiquement, au sens défini par Husserl. Mais on ne saurait dire pour autant que ces synthèses de contenus soient *a priori* (au sens apodictique défini par Husserl). Nous avons proposé¹ pour ces types de synthèses le terme de « dépendances libres » (par opposition aux dépendances *a priori* que l'on peut dire liées). Perceptivement, un nez peut être représenté indépendamment d'un visage (il est donc « libre ») même si nez et visage offrent par ailleurs des contenus dépendants. Les dépendances sémantiques sont le plus souvent de ce type : elles sont à la fois dépendantes (donc synthétiques) mais libres (donc non *a priori*).

Ce bref détour par la théorie des dépendances permet de reformuler de façon plus précise la notion d'intérêt générique. On dira qu'un intérêt générique est représentable par une dépendance, libre en général (mais parfois liée) contrôlant globalement un discours².

On remarquera qu'une dépendance, quelle que soit sa nature, est en elle-même irréprésentable. On ne peut se représenter la dépendance entre un nez et un visage que si l'on se représente simultanément le nez et le visage (mais pas la dépendance elle-même). Les dépendances représentées sont donc comme des schèmes réalisés (des schèmes empiriques au sens de Kant). La différence avec les schèmes kantien réside en cela que les schèmes de dépendances ne présentent ni des catégories ni des concepts mais les lois synthétiques constitutives des structures³.

On conçoit donc maintenant que la procédure la plus générale

1. J.-F. Bordron, Les objets en parties, in *Langages*, n° 103, septembre 1991.

2. Nous reprenons donc, sur un point particulier, la définition hjelmsléviénne du langage comme « système de dépendances ».

3. Pour cette raison, le synthétique *a priori* kantien n'inclut pas les dépendances matérielles.

d'engendrement des contenus soit le schématisme¹. Nous ne pouvons ici développer cette procédure dans tous ses détails mais devons cependant justifier le rôle que nous lui faisons tenir.

Les schèmes² offrent une solution au problème général de la présentation des contenus dans l'intuition. Ce point concerne la présentation des catégories mais aussi celle des formes de l'intuition (espace et temps).

En outre les schèmes sont des voies d'accès possibles au problème de la construction des contenus figuratifs : les schèmes sont producteurs d'images.

Les schèmes permettent de comprendre les mécanismes des présentations indirectes (les hypotyposes dans la terminologie kantienne). Ces présentations indirectes sont la base de toute figure du discours³.

Si nous rattachons en outre au schématisme la problématique des dépendances, on constate que ces procédures permettent d'aborder un grand nombre de questions liées à l'analyse du discours.

Nous voudrions surtout insister sur la généricité propre aux procédures schématiques. On ne peut en effet restreindre les schèmes à la présentation de catégories et de concepts déjà constitués⁴. En particulier, les procédures schématiques permettent d'engendrer la catégorie d'actant⁵ et par là même les constituants essentiels des grammaires narratives. Or les grammaires narratives peuvent être comprises comme un ensemble de schèmes servant d'interprétants ou de processus régu-

1. Nous développons ce point dans : J.-F. Bordron, « Schématisme et signification », in *Poetica et analytica*, n° 11, septembre 1991 (prépublication).

2. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. par Tramesaygues et Pacaud, p. 150 et s., et *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Philonenko, p. 173 et s.

3. Bien que nous n'ayons pas à aborder ce problème, les schèmes concernent également la grammaticalité proprement linguistique. Par exemple R. Langacker, *Concept, image, and symbol. The cognitive basis of grammar*, Mouton de Gruyter, 1991.

4. Pour Kant seule la mathématique est générique et procède par construction de concept. Les concepts philosophiques (discursifs) ne sont pas, pour Kant, dans ce cas (la philosophie procédant simplement « par concepts »). Cette restriction kantienne est à notre avis l'une des sources de tous les discours sur la « fin de la métaphysique ».

5. J.-F. Bordron, in « Pour une théorie catégoriale de la diversité », *Poetica et analytica*, 1987.

lateurs pour ce que nous avons appelé des intérêts¹. En d'autres termes, nous faisons l'hypothèse que les contraintes génériques sont des données synthétiques (des dépendances au sens de Husserl) qui contrôlent globalement des discours par l'entremise de schèmes se développant eux-mêmes en énoncés actantiellement structurés. Ces dernières structures sont elles-mêmes globales et contraignent le sens des énoncés linguistiques *stricto sensu*.

Nous pouvons maintenant revenir au problème initialement posé. On perçoit que les énoncés E_1 et E_2 sont requis pour définir une démonstration au sens logique. L'énoncé E_3 peut maintenant prendre une forme plus précise :

E_3 : Une argumentation philosophique suppose l'existence d'au moins un contenu originellement synthétique, à portée globale, susceptible de se développer en discours pour constituer un monde.

Remarques :

1) Nous ne prétendons pas par là distinguer le discours philosophique de tous les autres. Nous visons simplement la distinction, toujours difficile à spécifier, entre une argumentation philosophique et une preuve formelle au sens de la logique. E_1 et E_2 ne suffisent pas à discriminer ces deux domaines.

2) Nous parlons de contenus synthétiques sans spécifier si ces contenus sont *a priori* ou *a posteriori*. Nous laissons donc ouvert le problème de la distinction entre une philosophie transcendante et une philosophie de l'expérience (que cette expérience soit empirique ou mystique par exemple).

1. Cette interprétation de la grammaire narrative est classique. On la rencontre d'abord chez A.-J. Greimas dans ses « Éléments de grammaire narrative » (in *Du sens*, Éd. du Seuil, 1970). La même idée est développée par R. Thom (in *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, « 10/18 », 1974, et *Esquisse d'une sémiophysique*, InterÉditions, 1988). Elle a été longuement développée par J. Petitot (notamment in *Morphogenèse du sens*, PUF, 1985).

II / LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU
DANS LES TROISIÈME ET CINQUIÈME MÉDITATIONS

Les preuves de l'existence de Dieu sont au nombre de trois mais disposées de telle sorte que la question de leur triplicité n'apparaît pas tout d'abord comme essentielle. Le texte des *Méditations* ainsi que l'exposé géométrique des *Secondes Réponses* semblent imposer une division bipartite des preuves :

— Il y a deux ordres d'expositions selon que l'on procède selon la *ratio cognoscendi* dans les *Méditations* ou selon la *ratio essendi* dans les *Secondes Réponses* et dans les *Principes*. Rappelons que ces deux ordres ne sont pas simplement inversés. La première preuve par les effets des *Méditations* est aussi la première dans l'exposé géométrique. La nature de l'ordre paraît d'autre part beaucoup moins claire dans l'exposé géométrique que dans les *Méditations* (nous reviendrons sur ce point).

— Deux voies s'offrent à la démonstration : à partir des effets et à partir de la considération de l'essence divine. Ces deux voies sont d'ailleurs textuellement bien distinctes puisqu'elles n'appartiennent pas aux mêmes méditations. La troisième *Méditation* prouve l'existence de Dieu à partir des effets, la cinquième à partir de sa nature.

Il apparaît donc que les preuves se situent dans un dispositif qui comprend deux ordres de démonstrations et deux voies pour prouver. Les voies s'inversent avec l'ordre mais pas au point d'en dissocier les regroupements. De ce fait la triplicité des preuves semble tout d'abord extrinsèque aussi bien à l'ordre qu'aux voies.

Nous ne nous proposons pas ici de reprendre l'ensemble des preuves mais plutôt de fixer notre attention sur une seule question : pourquoi y a-t-il précisément trois preuves si ni l'ordre ni les voies ne semblent y contraindre ? Nous ne voulons pas demander si une preuve aurait pu être omise, ou une autre découverte encore, mais si le fait qu'il y ait trois preuves a un contenu systématique. Pour être formellement pertinente, cette question suppose les réquisits suivants :

— Nous admettrons que l'« ordre des raisons »¹ des *Méditations*, ou plus exactement leur ordre (*series*) et liaison (*nexus*)², sont tels que chaque vérité dépend de celle qui la précède. La notion d'ordre n'exclut cependant pas la redondance. Plus précisément, on peut admettre que l'ordre ne prouve pas à lui seul la nécessaire succession des preuves.

— L'impératif de l'ordre, aussi exacte qu'on en suppose la réalisation, ne va pas cependant sans certaines équivoques. Il faut en effet distinguer plusieurs types d'ordre :

a) L'ordre rationnel implique que chaque vérité dépende de celle qui la précède et qu'aucune vérité ne soit en ce sens présupposée. Le problème du « cercle cartésien »³ ne peut s'entendre que si l'on suppose cet ordre exigible.

Mais l'ordre rationnel n'a pas les mêmes conséquences dans les *Méditations* et dans les *Secondes Objections*. On notera en particulier que l'ordre, dans sa version géométrique, est en fait peu contraignant. Chaque preuve, prise selon l'ordre géométrique, dépend directement des « Demandes » ainsi que des « Axiomes et notions communes ». Les preuves, considérées selon leur exposition ne semblent pas de ce fait devoir se suivre dans un ordre plutôt que dans un autre. Sur la simple considération de l'ordre, on aurait pu imaginer que l'exposé géométrique commence par les preuves *a posteriori*. Si tel n'est pas le cas, il faut en chercher la raison ailleurs que dans la nature géométrique des démonstrations.

L'ordre rationnel ne semble donc former une « chaîne de raisons » que selon le cours des *Méditations* (si l'on suppose toutefois le problème du cercle résolu). Mais cela semble exclure que cet ordre soit simplement un ordre déductif.

1. M. Gueroult, « Descartes selon l'ordre des raisons », Aubier, 1968.

2. Préface de l'auteur au lecteur, AT, VII, 9.

3. Le « cercle cartésien » désigne le problème soulevé par Arnaud dans les *Quatrièmes Objections*, AT, IX, 166. Prouver l'existence de Dieu n'est possible que si nous sommes assurés que toute idée claire et distincte est vraie. Mais nous ne sommes sûrs de ce dernier point que si l'existence de Dieu est démontrée. La démonstration paraît ainsi supposer ce qui ne devrait être que sa conséquence.

b) Les *Méditations* suivent aussi un ordre que l'on peut dire « narratif ». Nous n'entendons pas par là la simple évocation d'événements biographiques, dont le *Discours de la Méthode* offre l'exemple le plus évident. Même si cette dimension reste importante dans les *Méditations*, elle ne constitue pas l'essentiel de la narration. Comme nous l'avons dit plus haut, nous entendons par narration l'ordre (ou la procédure) des schématisations. En d'autres termes, le cours des *Méditations* présente (au sens kantien de ce mot) l'ordre des pensées en suivant la forme et le cours d'un débat intérieur dont la mise en scène est essentielle au développement même des preuves¹. On ne saurait, sans compromettre l'analyse même des textes, confondre cet ordre avec l'ordre logique d'une démonstration. De plus, les schématisations, par cela même qu'elles « mettent en scène », sont aussi une construction du point de vue à partir duquel la scène est visible. Elles impliquent donc la construction d'un observateur qui, au moins conceptuellement, ne peut être confondu avec les protagonistes de la scène. Ainsi, dans une méditation, l'observateur doit-il être distingué des différents « je » énoncés. On reconnaîtra donc au schématisme la possibilité de générer une certaine polyphonie². La construction d'un tel point de vue est essentielle à la preuve *a priori* puisqu'elle procède « par simple considération » de la nature divine. Or, pour que cette inspection de l'esprit (*mentis acies*)³ soit possible, il faut que le lieu d'où l'on voit soit implicitement ou explicitement construit. La construction du point de vue est ce qui sépare fondamentalement l'ordre des *Méditations* de l'ordre géométrique⁴.

c) Nous devons encore distinguer l'ordre du discours ou ordre des énonciations. Ainsi dans la première des *Méditations*, le « je » qui doute et le « je » qui objecte au doute sont dans une relation délibérative.

1. Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à J.-F. Bordron, *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, PUF, 1987.

2. Nous reprenons l'expression d'O. Ducrot, in *Le dire et le dit*, Éd. de Minuit, 1984.

3. « Hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto », AT, VII, 51.

4. Nous avons développé ce point, in J.-F. Bordron, « Sémiotique de la preuve » in G. Maurand, *Argumentation et valeur*, 1984.

Mais ils ne peuvent être confondus avec l'instance énonçante¹ à laquelle se rapportent nécessairement l'ordre et le rythme du débat. Nous avons analysé ailleurs les points d'émergence de cette énonciation dans l'énoncé². Nous voulons simplement souligner ici que les moments où l'évidence philosophique se trouve mise en place coïncident toujours avec cette émergence. Ainsi peut-on lire l'ordre des *Méditations* comme suspendu à des reprises en charge du discours par lui-même³.

d) L'ordre du discours doit être distingué de l'ordre des pensées. Nous ne prétendons pas pour autant suggérer ce que pourrait être précisément une pensée non discursive. Mais le problème du cercle cartésien ne peut se résoudre que si l'on conçoit en quelque façon la pensée indépendante du discours. Prenons comme exemple la preuve de la cinquième *Méditation*. L'objection d'Arnaud revient à montrer que si l'existence de Dieu peut être donnée dans une idée claire et distincte, il faut encore présupposer qu'une idée claire et distincte possède une valeur objective. Or seule la garantie divine fonde la valeur objective des idées claires et distinctes. La preuve *a priori* de la cinquième *Méditation* serait donc dépendante des preuves *a posteriori* de la troisième⁴. Cet argument est d'ailleurs de portée plus générale puisqu'il concerne les rapports de l'âme à Dieu : l'évidence même du cogito ne peut que se réfléchir dans l'évidence de l'infinité divine. La réponse de Descartes reprend ce qu'il avait déjà affirmé dans la cinquième *Méditation* : « Au reste de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement. Et

1. Nous utilisons ici la terminologie de J.-C. Coquet, in *Le discours et son sujet*, t. 1, Klincksieck, 1984.

2. J.-F. Bordron, *op. cit.* (plus particulièrement p. 25 à 88).

3. On peut ainsi repérer une suite discontinue d'effets pragmatiques en entendant par là les moments où le sens de l'énoncé dépend du fait qu'il est énoncé.

4. M. Gueroult expose ainsi le problème : « La preuve par la considération de la cause efficiente est la seule, en effet, capable de démontrer la validité objective des idées claires et distinctes, tout en s'instaurant sans recourir à celle-ci. Elle échappe au cercle vicieux et, en fondant la preuve ontologique, permet à celle-ci d'y échapper à son tour » (*op. cit.*, t. 1 p. 339).

quoique entre les choses que je conçois de cette sorte, il y en ait à la vérité quelques-unes manifestement connues d'un chacun, et qu'il en ait d'autres aussi qui ne se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près, et qui les examinent plus exactement, toutefois après qu'elles sont une fois découvertes, elles ne sont pas estimées moins certaines les unes que les autres.¹ Ainsi, quel que soit l'ordre des preuves, l'évidence des vérités acquises demeure dans la science indépendamment du moment et de l'occasion propres à leur démonstration. Il suffit qu'elles aient été « une fois découvertes ». En d'autres termes, l'évidence de l'existence de Dieu peut toujours être actualisée pour la pensée sans réitérer l'effectuation discursive des preuves. L'ordre de la pensée est ainsi, au moins en droit, indépendant de l'ordre du discours.

Nous avons ainsi distingué quatre types d'ordre dont aucun ne remet en cause la notion générale d'« ordre des raisons ». Mais ils en distribuent la structure sur plusieurs paliers : logique, schématique, discursif et intuitif. La distinction de ces paliers et leur relative autonomie permettent seules d'expliquer que l'indépendance des preuves soit compatible avec leur liaison discursive. En même temps, aucun de ces paliers, selon leur ordre propre, ne permet de répondre en toute certitude à notre question initiale : pourquoi y a-t-il trois preuves ? Il semble donc qu'il faille rechercher un autre type de contrainte que celle fournie par la notion d'ordre.

Nous allons essayer de vérifier l'hypothèse suivante : la triplicité des preuves réside dans la nécessaire triplicité d'une structure d'appréhension et non dans les différents ordres qui autorisent les démonstrations.

Quel que soit l'ordre considéré ou la nature des preuves, celles-ci commencent toujours par le même constat : « J'ai en moi l'idée d'un être souverainement parfait. »² Il est toujours important de souligner que ce *factum* demeure le même dans les *Méditations*, dans les *Réponses*

1. AT, IX, 54.

2. AT, IX, 35 ; AT, IX, 38 ; AT, IX, 52 ; AT, IX, 125 (définition VIII) ; AT, IX, II, 31.

aux secondes objections et dans les *Principes*. Il ne dépend donc pas des preuves elles-mêmes mais, au contraire, celles-ci ne prennent sens qu'à partir de la nécessité de montrer que ce fait est bien tel qu'il s'annonce: que l'idée de Dieu n'est pas matériellement fausse, que je ne peux l'avoir créée, que de son contenu même est déductible l'existence d'un être nécessaire. Les preuves, avant de former une suite démonstrative, sont donc d'abord une saisie du contenu de l'idée. Plus exactement, car un être fini ne saurait littéralement saisir l'absolue perfection, les preuves sont trois réponses au fait lui-même.

La première preuve par les effets suit immédiatement la définition des idées et leur inventaire. Le schéma de la démonstration est ainsi formulé: «(...) Si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis moi-même en être la cause: il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée; au lieu que s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurais aucun argument qui me puisse convaincre de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même.»¹ La preuve est donc effectuée par un examen de toutes mes idées qui me représentent moi-même, les choses corporelles et inanimées, les anges et Dieu même. L'idée de Dieu se révèle être la seule dont je ne puis être la cause: «(...) Car encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela seule que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.»²

La première preuve montre donc que l'idée d'un être infini ne peut avoir été mise en moi que par un être lui-même infini. Pour cela il faut que l'idée d'infini ait été pour ainsi dire toujours présente en moi ou tout au moins qu'elle soit supposée par tout acte de pen-

1. AT, IX, 33.

2. AT, IX, 36.

sée: «Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute, et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi l'idée d'un être plus parfait que le mien par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature.»¹

L'idée d'infini, ou plus exactement, l'idée d'une perfection infinie, n'est de ce fait dépendante d'aucun ordre. Elle est là comme un fait, avant même la possibilité de douter, c'est-à-dire avant le commencement de toute méditation. Elle est donc indépendante de tous les ordres que nous avons distingués et même de l'ordre d'une pensée intuitive. Elle doit être là en effet antérieurement à toute effectuation de pensée puisqu'elle précède le doute lui-même. On doit donc la considérer comme un arrière-plan, toujours déjà donné, mais pas encore intuitionné. L'infini n'est d'abord révélé que par l'épreuve négative de la finitude. Plus exactement, c'est la réflexion sur la nature de la finitude qui montre que cette dernière ne peut s'éprouver que sur l'arrière-plan de l'idée d'infini. La finitude est donc comme une figure qui se détache sur un fond, sans que ce fond soit nécessairement intuitionné comme tel. On voit que le rapport de l'infini à la première preuve n'est pas celui d'une présupposition. Il s'agit au contraire de montrer l'existence nécessaire de ce qui est l'arrière-plan de toute pensée lors même qu'elle doit penser. La démonstration consiste donc à faire voir que le contenu de l'idée d'infini est bien ce qu'il paraît être et qu'il désigne un être nécessaire hors de moi. En ce sens la preuve est, dans l'ordre des *Méditations*, la première appréhension claire et distincte de l'infini dans la dimension finie de ma nature. Si, par elle, la pensée découvre la garantie de l'évidence du «je pense», elle ne peut le faire que dans la seule mesure où, au moment même du cogito, l'infini permettait à ce dernier de s'affirmer dans l'horizon de sa propre finitude².

1. AT, IX, 36.

2. Si l'infinitude régit le doute compris comme finitude, elle commande aussi l'évidence du «je pense», nécessairement soumise à la finitude, ne serait-ce que temporellement: «(...) cette proposition, Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit» (AT, IX, 24).

L'infinie perfection (et non l'idée de cette perfection) peut être ainsi comprise comme la contrainte générique qui commande la première preuve puisqu'on la voit indépendante à la fois des ordres logiques, schématiques, discursifs et intuitifs. On pourrait dire, dans un autre langage, qu'elle constitue l'imprescriptible exigence de systématité propre à toute pensée désirant (dans l'ordre d'une finitude affirmée) se penser elle-même.

La première preuve est une « appréhension » en ce sens que, sous les conditions phénoménologiques propres aux idées, elle offre le minimum de donation exigible pour un sujet fini d'un être infini. Nous voulons montrer que la seconde preuve par les effets fournit la possibilité de « reproduire » cette première appréhension. Nous nous situons donc maintenant dans l'ordre des trois synthèses kantienne : synthèse de l'appréhension, synthèse de la reproduction, synthèse de la reconnaissance. Nous voulons en effet montrer que la triplicité des preuves ne tient à rien d'autre qu'à la nécessité de ces trois synthèses rapportées à l'infinité. Il restera donc à montrer que la preuve *a priori* donne, dans l'ordre de la finitude¹, l'infinité de Dieu sous la forme d'une loi.

La seconde preuve par les effets suit l'ordre général de toutes les démonstrations *a posteriori* contenues dans les *Méditations* :

- il est démontré que quelque chose en moi (une idée ou une propriété) ne peut trouver sa cause que hors du moi ;
- on procède par élimination sur l'ensemble des causes possibles de telle sorte qu'il n'en reste qu'une.

La preuve doit donc montrer que moi-même, qui ai l'idée de Dieu, ne peux trouver la cause de mon existence qu'en Dieu seul. Je ne peux, en premier lieu, être la cause de ma propre existence car, si tel était le cas, je me serais donné toutes les perfections. Ainsi, par exemple, je ne douterais d'aucune chose.

1. Il n'y a de sens à parler des trois synthèses que dans l'ordre de la finitude. Mais l'acte de prouver n'a également de sens que dans cet ordre.

Le point de départ de la preuve suppose donc encore l'épreuve de la finitude. Celle-ci sera d'ailleurs réitérée trois fois dans le cours de la démonstration¹. La première preuve devait nous assurer du contenu de l'idée d'infini, cette idée se détachant sur le fond d'un infini non encore intuitionné, mais requis par toute pensée, fût-elle celle du doute. Au début de la seconde preuve, la finitude du moi se rapporte et se mesure à l'idée d'infini. Cette finitude est donc en un sens plus proche ou plus immédiate puisqu'elle concerne directement le moi. Mais elle est aussi seconde puisque le moi réfléchit sa propre finitude par rapport à l'idée d'infini dont la possession le caractérise. Nous ne voulons pas dire par là que la seconde preuve dépende de la première au sens démonstratif du terme. Le point de départ de la preuve nous apparaît être le suivant. Le moi existant éprouve sa finitude par rapport à l'idée d'infini qui elle-même, en tant qu'idée, se rapporte à la finitude de toute pensée. Il y a donc deux moments dans l'épreuve de la finitude et non un seul (comme dans la première preuve). Or le second temps est bien une reproduction en moi, comme sujet existant, de ce que l'idée indiquait pour elle-même. Le moi s'offre donc ici à comprendre comme une « reproduction », il est « image ». La seconde preuve aboutit d'ailleurs à cette conclusion explicite : « Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image (*imaginem*) et semblance (*similitudinem*) et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même. »² Le moi, dans sa finitude, vaut donc ici comme reproduction de ce qui peut être appréhendé par l'idée d'infini lorsque l'on a montré que cette idée en moi impliquait l'existence d'un être nécessaire (première preuve).

1. « Si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désir, et enfin il ne me manquerait aucune perfection » (AT, IX, 38).

« (...) je ne me serais pas privé au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée » (AT, IX, 38).

« (...) Si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance ; mais je n'en ressens aucune dans moi (...) » (AT, IX, 39).

2. AT, IX, 41.

La seconde preuve doit en ce sens montrer qu'une telle reproduction correspond bien à ce qu'elle pense reproduire : le moi en tant qu'il possède l'idée d'infini ne peut avoir été créé que par Dieu. La preuve s'obtient par élimination des autres sources possibles de mon existence actuelle (moi-même, mes parents ou d'autres causes moins parfaites que Dieu). Rappelons simplement que ces causes se trouvent disqualifiées pour deux raisons essentielles :

- elles peuvent expliquer l'existence d'un être fini, mais non le fait que cet être possède l'idée d'infini, car il doit y avoir autant de réalité dans la cause que dans son effet ;
- elles ne peuvent être causes d'une existence actuelle, puisqu'il est clair par la lumière naturelle « qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir, et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore »¹. Ce point implique la considération de la nature du temps².

Dans l'exposition géométrique, la preuve *a priori* prend la forme apparente d'un syllogisme dont la majeure s'énonce : « Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle. »³ La mineure rappelle ce qui dans ce contexte est donné comme axiome : « Or est-il dit que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu. » L'existence de Dieu découle immédiatement de ces deux énoncés.

La difficulté de la preuve réside tout entière dans la nature de la liaison que l'on doit supposer entre le concept (ou nature) de Dieu et l'attribut d'existence. Cette liaison doit être telle que l'existence de Dieu puisse être connue « sans preuve par ceux qui sont libres de tout

1. AT, IX, 39.

2. J. Bordron « Temps et passions », in *Temps et discours*, H. Parret éd., Presses Universitaires de Louvain, 1993.

3. AT, IX, 129.

préjugé»¹. Nous nous attacherons donc à comprendre la nature de cette liaison.

La réfutation kantienne des preuves de l'existence de Dieu repose essentiellement sur l'interprétation de ce que veut dire être : « Être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. »² Kant refuse donc à l'existence la possibilité d'ajouter quelque chose à ce qui est déjà donné par le concept. De là vient sa conclusion : « Par conséquent la preuve ontologique (cartésienne) si célèbre, qui veut démontrer par concepts l'existence d'un être suprême, fait dépenser en vain toute la peine qu'on se donne et tout le travail que l'on y consacre. »³ On reconnaîtra que l'exposé géométrique de cette preuve semble immédiatement vulnérable à l'argument de Kant. Descartes y parle bien de l'existence comme d'un attribut (Axiome X). Cependant, la notion d'attribut est spécifiée par la notion de « perfection ». En d'autres termes, ce n'est pas la même chose de dire que l'existence d'une chose ne peut se déduire de son concept selon que l'on se situe dans l'ordre du fini ou dans l'ordre de l'infini. Une fois admise la possibilité d'une idée de l'infini (ce que ne peut accepter Kant), le problème de l'attribution a un tout autre sens. Il suffit de considérer les exemples donnés par Descartes dans la cinquième *Méditation* pour percevoir à quel point il ne peut s'agir d'attribution au sens logique du terme.

Lorsqu'il parle de l'infini, Descartes à recours à l'évidence synthétique des figures géométriques et non à la forme analytique de la prédication. L'exemple le plus net est de nature topologique : « (...) Il n'y a pas moins de répugnance à concevoir un Dieu (c'est-à-dire un Être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection) que de concevoir une montagne qui n'ait pas de vallée. »⁴ Il est clair que la vallée ne saurait être une propriété de

1. AT, IX, 129.

2. *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 429.

3. Op. cit., p. 431.

4. AT, IX, 52.

la montagne que l'on en pourrait déduire analytiquement. Seule la forme logique de l'énoncé peut induire en erreur. Il est toujours possible en effet de reconnaître une forme prédicative à la phrase « une montagne possède une vallée ». Mais dans l'ordre de notre intuition spatiale, montagne et vallée ne sont que deux aspects d'une même figure.

La véritable réfutation kantienne de la preuve cartésienne se situe donc moins dans la *Dialectique transcendantale* que dans l'*Esthétique transcendantale*. Si l'on admet avec Kant que l'intuition d'un objet n'est pour nous possible que sous les conditions finies de l'espace et du temps, il ne peut y avoir d'intuition d'un infini actuellement donné. Mais si l'on admet quelque idée d'un infini de perfection (et donc en un sens une esthétique de l'infini) alors la preuve *a priori* ne fait que « reconnaître » une règle de dépendance : la liaison entre Dieu et sa parfaite existence n'est pas concevable sous la forme analytique de la prédication mais seulement sous la forme synthétique d'une dépendance entre les moments d'une figure absolument parfaite. La montagne et la vallée en donnent l'équivalent fini. La preuve *a priori* exhibe donc la règle qui nous fait reconnaître l'infinitude : la dépendance entre l'essence et l'existence.

III / SYNTHÈSE

Nous avons voulu démontrer les points suivants :

1 / Les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu sont au nombre de trois parce qu'il y a effectivement trois synthèses nécessaires à la formation d'un objet de pensée : la première preuve effectue une synthèse d'appréhension (sous le régime phénoménologique de l'idée) ; la seconde preuve effectue une synthèse de reproduction (sous l'espèce du moi) ; la preuve *a priori* offre une synthèse de reconnaissance (sous la forme d'une loi).



2/ Les preuves effectuent une schématisation (ou une mise en scène) d'un contenu générique.

3/ Ce contenu n'est pas une présupposition au sens logique mais un contenu originellement synthétique non encore schématisé et donc ni discursivisé ni représenté.

4/ Un contenu de pensée non schématisé est ce que nous avons appelé un intérêt générique. On perçoit ainsi que la mise en discours d'une pensée, en tant qu'elle oblige à une schématisation, est nécessairement sous le contrôle de ce qu'elle schématise. Il y a bien en ce sens contrainte générique. De la même façon, le discours une fois effectué transforme ce qu'il a schématisé, ne serait-ce que par la multiplicité des contenus qu'il suscite. L'intérêt générique se trouve donc en même temps transformé par le discours. L'infini a changé de sens avec Descartes.

5/ Le contenu générique effectue un contrôle global. Nous avons voulu montrer en ce sens que toutes les preuves étaient une présentation du même contenu. On ne saurait en ce sens le confondre avec un contenu déjà discursivisé.

BIBLIOGRAPHIE

- Bordron J.-F., « Sémiotique de la preuve », in *Argumentation et valeur*, G. Maurand, éd., 1984.
- Bordron J.-F., *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, PUF, 1987.
- Bordron J.-F., « Pour une théorie catégoriale de la diversité », in *Poética et Analytica*, Copenhague, 1987.
- Bordron J.-F., « Schématisation et signification », in *Poética et Analytica*, Copenhague, 1991.
- Bordron J.-F., « Les objets en parties », in *Langages*, n° 103, septembre 1991.
- Bordron J.-F., « Temps et passion », in *Temps et discours*, H. Parret, éd., Presses Universitaires de Louvain, 1993.
- Coquet J.-C., *Le discours et son sujet*, Klincksieck, 1984.
- Ducrot O., *Le dire et le dit*, Éd. de Minuit, 1984.

Greimas A.-J., *Du sens*, Le Seuil, 1970.

Husserl E., *Recherches logiques III*, PUF, « Épiméthée », t. II.

Langacker R., *Concept, image and symbol. The cognitive basis of grammar*, Mouton de Gruyter, 1991.

Petitot J., *Morphogenèse du sens*, PUF, 1985.

Petitot J., *Physique du sens*, Éd. du CNRS, Paris, 1992.

Rastier F., *Sémantique pour l'analyse*, Masson, 1994.

Thom R., *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, « 10/18 », 1974.

Thom R., *Esquisse d'une sémiophysique*, InterÉditions, 1988.



Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Février 1996 — N° 42 223

Les auteurs de cet ouvrage (J.-F. Bordron, A. Bouvier, C. Giolito, D. Maingueneau, F. Cossutta) viennent d'horizons différents (sémiotique, sociologie cognitive, histoire de la philosophie, analyse du discours), mais ont en commun le souci de ne pas réduire les œuvres philosophiques à leurs seules structures doctrinales, et prennent en considération leurs dimensions spécifiquement langagières et discursives. Ils s'interrogent sur la nature de l'argumentation philosophique, et proposent des modèles théoriques permettant de relier les contraintes qu'une doctrine se donne dans la recherche de sa légitimité avec les formes expressives présidant à leur mise en œuvre.

Le cartésianisme offre à ce titre un exemple particulièrement éclairant, puisqu'il prétend refuser le recours aux figures de rhétorique comme aux procédés scolastiques, et veut élaborer des formes d'expression qui garantissent simultanément la véracité et la communicabilité de son propos. En étudiant la langue, les modes d'exposition, les genres, les formes énonciatives et narratives adoptées par Descartes dans ses écrits, les contributions ici réunies montrent que sous la clarté revendiquée d'une langue qui se voudrait celle de la raison même, s'opère un travail discursif complexe. Le philosophe doit en effet simultanément dire au plus près et au plus juste ce qu'exige l'enchaînement nécessaire des raisons, et composer avec les reformulations ou les voix multiples qu'imposent la conversion du lecteur et les stratégies d'institution de la doctrine. Ce travail dans l'ordre du discours n'est pas dissociable de l'effort consenti pour philosopher, et c'est le mérite d'une théorie de l'argumentation philosophique de montrer comment une pensée fait œuvre.

Frédéric Cossutta, professeur agrégé de philosophie au Lycée de Sens, ancien élève de l'ENS de Saint-Cloud, est actuellement directeur de programme au Collège international de Philosophie (Paris).



Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

Couverture :

Conception graphique — Coraline Mas-Prévoist
Programme de génération — Louis Eveillard
Typographie — Linux Libertine, Licence OFL

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia — Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit — dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.