

## RAISON RHÉTORIQUE ET RAISON DIALECTIQUE

PIERRE VERSTRAETEN

Toute l'entreprise de création du Siècle a consisté à prendre conscience de l'essence de la création, à s'approprier ce qui rend possible son déploiement: elle-même. La *création* s'est prise explicitement pour thème. Elle constitue ainsi une des pointes les avancées de la vision dialectique en tant que cette dernière se définit par le savoir d'elle-même comme médiation-médiatisée du monde. La philosophie ne devait pas rester étrangère à ce bouleversement du mouvement de créativité de l'époque: c'est de façon contemporaine qu'elle a renouvelé le sens de l'interrogation philosophique. En effet, si l'on excepte les percées géniales et prophétiques de Hegel et des trois grands penseurs post-hégéliens — Marx, Kierkegaard et Nietzsche, — on peut dire que la philosophie se trouvait définie par un idéal de la vérité remontant à la logique d'Aristote, pour ne pas dire, avec Heidegger, à l'idéal épistémologique de Platon, qui faisait régner la terreur de la *démonstration* sur le terrain de la profession.

C'est depuis peu qu'une série de phénomènes théoriques convergent sur l'édifice classique de la vérité pour situer son orbite hors de toute «spatialisation» copernicienne: les mots et les jugements, voilà ce dont il fallait libérer la vérité. Ainsi dans un même mouvement s'opéraient: l'assomption de la pensée analytique par elle-même dans la radicalisation métamathématique qu'en a opéré la logique formelle, avec ses corrélats fondamentaux: la reconnaissance de ses limites, tant internes (théorème de Gödel) qu'externes (limitation de son champ d'application); l'élucidation de la rationalité intrinsèque à la sphère du langage naturel dans le déploiement structural qui lui est immanent (la linguistique, la psychanalyse, et toute l'entreprise esthétique contemporaine); enfin, la mise en relation systématique de cette nouvelle sphère d'intelligibilité avec tous les autres champs d'expressivité (toute la philosophie contemporaine).

C'est dans ce mouvement que tout récemment la rhétorique de M. Perelman a témoigné du renouvellement de la problématique philosophique. Ce coup de force critique dans la tradition philosophique, qui se retourne sur le langage de la philosophie pour l'élucider, met à jour les processus de *persuasion* d'un discours par opposition aux processus de *démonstration*. Elle ouvre au champ de l'efficacité symbolique l'expérience élargie du sujet, en dévoilant le niveau de structuration totalisante auquel se déroule l'enchaînement réel des

propositions. Plutôt que la structure immanente du système constitué, elle révèle la structure immanente aux *raisonnements* exprimant le système ainsi que les ordres *d'adhésion* pratique qu'engendrent ces enchaînements. On assiste ainsi aux mécanismes d'émergence souterrains de l'architecture de ce que l'époque a appelé «vision du monde». En bref, la rhétorique nous montre les formes concrètes d'organisation d'une pensée: les modes de découpage des phénomènes et de sélection des termes, les processus de liaison entre termes sélectionnés, les systèmes de transition de domaines à domaines, de systèmes de liaison à systèmes de liaison; enfin, l'établissement des grandes options totalisant le système, fondant l'interprétation initiale des termes et le choix des liaisons, et différenciant les points clés qui en opèrent la hiérarchisation.

Mais nous voudrions montrer que dans son dépassement même de la tradition classique, par une certaine dimension, la rhétorique risque d'en demeurer prisonnière. En effet, entre son sens explicite et son sens implicite nous pensons voir poindre une discordance qui ne s'achève pas toujours au profit du sens explicite. En d'autres termes, nous croyons pouvoir saisir une double orientation de la rhétorique; double orientation qui n'est que le symptôme ou l'expression de sa situation même, en tant que la rhétorique se donne comme le *dépassement* du passé sans se donner encore le *terme* même de son avenir; en bref, elle risque à tout instant d'être reprise dans le flux même de ce qu'elle tente de dépasser. Nous dirions qu'en l'état actuel des travaux de M. Perelman rien n'autorise à trancher dans une perspective plutôt que dans l'autre, mais cette ambiguïté elle-même est le signe d'un risque, dans la mesure où une vigilance aiguë du projet rhétorique devrait aller jusqu'à refuser semblable ambiguïté. Ainsi, allons-nous tenter de cerner ce risque, de l'enfler démesurément pour mieux provoquer et faire ressortir «l'antidote» que la rhétorique détient en elle-même pour lutter contre cette déviation.

Alors que la rhétorique opérait ce qu'on a pu appeler une «psychanalyse de la raison concrète», la philosophie rhétorique, ou plutôt la philosophie *de la pratique rhétorique*, risquait de tomber elle-même dans le piège de l'illusion analytique. Etalant structurellement les divers modes d'organisation d'une pensée, elle leur restait extérieure; relative à toutes les autres, elle *tentait d'ériger en système sa relativité*, jouant le rêve de l'altérité platonicienne, autre que toutes les autres et autre qu'elle-même, pur mouvement de réflexion des autres systèmes comme autres qu'eux-mêmes. Si elle désaliénait toutes les pensées antérieures de leurs préjugés analytiques, si elle montrait l'efficacité réelle de l'organisation symbolique derrière ses pseudo-né-

cessités analytiques, elle restait cependant entièrement dépendante du critère de *l'analyticité*. En effet, dans cette phénoménologie de l'esprit, statique et structurale, où se déploient en éventail et juxtapositions toutes les structures de pensée possibles, la pensée de la rhétorique échappe à la propre compréhension d'elle-même et de *l'essence* des autres pensées. Non parce qu'elle ne remplit pas sa tâche et ne dévoile pas l'organisation rhétorique de chacune, mais parce qu'elle ne pousse pas l'élucidation de cet agencement *au-delà des limitations que chaque pensée philosophique s'inflige implicitement au regard de la pensée analytique*. En référant *le sens* de l'organisation rhétorique aux *aménagement*s pratiques et vécus, individuels et collectifs, que le discours naturel ou philosophique impose à la vérité analytique, la pensée rhétorique conserve cette dernière comme critère, et exclut, corrélativement, l'interrogation sur le sens même de l'élaboration d'une pensée analytique. Il faut comprendre, en effet, dans ce refus *officiel* de l'analytique le refus de la tradition classique et rationaliste de la philosophie pour laquelle Dieu est le garant des vérités éternelles et de leur enchaînement: soit qu'il les crée, soit qu'il s'y identifie, soit qu'il s'incline devant leur autorité supérieure. Bref, il y a le refus *pour l'homme* de ce que le formalisme logique contemporain va dévoiler comme pur idéal géométrique ou mathématique; dans la mesure où ce dernier n'existe que par le produit d'une décision entièrement *théorique* et se donnant les éléments constitutifs d'un langage artificiel au sein duquel, seul, peut prendre sens et figure l'idée de vérité. L'homme n'étant pas un être purement *théorique*, il faut donc renverser les termes et considérer le discours de l'homme comme le produit ou l'expression de son être *pratique* et le langage naturel comme l'élément premier à partir duquel pense l'homme et peut surgir le sens même d'un langage construit et artificiel. Il y avait là les éléments pour fonder un nouvel humanisme enraciné dans *sa possibilité essentielle*: être à soi-même son propre possible. En fait, M. Perelman ne mène pas sa pensée jusqu'à la conclusion radicale découlant de la contestation de la pensée analytique. C'est en quoi il ne pourra s'en libérer. En effet, on pourrait dire que la rhétorique n'est pas venue à bout de l'argument ontologique: elle sait bien que l'existence de la perfection n'est pas liée à son essence... mais c'est justement là le malheur de la philosophie ! La mort de Dieu, la rhétorique plutôt que d'en tirer l'orgueil d'une liberté retrouvée, s'efforcera d'en colmater les effets avec une lucidité et un sérieux qui voile une fidélité qui n'est pas encore parvenue à se reconvertir. En d'autres termes, la rhétorique n'est pas venue à bout de l'idée de langage parfait; et puisqu'il est impossible pour la *pratique humaine*, il ne

reste qu'à interioriser au niveau du langage naturel les *analogues dégradés* de semblable perfection: la clarté, la correction, etc. «Les idées les moins douteuses sont celles qui résultent de l'application correcte de règles admises, de la fidélité à des conventions adoptées, de la conformité à la règle de justice qui nous demande de traiter de la même façon les membres d'une même catégorie essentielle; ce qui appliqué au formalisme, signifie que nous devons traiter comme interchangeables des expressions de même forme.» (*Qu'est-ce que la philosophie du droit ?*, p. 38.) On ne pourrait guère être plus exigeant pour la constitution d'un système axiomatique. La seule différence est qu'il s'agit d'un idéal pour la rhétorique et d'une réalité effective pour la logique. Mais il est clair que l'idéal est mesuré à la réalité axiomatique et que ce n'est qu'à regret que la rhétorique définit sa spécificité en assumant les limitations qui caractérisent le discours naturel. Même si l'on accepte de remplacer la relation logique par un relation chronologique, et que l'on admette que le formalisme vienne *après* le langage naturel, comme une de ses possibilités pathologique et excessive — bien qu'effective à son niveau — il reste clair que M. Perelman ne tire rien de cette préséance et surtout pas une émancipation de la subordination logique de la rhétorique à son essence idéale et inaccessible. C'est précisément, dans cette fidélité camouflée que nous voyons la déviation analytique qui menace le projet de la philosophie rhétorique et l'empêche de mener à son terme la conversion philosophique qu'elle avait inaugurée. En fait, une interrogation radicale sur le langage naturel, qui ne se contente pas d'entériner dans l'affliction la mort de Dieu, devrait commencer par élucider le projet même d'une perfection analytique pour scruter derrière ce Dieu, qui n'a jamais existé, *en vérité*, même pour ceux qui y croyaient, le surgissement originaire de la vérité dans l'acte même de la liberté *en tant qu'elle est le fondement* de toute vérité et le fondement de sa propre obnubilation dans le réseau de nécessité analytique dont elle se recouvre. Alors cette interrogation révélerait un champ problématique qui *situera* à la fois la pensée rhétorique et la pensée analytique, ce qui permettrait à la pensée rhétorique de mettre un terme définitif à l'ambiguïté de ses rapports avec la pensée analytique. La démystification opérée par la mise à jour de la multiplicité des schèmes rhétoriques lui ouvrirait les voies privilégiées d'une réinterrogation du champ de la vérité, de son fondement, et pourtant elle reste secrètement attachée à l'idéal analytique d'un discours qui déploie en son immanence les règles de sa vérification. Dans les limites mêmes qu'impose la pensée naturelle, c'est une entreprise analogue à la rigueur démonstrative qu'elle exige de la philosophie:

le discours devra énoncer dans ses termes les principes de justification de ce qu'il affirme. Ainsi la rhétorique risque-t-elle de rester aux frontières d'une nouvelle fondation de la vérité; cependant que tout en elle la destine à abandonner la conception classique de la vérité et à s'ouvrir au «flux naturel et historique» qui *rend possible* l'alternative du vrai et du faux. Nous tenterons de montrer cette ambiguïté sur deux exemples: le cas du nom propre et celui de l'identification. Pour cela nous suivrons dans notre discussion le cheminement qui est celui de la pensée de M. Perelman: un dialogue permanent avec ce à quoi il s'oppose, le formalisme logique et son rejeton philosophique: l'empirisme logique; et avec ce à quoi nous nous opposons dans la rhétorique en tant que cela nous apparaît comme la limitation même qui empêche l'expansion totalisante de cette pensée. Enfin nous esquisserons positivement la tradition phénoménologique et dialectique qui déploie théoriquement la théorie de la vérité que nous utilisons pour opérer *cette lecture-ci* de la rhétorique.

Alors que pour la perspective logiciste de Russell on peut toujours opérer une analyse logique de la proposition contenant un nom propre, dans la perspective d'analyse du langage de Strawson, par exemple, il faudra toujours replacer le nom propre, ou la proposition où il apparaît, dans son contexte: seulement alors pourra être décidé son caractère de relevance et corrélativement ses possibilités à revêtir une valeur de vérité ou d'erreur. Autrement dit, pour Russell il s'agit d'intégrer le nom propre dans l'analyse logique et donc de montrer que cette ultime source de contingence est régissable par la logique, bien que son point d'application ultime soit la perception et l'adéquation entre le produit logique, auquel se ramène la proposition existentielle, et l'objet perçu; tandis que pour Strawson, il s'agit de contester cette théorie de l'adéquation, du moins au premier temps, au profit d'une théorie du *contexte* ou du *présupposé* de pertinence de l'énonciation d'un nom propre; cette théorie appuyera toujours la validité de la proposition sur celle du *contexte donné*, donné en tant que présupposé, présupposé comme donné et présupposé donné comme *donnée*: c'est par ce contexte que la proposition énoncée prendra sens, pertinence et consistance, et sera susceptible, seulement alors, d'avoir une valeur de vérité ou d'erreur. En bref, Strawson considère que le discours doit «jouer le jeu» de l'intelligibilité, mais que ce moment est préalable au moment de vérification: le problème même de la vérification ne sera pas toujours énonçable; Russell, par contre, considère que le langage naturel, dans le cas d'assertion portant sur des noms propres, est toujours décidable en vérité ou en

erreur. Ainsi, par exemple, la proposition: «Le roi de France en 1963 est sage», pour Strawson ne doit être envisagée que si elle a un sens, ce qui en l'occurrence n'est pas le cas puisqu'il n'existe pas de roi de France en 1963; en sorte que Strawson élimine semblable assertion du champ même de ce qui pourrait constituer une valeur de vérité ou d'erreur: considérer cette phrase comme fausse n'a pas plus de sens que d'envisager qu'elle puisse être vraie, car ce serait définir un erreur par une vérité impossible et sans sens. Pour Russell, par contre, il suffirait d'opérer une décomposition logique de la manière qui suit:

- 1) il y a un roi de France: il existe un  $x$ , tel que  $x$  est roi de France,
- 2) il n'y a pas plus d'un roi de France: pour tout  $y$  si  $y$  est roi de France,  $y$  est  $x$ ,
- 3) il n'y a rien qui soit roi de France et non sage: pour tout  $y$ , si  $y$  est  $x$  cela implique que  $y$  est sage,

et l'on pourra toujours trouver une valeur de vérité ou d'erreur puisque la formalisation en propose l'alternative.

Russel veut donc conserver une rigueur formelle à toutes les propositions, Strawson veut leur conserver une efficacité, lier leur sens à leur emploi et donc ajuster la vérité ou l'erreur de ces sens à la situation où ils sont exprimés. Dans les deux cas cependant la vérité reste mesurée au même critère; simplement, l'un croit que la vérité est toujours formulable (en relation avec l'erreur), tandis que l'autre veut en limiter les domaines de manifestation pour échapper aux paradoxes soulevés par le formalisme et qui risque d'en ruiner la portée; pour l'empirisme logique assoupli de Strawson il faudra donc ajouter une condition supplémentaire aux possibilités d'énonciation de la vérité, celle qui fait que la proposition formellement vraie puisse être *vraie*: ses conditions d'emploi, son contexte, le présupposé que sa signification est assurée, que la syntaxe a partie liée avec la sémantique, en un mot que le discours est efficace. Hors de ces références, toute tentative de définir le langage comme porteur de la vérité se condamne à l'échec par son souci même de radicalisme: le formalisme doit échouer par son projet d'installer son expression à un niveau d'universalité qui lui assure en permanence l'alternative du vrai et du faux. Strawson substituera donc au formalisme une théorie de la vérité qui conserve *les mêmes critères* mais qui se manifeste dans un domaine à la fois plus restreint et plus large; plus restreint: puisque toute proposition ne sera pas susceptible *a priori* de recevoir une valeur de vérité ou d'erreur; plus large, dans la mesure où elle intégrera dans la formulation des conditions d'actualisation de la vérité le contexte de la proposition et plus particulièrement ses motifs d'emploi. En ce sens, la proposition ne se suffit plus, elle renvoie par prin-

cipe au champ pratique constituant son contexte et nourrissant son intelligibilité. Cependant, comme nous le disons, si le domaine des conditions de formulation de la vérité s'élargit, le critère de son apparition reste le même; à la limite, le discours reste détenteur des conditions d'énonciation de la vérité.

Face à cette alternative, qui n'est qu'une fausse opposition, s'inscrit la pensée dialectique. Elle prétend dépasser cette double conception positiviste de la vérité et pourtant conserver les motifs qui ont animé toute l'entreprise positiviste: la volonté d'atteindre à la fois le concret, le fait, et l'universalité. Or, comme nous venons de le voir, c'est précisément sur ces deux pôles que le positivisme a éclaté en deux. La pensée dialectique pourra-t-elle conserver le radicalisme formel de Russell et l'enracinement contextuel de Strawson? Ou, en d'autres termes, pourra-t-elle conserver le formalisme en échappant aux paradoxes qu'il suscite et soutenir le pari d'accorder une valeur de vérité ou d'erreur à toute proposition sans tomber dans l'artificialisme Russellien?

Pour arriver à cette fin, il suffit de radicaliser l'ancrage de l'énoncé dans l'énonciation et de faire surgir comme contexte de pertinence, non plus seulement le contexte propositionnel, mais le contexte pratique et vécu; bref, d'ancrer l'énoncé dans l'énonciateur. Celui-ci, par le simple fait qu'il sera toujours le *sujet* producteur de l'énonciation assure une pertinence principielle à l'énoncé, et en conséquence la possibilité *a priori* de vérité et d'erreur de toute proposition. Ou, pour nous exprimer autrement, nous dirions que *quelle que soit* la formulation énoncée, du simple fait qu'elle ait été énoncée, elle se trouve détentrice d'un sens: le sens d'avoir été énoncée par un sujet. Dans cette perspective, l'énonciation est par définition la garantie de la validité signifiante ou de la pertinence de ce qu'elle énonce: toute énonciation *est le signifiant* du sujet considéré comme signifié. En ce sens, tout en restant au niveau du sens, il ne s'agit pas de s'en tenir, pour employer les concepts logistiques, au niveau purement syntactique, à moins de considérer que la syntaxe détient en elle-même sa propre sémantique ou une référence analogue à la sémantique: la référence à un champ dont le sens est l'expression et qui est la vérité de ce sens. Ainsi, que ce sens signifiant soit compris comme indice plutôt que comme signe importe peu, puisque cette opposition est apparente au regard de la structure séméiologique qui définit toute énonciation: le rapport signifiant/signifié (1).

(1) Nous n'accorderions même pas à Stuart Mill ce que Husserl lui accordait encore, à savoir que l'indice, dans une de ses dimensions, peut ne ren-

Nous avons ainsi sauvegardé l'idée de pertinence en la généralisant à toute proposition énoncée, donc énonçable. Et cela parce que nous avons trouvé un contexte lui-même formalisable. Mais quel sens conserve dans cette perspective le formalisme de la vérité ou de l'erreur ? Quel sens y-a-t-il à dire que toute proposition pour le sujet, en référence au sujet, peut être vraie ou fausse ? Ici une double orientation surgit, nous nous trouvons à une bifurcation en sens inverse qui constitue le nœud de tout le problème de la vérité.

En fait, si nous nous plaçons dans la perspective du *signe*, par opposition à celle de l'*indice*, nous sommes, pour parler comme Husserl, face au problème du *remplissement*. Mais, comme le cheminement des *Recherches Logiques* le montre, c'est également un *autre moment*, ou un *certain moment* de la problématique de la vérité. Il est de fait que le remplissement de la signification, la synthèse perceptive du jugement et de la discursivité du réel est une des vocations, des orientations, et un des problèmes de la «proposition». Mais, aussi bien, sommes-nous sur le terrain du relativisme contextuel dans la mesure où le discours de Strawson est tout à fait valable à ce niveau: seulement dans certaines conditions contextuelles l'énonciation se trouve avoir un sens à être énoncée, donc vraie ou fausse. Mais c'est justement à ce relativisme catastrophique pour la vérité qu'il nous faut échapper. Nous pressentons donc qu'il faudra sauver le formalisme sur un autre terrain que celui de Russell pour pouvoir affirmer avec lui qu'il existe une formalisation rigoureuse pour toute proposition qui lui assure la possibilité d'une valeur de vérité ou d'erreur. Il faut pour cela faire subir une transformation au sens même de «vérité»: ce ne sera plus une valeur alternative qu'on trouve ponctuellement *hic et nunc*, absente ou présente, mais une implication mutuelle des termes

voyer qu'à l'*existence* de l'objet référé, qu'il est sans signification; car pour nous l'autre dimension que Husserl accole nécessairement à l'indice, la fonction expressive ou signifiante, est déjà présente dans l'objet dénoté et imprègne entièrement «l'existence révélée». «De même que chaque expression en général, le nom propre agit aussi comme l'indice, à savoir dans sa fonction de manifestation. C'est ici que réside, en effet, l'analogie avec le trait à la craie du brigand. Quand le brigand aperçoit ce trait à la craie, il sait que c'est cette maison-là qui doit être pillée. Quand nous entendons prononcer le nom propre, la représentation qui s'y rapporte est évoquée en nous. Mais le nom a, en outre, la fonction d'une expression. La fonction de manifestation n'est qu'un auxiliaire de la fonction de signification». (*Recherches Logiques*, P.U.F., p.68). Pour employer les termes de Husserl, nous dirions que la manifestation de la représentation est *déjà l'objet d'une pensée*, c'est-à-dire imprégnée de sens.

de l'alternative dans une coexistence au sein de l'Être dont le formalisme du dualisme vérité/erreur révélera précisément la discordance interne. Autrement dit, la vérité et l'erreur, loin d'être exclusives l'une de l'autre dans l'Être, sont contemporains de l'Être comme deux aspects ou modalités de cet Être.

Nous sommes évidemment, cette fois-ci, dans la perspective de *l'indice*; mais avec cette particularité que la structure même de dévoilement du sens — indices, symptômes etc. — réside dans la compromission que cette dimension de la proposition entretient avec la perspective du *signe*. Autrement dit, l'immédiateté du discours camoufle et voile une médiation du discours par le sujet, dont c'est le sens fondamental et dialectique de constituer son propre champ de vérité *et* d'erreur au sein même de son expérience. En effet, cette capacité de l'expérience discourante à constituer son propre obstacle d'obnubilation dans le moment même où elle se constitue, est une des caractéristiques de la pensée dialectique. Que ce soit précisément ce qui se constitue comme son erreur qui se présente sous les masques de la vérité, n'atteste que supplémentairement la duplicité structurale par laquelle peut se trouver discordée la *praxis* dialectique.

N'est-ce pas ici que la rhétorique est appelée à jouer un rôle de médiateur essentiel ? En effet, n'a-t-elle pas une des premières, en se démarquant du formalisme et de l'empirisme logique, élargit l'intelligibilité des propositions au contexte et aux conditions d'emploi ? N'a-t-elle pas en conséquence opéré le renversement d'attitude dans la problématique de la vérité qui consiste à saisir la vérité à *l'origine* du discours et non à la fin de l'énonciation ? Oui et non ! Parce que c'est précisément là que nous la voyons déchirée entre deux orientations majeures. La rhétorique s'immobilise par son incapacité à abandonner l'idéal mathématico-logique dont elle est issue et par l'incapacité inverse de se satisfaire des exigences de rigueur de cet idéal dans la mesure où toute sa pratique consiste à dévoiler le vrai lieu de motivation du langage naturel. En ce sens, M. Perelman radicalise les positions de Strawson, il élargit le «contexte», n'y fait plus entrer seulement le contexte *réel* ou *donné*, mais également le contexte *imaginaire*. *Cependant, il limite cet élargissement au contexte homogène à ce que vise l'énonciation.* Autrement dit, M. Perelman conserve l'idée de vérité-remplissement ou vérité-adéquation, et intègre dans les conditions de son effectuation un contexte plus large que Strawson, mais ce contexte ne fait que confirmer et motiver plus solidement l'ordre de vérité du *signe*. La rhétorique ne va pas jusqu'au bout du renouvellement du problème. Nous dirions que tant que la rhétorique n'accepte pas de faire sortir la vérité de l'er-

reur, dans la mesure précisément où cette erreur s'est donnée comme *le lieu* de vérité du *signe*, bref, tant qu'elle n'aura pas fait sortir la vérité du contraire même de ce qui se donne pour la vérité, elle n'aura pas accompli l'épreuve ultime qui pourrait restituer la vérité à son origine: la *praxis* dialectique.

Ainsi, la rhétorique ira jusqu'à reconnaître la puissance imaginaire du sujet dans le contexte constitutif des conditions d'énonciation de la vérité. Par exemple, il percera à jour les puissances hypocrites de la dénégation: «N'allez surtout pas croire que je prête crédit à ces allégations mensongères qui traitent mon concurrent de communiste..., c'est pour d'autres raisons que je m'oppose à sa candidature aux élections, etc...». C'est-à-dire: «Soyez persuadés qu'il est communiste et tirez-en les conséquences.» Ne pouvant accoler l'idéologie communiste à son adversaire au risque de tomber dans l'infamie, ce subtil idéologue recourt à un procédé de contamination plus efficace: c'est sans doute la première fois que l'adversaire est soupçonné de faire le jeu des communistes, mais par le fait même, et sous sa forme déniée, le soupçon a dorénavant un semblant d'existence; les actes comme les paroles du candidat sont maintenant susceptibles d'être définis par cette référence. Mais, un chat étant un chat, le discours de l'orateur n'est pas faux; il ne dit pas un mensonge pour dire la vérité, il dit la vérité pour arriver à une autre vérité: le contexte psychologique des américains étant tel, pour arriver à ses fins, il lui suffit de prononcer une certaine phrase «vraie» pour obtenir l'effet qu'il vise. La phrase n'acquiert effectivement tout son sens que par le contexte imaginaire de l'orateur, mais il est homogène à la fin poursuivie. L'orateur dit très exactement ce qu'il veut dire, ou encore, il se place simultanément à deux niveaux de vérité en tant que leur synthèse produit ce qu'il cherche; d'une part la syntaxe ordinaire où un chat n'est pas un ours, d'autre part la syntaxe symbolique où un chat n'est pas lavé de tout soupçon d'être un ours *s'il a fallu spécifier* que ce chat n'était pas un ours; *a fortiori* si c'est une région du monde où l'on soupçonne qu'il y ait des chats-ours.

La rhétorique va cependant encore plus loin, et au grand scandale du purisme logique elle accepte l'hypothèse de faire sortir la vérité de l'erreur. Mais à nouveau, elle ne ment pas: c'est que son contexte d'interprétation exige une erreur pour dire la vérité. Ainsi, si l'on affirme: «cette montre est un cheval», c'est que l'on a besoin d'une proposition fautive pour établir une certaine vérité, ne serait-ce que le principe même d'une proposition vraie. Par contre, si l'on affirme: «cette montre n'est pas un cheval», cela signifie que l'inverse a été

affirmé quelque part — dans le monde ou dans l'imaginaire — comme pouvant être vraie. Cette fois la vérité semble bien ébranlée: si elle ne surgit pas encore de l'erreur même, par contre son affirmation fait surgir l'erreur, elle se trouve inextricablement liée à l'erreur; elle dévoile des racines souterraines et originaires où elle semble avoir partie liée à l'erreur: s'il est vrai qu'une montre n'est pas un cheval, c'est qu'il existe de par le monde ou l'esprit un endroit où il est vrai que la montre est un cheval! On retrouve là le fondement de la sagesse des nations en tant qu'elle s'effraye devant les abîmes de son origine: «La vérité n'est pas toujours bonne à dire». Mais la rhétorique reste ferme face à ce premier ébranlement: pareille proposition trouve parfaitement sa place dans son armature conceptuelle. En effet, semblable proposition induisant son contradictoire *montre* qu'il existe une corrélation intrinsèque entre l'affirmation d'une proposition vraie et l'éventualité ou la possibilité de l'affirmation de la vérité de sa négation; et, plus précisément encore, elle vérifie techniquement ce *principe rhétorique*: «On ne justifie pas ce qui va de soi.» En effet, justifier ce qui va de soi irait à introduire le doute dans ce qui ne posait pas problème. On connaît cette phrase orgueilleuse: «Accepter de discuter serait reconnaître que je puisse avoir tort».

La rhétorique résoud donc de façon draconienne le doute qui pourrait surgir du fonctionnement même du langage: elle fait taire la parole qui risquerait de montrer que le sens de vérité est ailleurs qu'en elle-même. Elle s'interdit de prendre en considération la première discordance que nous voyons surgir entre l'énonciation et le contexte; en effet, cette fois-ci, le contexte ne vient plus à la rescousse de la proposition: il en est la contradiction flagrante puisqu'il se constitue comme contradictoire dans le mouvement même où la prétention de la proposition à dire la vérité s'affirme.

A *fortiori* la rhétorique va-t-elle refuser le moment décisif du renversement de cette théorie de la vérité: celui qui fait surgir la vérité de l'erreur *en tant qu'erreur*, celui qui montre que le contexte *constitue entièrement* le sens de la proposition *hors de toute signification de vérité* possible au niveau de la proposition, bref, le moment qui conteste que la culmination de la vérité s'opère dans la proposition, pour au contraire montrer que la proposition n'est qu'une *expression* ou une *manifestation* de l'être contextuel du sujet. Autrement dit la rhétorique n'accepte pas l'idée que l'affirmation: «cette montre est un cheval» soit une vérité *en tant* précisément que c'est une erreur, c'est-à-dire en tant que personne d'autre que le sujet l'énonçant ne peut y reconnaître une vérité. En d'autres termes, elle n'accepte pas

d'intégrer dans le contexte l'imaginaire individuel du sujet qui garantirait à la fois que toute énonciation soit vraie et que cette vérité soit singulière. En fait, depuis Aristote on n'accepte de science que du général, c'est-à-dire des concepts et des jugements. Dans cette perspective le paradoxe de cette *essence singulière*, insurmontable dans une perspective classique, reste également irréductible à la pensée rhétorique et atteste l'aliénation de celle-ci aux formes logiques de la vérité. Par contre dans une perspective dialectique, ce paradoxe sera entièrement élucidé et assumé. Pour elle, les *conditions problématiques* d'une énonciation n'apparaissent dans le discours que *voilées*, donc vérité absente, dans l'exacte mesure où le discours déploie *ses propres normes d'intelligibilité* qui excluent ou refoulent, comme *extérieur* à sa propre immanence, les conditions de son énonciation. En ce sens, le *problème* de la vérité est créé dans le mouvement même où cette dernière *se constitue* comme erreur dans l'affirmation du discours à dire la vérité.

En un mot, la vérité paradoxale de cette *essence singulière* réside dans l'espace existentiel qui se dresse entre l'*objectivation* de la proposition et la singularité expressive du sujet dont elle est la manifestation en tant que c'est dans ce *mouvement universel* que naît à la fois le sens de vérité de toute proposition, la singularité de son enracinement et la *possibilité* de son aliénation dans l'objectivation matérielle de son expression, c'est-à-dire dans les conditions proprement linguistiques de son existence.

Les données les plus récentes des sciences humaines confirment cette interprétation de l'origine de la vérité ou de la vérité comme origine. En psychanalyse, le *nom du père*, par exemple, échappe à l'alternative soulevée par Russell et Strawson. Pas plus les propositions recelant un nom propre ne sont susceptibles *a priori* d'une formalisation qui déciderait de la vérité ou de l'erreur de leur emploi; pas plus le sens de vérité ou d'erreur qu'elles peuvent revêtir n'est lié à certaines conditions contextuelles qui justifieraient la question sur ce sens. Dans la perspective psychanalytique le *nom du père* est toujours problématisé au vrai et au faux parce qu'il est toujours pertinent, c'est-à-dire inséré dans un contexte ontologique le rendant signifiant. En ce sens, il y a formalisme *a priori* mais formalisme du contexte. Nous dirions que l'emploi du *nom du père* est toujours pertinent, c'est-à-dire inséré dans un contexte ontologique le rendant que le sujet entretient avec lui. En ce sens, ce qui est formalisé, c'est le sujet dans ses multiples dimensions ontologiques. Et, inversement, c'est dans la mesure où le *nom du père* se trouve problématisé par l'enfant, suspendu à l'identification que ce dernier va opérer à travers

lui, qu'il est susceptible de revêtir une valeur de vérité ou d'erreur. En effet, il suffit que le sujet ne parvienne pas à opérer parfaitement cette identification pour se trouver dualisé entre ce qu'il vise du nom et ce dont il parvient à s'en approprier. C'est donc dans le rapport même qu'il entretient avec le *nom du père* que le sujet peut en voiler l'effectivité pour lui.

Cette situation formelle, on l'aura compris, c'est la castration, le risque et l'assomption du risque de castration: une situation qui se présente d'emblée comme problématique pour le sujet et donc sujette à une réponse fausse ou vraie. Selon la réussite ou l'échec de cette épreuve le sujet sera inséré dans la normalité sociale ou au contraire plongé dans les abîmes de la névrose ou de la psychose. Ainsi Freud ne dit rien d'autre dans *Le petit Hans*: «Nous pouvons maintenant comprendre le petit Hans [en tant précisément que le formalisme de principe dans lequel nous enserions ses propositions ne pouvait déboucher que sur une élucidation du sens de pertinence de leur emploi, c'est-à-dire sur leur singularité]: toutes les voitures de déménagement, tous les omnibus, tous les camions... n'intéressent Hans que comme des représentants symboliques de la grosseur. Et il n'a pu, quand venait à tomber un cheval lourd ou lourdement chargé, y voir qu'un — accouchement — une «mise bas» (*niederkommen*, venir en bas). Ainsi le cheval qui tombe n'était pas seulement le père qui meurt, mais aussi la mère qui accouche» (*Cinq psychanalyses*, P.U.F. p. 184.). Le père qui meurt constitue le phantasme du conflit que Hans mène avec son père pour conquérir son nom. La secrète ambivalence, à contenu d'amour et de haine, dont la face d'agressivité suscite ce désir de la mort du père *en relation intime* avec le complexe libidinal relatif à sa mère, sera surmonté lorsque le petit Hans passera à un nouveau phantasme qui sera à la fois la répétition et la résolution du précédent: celui du plombier qui «lui pose un nouveau et... un plus grand «fait-pipi»... C'est un phantasme de désir triomphal impliquant la victoire de Hans sur la peur de la castration» (*Idem*, p. 186).

C'est, du reste, la même opposition entre le formalisme et la rhétorique, que la pensée dialectique surmonte à propos du concept même d'identification. Sur ce sujet, la rhétorique a opéré un grand progrès en faisant passer l'idée stricte d'identité, telle que la définissait la logique formelle, à la notion d'identification, conçue comme mouvement d'équivalence établi par la connaissance entre certains traits d'objets différents. *En soi*, la logique ne *faisait rien d'autre*, dans la mesure où elle établissait l'identité au niveau des propositions plutôt qu'au niveau des choses, ou niveau des propriétés de classes

plutôt que des qualités de la réalité, mais elle pensait pouvoir établir des équivalences évidentes par elles-mêmes entre symboles au sein d'un contexte syntactique entièrement construit. En d'autres termes, l'auto-position de la syntaxe par le logicien lui donnait l'illusion d'un domaine stricte d'identité possible. En fait, la rhétorique montre qu'au niveau de semblable égalité, *l'activité* identifiante reste première: la logique n'est qu'un cas particulier de semblable *opération*, révélant l'illusion d'identité, dans la mesure où elle opère suivant des *règles* précises passant sous silence certaines différences des propriétés dites équivalentes, qui par le fait même sont *présupposées* à la fois comme différences et comme inessentiels. Le formalisme trouvait pour cette raison le fond de sa vérité dans le platonisme de *l'objet identique* en tant qu'il culmine dans l'identité de la vérité à elle-même, à laquelle renvoie toute proposition vraie. Là était le vrai sens du formalisme s'il voulait échapper au relativisme de l'action d'identifier que la rhétorique décelait comme un moment constitutif de lui-même.

Ainsi, dans la perspective rhétorique ne faut-il pas rechercher des objets identiques, ni postuler une construction formelle qui neutralise les termes identiques de toute opération d'identification, mais plutôt se «repérer» au sein de cette *activité d'identification* pour envisager comment s'établissent des rapports identiques entre des objets différents. Autrement dit, la rhétorique prend à la lettre la *constitution* d'un contexte syntactique dans la définition formelle de l'identité. Mais en même temps, et comme précédemment, elle ne radicalise pas le sens contenu dans cette référence au contexte. S'il est clair que l'idée du contexte a miné l'idée d'identité formelle, il faut cependant conserver à l'activité d'identification une certaine valeur, de sorte que la rhétorique va replacer toute la justification de l'acte d'identifier dans le contexte. Mais on le voit de suite: le problème ne fait que se déplacer. Ou bien on considère que la relativité de l'identité est liée à *l'opération* d'identification, et que finalement ce n'est jamais *l'objet identique* qu'on atteint, mais un certain *trait pertinent* de l'objet, et alors on retrouve soit le conventionalisme soit le réalisme de l'identité reporté au niveau du trait pertinent. Ou bien on considère que le trait pertinent est *reconnaissable* par le contexte et, comme Saussure, on dit que «deux express: «Genève-Paris 8 H. 45 du soir» qui partent à vingt-quatre heures d'intervalle» sont les mêmes par le contexte dans lequel ils s'inscrivent: «Ce qui fait l'express, c'est l'heure de son départ, son itinéraire et en général toutes les circonstances qui le distinguent des autres express. Toutes les fois que les mêmes conditions sont réalisées, on atteint les mêmes

entités.» (*Cours de linguistique générale*, Payot, p. 151.), Mais on le voit par les termes mêmes de Saussure: il faut encore identifier le contexte.

En d'autres termes, si *l'action* d'identifier est venue relativiser les prétentions de l'identité idéale (quelle soit formelle ou matérielle), par le fait même, cette idée d'une identité de l'objet reste présente jusque dans la contestation qu'on en opère puisqu'il a bien fallu s'y référer, même négativement, pour poser sa propre limitation. Si Dieu n'existait pas, il ne faudrait pas inventer le Diable. En ce sens l'idéal d'identité reste présent principalement dans la rhétorique. Et il reste présent techniquement également puisque au niveau du trait pertinent ou du contexte, le fondement de l'identification réside dans cet ordre de reconnaissance absolu du champ d'identification à lui-même. Ainsi, la rhétorique, qui tire la leçon de la relation de dépendance contextuelle de l'identification, n'accepte pas d'opérer le renversement radical que propose sa découverte et d'envisager que la totalité contextuelle *définisse elle-même la qualité de son effectivité par son mouvement plus que par ses raisons*. Il est vrai que la totalité à toujours effrayé les rationalistes puisqu'elle donne ses propres raisons *par* le mouvement même d'affirmation de soi et exclut, sauf dans les périodes de contestation, l'idée d'une justification d'elle-même. La seule manière à leurs yeux d'échapper à la puissance médusante de la totalité, esquissée dans le contexte, c'est donc de figer ce dernier pour tenter de récupérer à son niveau l'identité qui a été perdue au niveau de ses termes. Mais en même temps c'est réintroduire à un autre niveau l'idée de justification et revaloriser de cette façon l'idéal formel de l'identité qu'on avait abandonné: la rhétorique se condamne à balancer entre l'identité *ponctuelle* du trait pertinent et l'identité *permanente* de la totalité contextuelle.

C'est précisément le pari de saisir les raisons d'une totalité dans le mouvement où elle se constitue, ses justifications en tant qu'elles ne sont rien d'autre que *l'acte* d'auto-position de la totalité, que relève la pensée dialectique. Ainsi, pour l'identification, part-elle du *fait* de l'identité posée pour en saisir *l'intelligibilité* et non les *justifications*; elle assume exhaustivement le contexte pour saisir la rationalité spontanée qu'il noue entre ses expressions, et élucider la motivation qui anime chacune des énonciations. C'est de cette manière que nous avons vu comment le processus d'identification du petit Hans l'obligeait à passer par une série d'identifications, toutes plus contradictoires les unes que les autres (cheval, baignoire), et chacune pour elle-même signifiant des objets différents dans l'identité (père-

mère), bien que cette plurivocité morcelante retrouve une unité supérieure dans le formalisme de la situation (le problème de la castration) qui constitue à proprement parler *la validité des identifications*.

En ce sens le recours à la totalité n'est pas un recours à l'arbitraire, car le pari<sup>(2)</sup> que soutient la pensée dialectique est non seulement de ressaisir les raisons de la *praxis* se faisant, mais de postuler<sup>(2)</sup> également que la totalité est la propre motivation rationnelle de son mouvement. L'idée de vérité n'est donc pas abandonnée, mais elle est singulière pour un individu, unique pour une société. Dès lors le formalisme redevient possible. Dans chaque identification opérée le sujet *se signifie* et ce mouvement de signification de soi-même est susceptible d'une formalisation qui apparaîtra toujours comme le champ problématique à partir duquel n'importe quel contenu d'identification sera interprétable. La vérité n'est pas un terme, une réponse, mais un champ problématique. C'est la seule manière de lui donner son sens du reste: celui de pouvoir également être erreur.

En résumé, nous dirions que si *l'identité formelle* est un cas particulier de *l'identification* telle que la définit la rhétorique, à son tour l'identification est un cas particulier de *l'action* effective d'identification dont les justifications ne sont plus *énonçables*, comme le réclame paradoxalement la rhétorique qui vient justement d'en relativiser la possibilité, mais *intelligible*. Nous retrouvons ici *la véritable raison* qui a poussé Frege à ne jamais abandonner l'idée d'une réduction de toutes les propositions au nom: c'est qu'avec la dialectique nous sommes délibérément dans la perspective de la signification et non du jugement. Si cependant la *pensée* dialectique conserve un sens face à cette *praxis* dialectique qui pose *effectivement* ses propres raisons d'identifier par l'acte même où elle identifie, c'est dans la mesure où entre l'identification opérée *par* l'autre et la *compréhension* de l'identification opérée *à travers* lui s'instaure un léger décalage, une distance, qui est celle de l'objectivation, et qui laisse surgir dans son intervalle une *vérité* qui n'est autre que celle même que *signifie* l'activité identifiante, *à quoi renvoie* l'identification, à savoir le sujet en tant qu'il se signifie lui-même dans un rapport problématique.

(2) Nous disons pari ou postulat pour aller vite; en fait, comme la dialectique doit être la dialectique concrète de la multiplicité et du tout, la multiplicité peut se retourner sur le rapport qui la relie au tout pour s'efforcer de le promouvoir dans le sens même de ce tout. Dès cet instant la totalité n'est plus aveugle mais transparente à soi au sein de chacun de ses éléments, que ce soit chaque comportement de l'individu au regard de sa totalité individuelle ou chaque individu au regard de la totalité sociale.

que à son propre champ problématique, et dont la vérité ou le sens singulier est en même temps le sens de tous au niveau de formalisme où l'interlocuteur peut le saisir. En bref, la *pensée* dialectique existe encore aujourd'hui dans la mesure où au sein même de la *praxis* existe un décalage entre le champ problématique et son expression, entre l'identification telle qu'elle s'opère et son sens réel <sup>(3)</sup>. La pensée dialectique est donc la propre position de la vérité et de l'erreur comme irréconciliées dont seule elle peut entreprendre la réconciliation. Elle est le *dialogue* au sens fort du terme, dans la mesure où la *praxis* doit nécessairement en passer par l'autre pour récupérer son sens exhaustif et s'installer dans un originaire qui ne fasse plus place à l'alternative dualisante du vrai et du faux.

Si l'on passe de la psychanalyse à l'anthropologie, Lévi-Strauss a également très bien montré comment le ponctualisme empirico-logique était intenable en ce qui concerne le nom propre: «Dans chaque système... les noms propres représentent des *quanta de signification*, au-dessous desquels on ne fait plus rien que montrer. Nous atteignons ainsi à la racine l'erreur parallèle commise par Peirce et par Russell, le premier en définissant le nom propre comme «index», le second en croyant découvrir le modèle logique du nom propre dans le pronom démonstratif. C'est admettre, en effet, que l'acte de nommer se situe dans un continu où s'accomplirait insensiblement le passage de l'acte de signifier à celui de montrer. Au contraire, nous espérons avoir établi que ce passage est discontinu, bien que chaque culture en fixe autrement les seuils» (*La Pensée Sauvage*, Plon, p. 286). En effet, il critique aisément les théories qui appuyent la «nomination sur le ponctualisme de la perception en tant que cette nomination est insignifiante hors de la monstration *hic et nunc*, c'est-à-dire hors de: «l'ultime diversité des êtres individuels et collectifs, dont on a prétendu qu'ils n'étaient *nommés* que faute de pouvoir être signifiés. (Gardiner.)» (*Idem*, p. 226.). *La Phénoménologie de la perception* a une fois pour toute fait un sort à ce ponctualisme positiviste en s'installant sur le terrain même de la perception pour y montrer la nécessaire insertion de «l'élément» de perception dans le sens de la totalité, et, réciproquement, la manière même dont la totalité s'actualise dans les éléments de perception. Pour Merleau-Ponty «l'élément» de perception est une certaine manière dont se montre le tout sous la forme de la multiplicité; ce peut être l'effet d'un éclatement pathologique du comportement structuré ou d'une approche systématique du

<sup>(3)</sup> Nous avons développé la dialectique de ce décalage dans notre article sur Lévi-Strauss, in *Les Temps Modernes*, n° 206, p. 86 et sq.

comportement par une pensée analytique; mais dans les deux cas, cet éclatement présuppose l'expérience vécue de la totalité dont il est la catastrophe morcelée.

Lévi-Strauss montre, pour sa part, deux structures générales opposées l'une à l'autre mais reliées par des intermédiaires qui permettent de donner un sens *totalisant* aux noms propres. C'est ce qu'il appelle le système des *classes de positions* et le système des *classes de relations*. Dans le premier cas la société se donne, sous forme de noms propres, une série de cases vides qui attendent leur remplissement; dans cette organisation deux variantes sont possibles: soit qu'il y ait plus de noms propres que de naissances, et alors chacun occupera spontanément un nom, soit qu'il en manque, et alors chacun des nouveaux venus devra attendre un décès pour entrer dans le système. Dans le second cas, les *véritables dénominations* sont définies par une structure relationnelle: soit un parent mort, un enfant né, ou frère ou une sœur morts; la dénomination sera: père-mort ou père-d'un-tel ou germain-mort. Le nom propre au sens strict sera utilisé pour signifier la relation fraternelle *vivante* hors de toute situation relationnelle autre — ceci pour des raisons quasi techniques qu'il serait trop long d'expliquer. En d'autres termes, le sujet portera son nom propre chaque fois et seulement chaque fois où il est *hors système* par le mécanisme des compensations de relations, mais en tant que cette exclusion sous le signe du nom propre est *significative* d'une inclusion qui ne perd rien pour attendre, puisqu'il suffira d'attendre un décès pour qu'une nouvelle relation s'établisse. Mais dans les deux cas, que ce soit un système de positions ou de relations, ce qui est visé ou signifié dans ce double système de classe, c'est la société dans sa totalité comme système organisé de relations sociales. En effet, s'il est clair qu'une société primitive est un système hautement structuré par une série de relations fixes et contraignantes, alors on peut tout aussi bien voir dans la structure soit les termes qui sont agencés par la structure, soit les relations qui unissent ces termes: les deux points de vue sont foncièrement corrélatifs l'un de l'autre, bien que chaque société puisse mettre l'accent sur un aspect plutôt que sur l'autre. Ce qui est important de notre point de vue c'est, à nouveau, le fait de l'insertion du nom propre dans la totalité: la signification d'un nom propre ne trouve pas sa vérité *au devant* de lui dans quelque adéquation ponctuelle qui serait de l'ordre de la perception, mais *derrière* lui dans les liens d'intelligibilité qu'il entretient avec le contexte social qui se révèle, par le fait même, *fondateur* de son intelligibilité.

Ainsi, que ce soit en psychanalyse ou en ethnologie l'effectivité de

la pratique nommante nous informe sur la signification du nom propre *hors de toute théorie préfabriquée* puisque la pensée dialectique n'est rien d'autre que la ressaisie du sens même opérant au sein de ces *praxis*. Mais ce sens reste comme la vérité absente de ces *praxis* en tant que leur manière de le promouvoir implique le moment d'erreur au regard duquel le moment de vérité a toujours un sens. C'est de cette manière que le problème du nom propre nous a amené à saisir dans la distinction indice-signe le lieu de diffraction de la vérité en erreur et de l'erreur de la vérité en vérité originnaire. La psychanalyse nous a confirmés dans la dimension totalisante du nom propre, et nous a permis de renforcer par la notion d'identification ce qui venait d'être affirmé pour le nom du père: que le contexte peut, s'il se laisse prendre à sa propre signification, déboucher sur la totalité comme fondement du vrai et du faux *et* de la pensée de soi-même comme pensée dialectique en tant que la totalité est à elle-même *à la fois* sa propre contradiction et son propre instrument de résolution de la contradiction par la *pensée* de soi (4). En d'autres termes, la dernière contradiction que nous avons rencontrée entre la *praxis* dialectique et la *pensée* dialectique, de l'aveu même de la *praxis*, est la solution qu'elle se donne pour résoudre *aujourd'hui* le dualisme interne entre la vérité et l'erreur, dualisme qui anime encore *l'être de la praxis comme problématique*. Autrement dit, et nous accorderions volontiers cela au positivisme, la vérité et l'erreur sont liées à la *pensée*, mais, et en cela nous nous séparons de lui, à la pensée *dialectique* en tant qu'elle est l'expression d'un problème qui vise à sa propre dissolution par l'engendrement de *cette pensée* qui n'a d'autre tâche que de promouvoir l'avènement de son inexistence.

\*  
\*\*

La phénoménologie hégélienne, la phénoménologie husserlienne, ainsi que l'existentialisme concourent mutuellement à la constitution du radicalisme dialectique que nous avons tenté d'esquisser. Il est évident, en effet, que nous nous insérons dans une problématique de la vérité qui ne cesse de s'approfondir de Husserl à Heidegger et Sartre, bien que ces deux derniers auteurs n'hésitent pas à situer leur

(4) Faut-il spécifier que ceci ne vaut pas pour l'anthropologie, ou du moins que le moment d'erreur à propos des noms propres n'existe pas au sein de la *praxis* indigène, mais ne surgit que du point de vue l'ethnologue qui veut *comprendre* le sens des noms propres pour une société donnée.

réflexion sur l'essence de la vérité au sein d'une réinterrogation de Hegel et de Marx.

Husserl, le premier, ébranla l'univers positiviste dans lequel sombrait la philosophie. On en saisit l'indice dès les *Recherches Logiques* dans sa volonté d'accorder un sens de vérité à ce qui jusque là n'en était que le *moyen*: la couche formelle des significations ou «morphologie pure des significations». A ce niveau, il établit l'autonomie d'une problématique du *sens* hors de toute référence «sémantique» ou, dans son propre langage, hors de toute problématique du «remplissement». Ainsi fait-il surgir un champ inexploré d'intelligibilité, situé entre le *non-sens* absurde et le *contre-sens* contradictoire. «Rond carré» est un contre-sens dans la mesure où rien ne peut correspondre à cette énonciation bien qu'elle soit *énonçable*, et à ce titre justiciable d'un sens. C'est que les éléments qui la composent entretiennent des liens de *compossibilité* au sein du domaine de la syntaxe et de la grammaire. Par contre, au niveau du non-sens, c'est l'impossibilité même du sens à être proféré qui se trouve constituée: «le carré je rond» n'atteint même pas à l'autonomie du sens parce qu'il éclate à mesure qu'il se profère au sein des exigences syntaxiques. En fait, l'opposition très nette des deux domaines n'est pas tout à fait convaincante dans la mesure où, à la limite, le non-sens est lui-même préférable, à preuve: l'idée de lui-même qu'il permet d'illustrer. De plus, le langage de l'inconscient nous a appris une rhétorique signifiante qui n'hésite pas à s'installer au niveau du non-sens et de la contradiction formelle. Mais peu importe, l'essentiel est que Husserl ait ouvert les voies d'une herméneutique du sens qui renvoie *par principe* à autre chose qu'au remplissement de la chose *signifiée* dans l'énonciation, qui en est même la condition de possibilité en tant que possibilité de toute condition: le sujet comme champ transcendantal d'ouverture au monde.

Mais ceci n'est qu'un raccourci. En fait, Husserl n'en tire pas immédiatement les conséquences susceptibles de restituer à son fondement originaire la prétention du discours. Il suivra au contraire le parcours classique qu'exige la réflexion sur la vérité, pour en arriver finalement aux conclusions que son anticipation géniale du *sens de la signification* lui aurait permis de découvrir aussitôt. Du moins son long détour par l'itinéraire logique nous servira à confirmer *par les faits* les évidences saisies éidétiquement sur la signification elle-même. Quand Husserl aborde le problème de la vérité, ou du remplissement, il l'énonce dans les termes classiques de l'adéquation; il amène simplement cette théorie à l'essence de son sens: l'adéquation s'opère entre un jugement et une chose, et non entre un sujet et un pré-

dicat. Pour Kant le problème de l'adéquation se posait au sein même du jugement: «la chaise est carrée» est un jugement vrai si l'ontologie attestée par le verbe «être» *accorde* effectivement le prédicat «carré» au sujet «chaise. Le fondement du jugement s'enracine en dernière instance dans la syntaxe catégoriale de l'entendement qui engendre les liens analytiques et synthétiques qui se nouent entre attribut et sujet. Husserl, ayant nettoyé la conscience de tout contenu logico-psychologique, pose enfin le problème dans les termes mêmes de son intelligibilité: la logique catégoriale, comme son corrélat noématique: l'ontologie formelle, se trouvent constituées *dans le monde*, face à la conscience, comme un objet de sa visée; en sorte que le jugement: «la chaise est carrée» — dans ses multiples structures formelles et matérielles — devra être mis en relation avec la structure immanente à la chose elle-même *et vérifiée* dans la synthèse identificatrice que la conscience opère entre *ces deux faits*, pour être dit vrai. Autrement dit, Husserl considère le *jugement* portant sur la chose comme une chose et la *chaise* elle-même comme une chose: la vérité naîtra de l'accord suscité par la mise en relation de ces deux *choses* et entériné dans le *Sachverhalt*, — état de chose, comportement de la chose —, en tant que cette dernière synthèse offre au sujet l'évidence de l'identité des termes mis en relation. Ainsi, y a-t-il comme une discursivité du réel *analogue* à la discursivité du discours. L'«état de chose», qui en est comme la garantie, possède du reste lui-même sa propre synthèse de coïncidence avec un corrélat objectif: la vérité, dont la totalité synthétique est l'ultime pièce architectonique couronnant l'édifice de ce qu'on a pu appeler le logicisme de Husserl — fort influencé, comme on le voit, par Frege. Mais il faut bien comprendre le sens de cette ultime synthèse de coïncidence: il ne faut pas y voir le fondement ultime en tant que le fondement serait la vérité, puisque la vérité n'en est qu'un des termes, mais au contraire il faut la saisir comme la volonté «d'arrêter» l'évidence à la synthèse effective que la conscience *opère* par sa *praxis* entre elle-même et le monde. Le problème de Husserl est d'assurer la possibilité d'une relation entre la conscience et le monde non de fonder *en vérité* les relations particulières qui se nouent entre eux, ni même le principe de cette possibilité. Autrement dit, il s'agit de *fonder* ce qui se dit être vérité et non de *vérifier* le fondement, de rendre évident la vérité et non d'établir la vérité de l'évidence.

Cependant, tout n'était pas encore clair dans cette théorie de l'adéquation: si le principe de l'adéquation avait découvert son vrai champ problématique, elle ne laissait pas de soulever de nombreux problèmes, et avant tout le double problème du fondement ontologique

et technique de cette adéquation. En effet, qu'est-ce qui *fait être* cette relation qui possède tous les traits d'une *entreprise*, d'un *acte* ou d'un *projet* ? Autrement dit, quelle est la *structure ontologique* qui soutient et rend possible cet acte de relation qui est en fait une relation en acte ? En outre, *techniquement* cette fois, comment peut-on comprendre cette relation entre un jugement et une réalité ? En quel sens peut-on parler d'adéquation entre ces deux domaines d'existence appartenant à des ontologies régionales si différentes, celle de par cette seconde question nous pensons que Husserl n'a pas été par cette seconde question nous pensons que Husserl n'ae pas été assez radical dans sa solution. S'il a émancipé la vérité-adéquation de la pure cohérence à soi du jugement et de la concordance inter-catégoriales au sein de l'esprit, il est cependant resté prisonnier du *jugement* comme face noétique ou subjective de ce qui devait constituer la dimension soutenue et proférée de la vérité. Autrement dit, il n'a pas forgé l'invention d'un langage nouveau qui fonde par sa structure interne la *possibilité technique* d'une adéquation au réel; ou, s'il a finalement accepté de référer l'ordre du jugement, par réductions successives, à une expérience antéprédicative dans laquelle le jugement puiserait, à *titre d'énonciation* et non pas à *titre de référence à l'objet*, une organisation de soi-même qui lui ouvre l'intelligibilité de sa vocation à l'adéquation, — symbolisée dans le jugement à titre d'expression la plus économique et la plus maniable de cette expérience elle-même —, il n'a cependant pas échappé à l'ambiguïté d'une semblable réduction en tant qu'on ne sait pas de façon assurée si cette expérience antéprédicative *est* le contenu de la chose, l'émergence du «comportement de la chose elle-même» dans son unité originaire, ou bien *l'analogie* vécu, éprouvé et donc fondé de ce qui, par un schématisme vertical, va se retrouver dans la forme sublimée du jugement pour constituer la face subjective de la synthèse d'identification. Dans le premier cas, on reste entièrement fidèle à la théorie de la vérité comme adéquation dans la mesure où la totalité antéprédicative débordant le jugement se trouve résorbée dans une prédication supérieure s'opérant au niveau de la chose ou de l'expérience elle-même; bref, dans cette interprétation on se donne une ontologie *calquée* sur le problème à résoudre. Dans le second cas, par contre, on se donne un instrument technique d'intelligibilité de l'effectivité de la théorie-adéquation, qui laisse intact le problème du *statut* et du *fondement ontologique* de cette concordance effective ou de l'effectivité de cette concordance, et même qui le suscite *dans la mesure où le rapport entre l'énonciation et la chose pose de lui-même le sens de son fondement*. Il reste, cependant, qu'une élucidation

des implications essentielles de la première interprétation conduit tout naturellement à ressaisir, au niveau de la théorie de l'adéquation antéprédicative, une totalité effective qui déborde finalement la rectitude étroite de l'adéquation et ainsi suscite d'elle-même sa propre ontologie. Autrement dit, pour qu'il y ait adéquation au niveau antéprédicatif, il faut au rapport du sujet et de l'objet une insertion mutuelle de ses termes dans un «milieu» dont ils sont chacun un élément, et qui constitue finalement, de part et d'autre, la totalité du sujet et la totalité du monde comme relation originaire et fondatrice de tout accord ou relation particulière <sup>(5)</sup>.

Quoi qu'il en soit, Heidegger partira de cette effectivité même de la théorie-adéquation pour s'interroger sur son fondement et la situer immédiatement dans une perspective ontologique. En «laissant-être» la chose connue, la connaissance est immédiatement *auprès d'elle*; mais cette connaissance ne tire son sens et son fondement que d'une insertion de son propre projet au sein du pro-jet ontologique qu'*est* l'homme en tant que, pour Heidegger, «l'étant humain» *est compréhension originaire* de son rapport à l'Être, n'existe que comme relation posée et posante de soi auprès des choses, de l'étant en totalité et finalement de l'Être. L'homme *est* la compréhension de l'ouverture ontologique au sein de laquelle il s'ouvre lui-même au monde. En ce sens, cette ouverture ontologique constitue le fondement et l'origine de toute relation particulière, cognitive ou affective; c'est *le lieu de vérité* à partir duquel toute énonciation tire son sens de vérité, d'adéquation et d'effectivité. On connaît à suffisance les étapes de cette passion de la vérité qui aboutit à l'obnubilation suprême de la vérité dans la vérité technique du positivisme — vraie comme *existence* ou effectivité de la *praxis technique*, mais fausse comme prétention à être le tout de la vérité. Partant de la théorie-adéquation, Heidegger commence donc par en déplacer le centre d'intérêt sur le fondement même de cette adéquation. La vérité-adéquation se fonde sur un accord plus fondamental qui est l'ouverture de la liberté à l'étant dans sa totalité. Nous sommes ainsi renvoyés de la rectitude du jugement à la double totalité corrélative, au niveau de laquelle

(4) L'inconvénient de cette position est qu'elle recèle un souvenir naturaliste qui s'abîme finalement dans une «foi» primordiale dont la dimension ineffable lui confère une nécessité où l'humanisme trouve peu de place, tandis que la seconde interprétation sauvegarde la spécificité et l'effectivité du jugement en tant que sa référence au monde antéprédicatif peut se comprendre comme une genèse de la fonction symbolique accordant à cette dernière toute l'effectivité opératoire qu'on lui connaît et qui se trouverait fortement alourdie dans la perspective d'une référence à *l'expérience de la chose même* comme fondement ultime de sa validation.

le problème de l'accord est résolu principalement comme l'implication de sens sans quoi aucune affirmation ne serait susceptible d'être énoncée. Dans un troisième moment, cependant, Heidegger note que le «laisser-être de l'étant en totalité», qui fonde l'adéquation singulière, est nécessairement relié par une relation singulière à un étant particulier; en ce sens, la totalité n'est pas un moment logique extérieur et fondateur, mais il n'existe *que par son ouverture fondatrice à une relation particulière* au niveau de laquelle peut se trouver soulevé le problème de la vérité-adéquation. En même temps cependant, et par le fait même, cette ouverture se trouve dissimulée: «Dans la mesure où le laisser-être laisse être l'étant auquel il se réfère dans un comportement particulier, et ainsi le dévoile, il dissimule l'étant en totalité». (*De l'essence de la vérité*, éd. Vrin, p. 91). Mais à ce titre la dissimulation de l'ouverture originaire est aussi bien la vérité, puisqu'elle est l'expression quasi-immédiate de cette dernière; elle en est la problématisation et donc proprement la surgie à l'existence dans la mesure où cette dissimulation *pose* la vérité comme problème dans le mouvement même où elle surgit dialectiquement au sein de l'originaire. Dans un quatrième moment, cependant, Heidegger s'aperçoit qu'il est de l'essence de la dissimulation de se dissimuler à soi-même sa propre obnubilation, d'oublier son propre oubli de l'originaire en tant que ce premier oubli était comme le *révélateur négatif* de l'essence de la vérité. Autrement dit, la dissimulation se dissimule elle-même en tant que dissimulation. Là se trouve le fond de «la non-vérité originelle» (*Idem*, p. 93). C'est le moment du *mystère*. Mais le mystère est le propre malaise de la vérité; en lui-même, bien qu'à un niveau second, il est révélateur de ce dont il est mystère. En fait, le mystère inauguré par la dissimulation de la dissimulation ne serait pas tenable et serait à lui-même sa propre élucidation éclaircissante, si la vérité dans l'univers du mystère n'avait pris place ailleurs et n'était soutenue à l'existence par l'*errance* principielle du sujet. En effet, dans ce stade ultime de l'obnubilation que constitue l'errance, le sujet place sa problématique non plus au niveau du mystère, mais dans l'oubli du mystère et dans l'affrontement de certaines *limites locales et provisoires* suscitées par les *techniques* de dévoilement des étants particuliers. En ce sens, on pourrait dire, bien que ce ne soit pas explicitement présent dans le texte sur «L'essence de la vérité», que c'est la même préoccupation particulière qui fonde à *la fois* la dissimulation originaire, — qui est aussi bien, *en tant que dissimulation*, la vérité —, et l'oubli du mystère — qui est le lieu et l'expression de la problématique même du problème de la vérité.

Ainsi, sommes-nous tout proche de notre théorie dialectique de la

vérité. Chemin faisant Heidegger a du reste affronté, enveloppé et dépassé la dialectique hégélienne. En effet, pour Heidegger, la vérité se définit plus profondément par son obnubilation que par son affirmation: le moment de dissimulation est constitutif de la vérité. On pourrait presque dire que pour lui la situation d'obnubilation est la vérité première. En ce sens, l'erreur est partie intrinsèque de la vérité, elle lui est reliée dialectiquement et *en intériorité* alors que chez Hegel cette liaison, tout en étant *intrinsèque* au niveau de *l'essence de la vérité*, ne trouve à *réaliser* cette essence que par une sorte de nécessité extrinsèque: la conscience de soi ne se réalise que dans l'objectivation, *c'est-à-dire* l'aliénation. En effet, pour Hegel, il est de l'essence de la conscience de soi, vérité absolue de la réflexion du savoir sur lui-même, d'auto-constituer sa propre altérité, puisque tout *travail* de la négativité implique l'objectivation de la conscience, la perte de soi — imaginaire ou mondaine — qui ouvre, par là même, à la vérité le champ problématique qui lui donne sens. C'est ce qui a permis de parler du pan-tragicisme de Hegel. Mais, comme Marx l'a montré, il est le fruit de ce présupposé que l'être même de l'homme est conscience-de-soi; la négativité dès lors, par principe autre que le monde, est condamnée à s'aliéner pour exister: aucune réconciliation n'est envisageable. Par contre, chez Marx, l'aliénation résidant dans «l'extranéation» de l'objectivation, dans l'extériorité à soi de l'extériorité<sup>(5)</sup>, le travail de l'homme n'est plus tragique: il invite au contraire à une *praxis* qui œuvre en vue d'une réappropriation de la limite qu'elle suscite en se déployant. Cette limitation ou cette contradiction, tout en étant réelle, est à *elle-même* la propre garantie de sa dissolution dans la réalisation de son sens de vérité.

Nous sommes tout proches de Heidegger. La *praxis* n'est pas finie parce qu'elle est autre en elle-même, mais au contraire elle est autre parce qu'elle est finie. «Ni la nature — au sens objectif — ni la nature au sens subjectif n'existent immédiatement d'une manière adéquate à l'être *humain*» (*Economie politique et philosophie, idem*, p. 138.) Il ne faut pas penser sortir de la contradiction fondamentale en *disant* cette contradiction qui, *en tant que dite*, deviendrait vraie. Ce serait confondre l'originnaire avec le début de l'énonciation. En effet, c'est précisément contre cette théorie de la vérité que s'élève

(5) «Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et ronde, *l'homme* qui aspire et expire toutes les forces de sa nature, pose ses *forces essentielles* objectives réelles par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le *fait de poser* qui est sujet; c'est la subjectivité de forces essentielles *objectives*, dont l'action doit donc être également objective» (*Economie politique et philosophie*, éd. sociales, p. 136. MARX).

toute la tradition post-hégélienne qui montre bien que la *situation origininaire* nouant le rapport initial de l'homme et du monde *est la condition même de toute affirmation*, y compris celle-ci, et qu'en un sens la dire est déjà la falsifier, et la falsifier d'autant plus qu'elle peut effectivement *être dite vraie*. La finitude est ontologique pour Heidegger et historique pour Marx; mais dans les deux cas l'aliénation est première, cependant qu'elle engendre dans le mouvement même d'affirmation de soi *le sens de vérité* au regard duquel elle ne serait plus aliénée. Tout se passe pour Marx comme si le sujet se trouvait d'emblée dé-jeté de la vérité, bien qu'il la suscite dans le moment même où il en est dé-porté. Et si Marx envisage un préalable historique à l'aliénation dans lequel l'homme aurait réalisé *naturellement* son essence, c'est plus pour y puiser l'idée, le modèle ou le mythe de son sens que pour y définir une rétrogradation anachronique.

Ainsi l'aliénation reste initialement le seul réel, bien que la vérité se constitue de façon contemporaine comme sa *possibilité*: le moment de vérité reste chez Marx une *implication formelle*, du moins dans la phase initiale de l'aliénation. On comprend dès lors la tentation hégélienne d'assimiler la vérité à ce moment formel et d'en traquer la *réalisation* jusqu'à ce que l'identification à soi en soit *donnée et devenue* dans le cours de l'expérience de la conscience. Mais aussi bien, la réconciliation hégélienne reste purement abstraite et imaginaire, et rencontre ses propres limites dans la tragicisme qui l'oblige sans cesse à se ré-aliéner dans le monde. Marx, au contraire, médiant l'erreur initiale par le sens de vérité et la vérité réalisée par l'erreur initiale, peut concevoir une réconciliation qui ne soit pas condamnée à l'abstraction, dans la mesure où la *vérité devenue* serait le *produit* de la médiation d'elle-même par la réalité de l'aliénation. Alors que chez Hegel, initialement, la vérité est réelle et l'aliénation imaginaire, on peut dire qu'au terme du devenir de la conscience seule la médiation est réelle et la vérité imaginaire, puisqu'elle *n'est que* sa médiation, tandis que pour Marx, si initialement la vérité est formelle et l'aliénation réelle, au terme du processus la réconciliation est réelle et la médiation par l'aliénation n'est plus que le souvenir imaginaire et efficient de l'épreuve au sein de laquelle la vérité s'est forgée. L'aliénation est donc originaire chez Marx et Heidegger, mais elle suscite d'elle-même le sens de ce qui en orientera la méditation authentique pour Heidegger, la dissolution pour Marx. «De même que tout ce qui est naturel doit *naître*, de même *l'homme* a aussi son acte de naissance, *l'histoire*, mais elle est pour lui une histoire connue et, par suite, en tant qu'acte de naissance, elle est acte de naissance

qui se supprime consciemment lui-même.» (Marx, *Idem*, p. 138.).

Mais c'est là sans doute que s'inscrivent les limites idéalistes de Heidegger. Pour lui, en effet, la dissimulation originaire et sa vocation ultime restent condamnées, réciproquement et l'une par l'autre, à une limitation ontologique qui est comme la marque même de l'Être et de son indépassable ouverture. Pour Marx, par contre, et plus systématiquement pour Sartre<sup>(6)</sup>, l'intelligibilité dispensée par l'aliénation originaire ouvre une vocation de réconciliation dont le terme, sans être jamais achevé, reste le sens régulateur d'une *praxis* qui ne se contente plus de penser mais s'oblige à agir. Autrement dit, l'élucidation du fondement de la vérité-adéquation trouve encore son sens de vérité dans la situation fondatrice aliénée mais pour y être précisément dénoncée à ce titre. Alors que Heidegger dénonce dans l'effectivité pragmatique et technique de la vérité-adéquation, l'obnubilation errante de la dissimulation, Marx et Sartre dénoncent à travers elle la dissimulation originaire elle-même. Ainsi établissent-ils une relation d'intériorité plus précise entre l'aliénation originelle et l'effectivité de la vérité technique et adéquate: c'est dans la mesure où il y a aliénation originelle que peut se constituer une civilisation technicienne, mais c'est dans cette mesure que cette dernière tire toute la validité de son effectivité. Il ne suffit donc pas de dénoncer les risques de mésinterprétation, «le danger que l'homme se trompe au sujet du dévoilé et qu'il l'interprète mal» (*Essais et Conférences*, p. 35), il faut saisir dans la réussite technique de la technique le sens même de l'échec originaire. En ce sens, il ne s'agit pas tellement de replacer la vérité-adéquation dans l'intelligibilité fondatrice que diffuse l'ouverture-dissimulée ontologique, mais bien plutôt de contester le mode d'existence de cette structure. En bref, il ne s'agit pas d'interpréter le monde mais de le changer. Car ce qui rend possible la vérité effective de la vérité-adéquation, c'est proprement l'erreur originaire au sein de laquelle elle peut prospérer. En d'autres termes encore, il ne s'agit pas seulement de fonder la vérité-adéquation dans une ontologie fissurée originairement, quitte à refuser les effets de cette discession pour mieux la penser, mais, au contraire, il faut considérer la structure même de fondation comme motivation de la vérité-adéquation, et pour cette raison en justifier le refus. La vérité-adéquation est insupportable parce que son fondement est insupportable.

En radicalisant la perspective heideggérienne la pensée dialectique

(6) Cf. *Rareté et Marxisme, Critique de la Raison dialectique*, p. 214 et suivantes.

se trouve donc devant ce paradoxe qui fait être la vérité-adéquation *comme vraie à titre d'existence qui affirme être vraie, mais comme fausse* — dans la mesure même où elle est vraie — *à titre de sens inséré dans l'aliénation originaire*, et qui par le fait même risque de se prendre pour le tout de la vérité. Ainsi, même les affirmations du philosophe ne tirent leur effectivité que de l'erreur fondamentale au sein de l'ouverture-dissimulée de laquelle elles se déploient. De là, du reste, les difficultés rencontrées par Heidegger pour *penser l'Être et le penseur* au sein de l'Être, en tant que ce dernier est par principe en situation de finitude. De là aussi, aux yeux de Sartre, qui n'hésite pas à affronter la difficulté, à la suite de Marx, la tâche paradoxale du philosophe qui consiste précisément à *dire le plus vrai possible* en sachant bien que par là-même il dit *Faux*, mais d'une fausseté telle que doit s'opérer au point culminant de cette vérité-fausse un renversement où la fausseté originaire reprendra en charge la vérité en en dissolvant l'effectivité discourante pour en opérer la *réalisation*. Dans cette perspective, le projet même de l'écriture se trouve concerné: il doit soutenir cette gageure d'affirmer la vérité dans la mesure même où le maximum d'adéquation à soi-même et à ce qui est dit doit intérioriser, *en même temps et dans les mêmes termes*, la contestation de chaque évidence locale en tant qu'elle ne tire sa valeur que d'une limitation qu'elle se propose précisément de dépasser.

Heidegger considère-t-il pour cela la technique ou le positivisme avec une plus grande indulgence? Non, puisqu'il rend la technique responsable des effets désastreux du positivisme quant au voilement de l'essence de la vérité, et qu'il réserve à *la parole* le privilège de sa sauvegarde. Mais, en même temps, cette nécessité même de la technique, qui dispense au penseur la vocation *d'être* l'attention soutenue à l'Être, ne peut pas ne pas justifier finalement l'ère de la technique. «Ainsi — contrairement à toute attente — l'être de la technique recèle en lui la possibilité que ce qui sauve se lève à notre horizon.» (*Idem*, p. 44). Ce ne sera pas la technique en tant qu'instrument immédiat de salut, mais la technique en tant qu'obscurcissement révélateur, en tant que maléfice conjuré. C'est pourquoi Heidegger est à la limite du silence: il a *déjà* décidé que le penseur, en tant que penseur, était sauvé. Sartre, au contraire, sachant le discours condamné, doit mener la passion du *logos* jusqu'à son terme: c'est dans le mouvement même de son énonciation qu'il en assurera la dissolution et la réalisation. En ce sens pour Heidegger, le moment d'obnubilation reste le moment constitutif et nécessaire du rapport de l'homme à l'Être, c'est même la seule structure qui

permette à l'homme de se définir en tant qu'homme. Dès lors, pour lui, la seule contestation possible impartie à la philosophie porte sur l'oubli de la dissimulation, ou du mystère, jamais sur l'obnubilation elle-même. Pour Sartre, par contre, l'aliénation originaire n'étant ni ontologique, ni théologique, ni onto-théologique, mais anthropologique, et fondée dans la *relation* (7) effective du sujet à l'univers de la rareté, la source de la *finitude* se trouve assignée: il n'est plus question d'en faire un *a priori* existentiel ou une structure ontologique de l'ouverture de l'Être au *Dasein* humain: ce sera une condition concrète et historique de l'homme. La couche technique sera visée dans la dissolution qu'elle peut opérer d'elle-même en tant que c'est au sein des *effets* mêmes de l'aliénation originelle que se donnent les instruments de son avènement à la désaliénation.

On le voit, tout en condamnant les formes abâtardies de la technique — pragmatisme, positivisme, etc. — qui entérinent l'oubli du mystère, Heidegger ne peut renier absolument ce crépuscule de la divinité occidentale. «La technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence. C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le danger.» (*Idem*, p. 37) Ainsi, en cela même qu'elle voile le mystère, en est-elle une expression, et en un certain sens un dévoilement: la technique doit bien puiser dans l'essence de la vérité ce qui l'a conduit à en opérer l'oubli. Là est le danger, puisque c'est l'essence du dévoilement qui est mis en question dans le *dévoilement* spécifique qu'opère la technique, mais là également la *possibilité* de salut, puisque c'est à l'essence du dévoilement que la technique a emprunté la possibilité effective de son déploiement. Ainsi, est-ce même, peut-être, au danger extrême du naufrage dans un univers techniciste que va s'éveiller à nouveau la dissimulation originaire, celle dont le mystère a suscité cette part perdue d'elle-même: la technique. Car «...là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve» (Hölderlin, *idem*. p. 38). Mais en aucun

(7) Sartre n'en revient pas pour cela à quelque corrélation idéaliste sujet/objet pré-phénoménologique. Nous n'avons jamais compris pourquoi il était nécessaire d'accorder à l'Être plutôt qu'à la conscience la puissance d'ouverture? L'ouverture éclairante que dispense l'Être peut aussi bien être assignée à la conscience: aucune des structures *ek-sistentiales* de l'Être ne serait perdues; par contre, y serait gagné que l'Être ne soit pas un Autre pour l'homme. Dans cette perspective, naturellement, il faut une élucidation exhaustive des différents niveaux de conscience exactement comme Heidegger établit une élucidation des différents niveaux de l'Être en étant, étant en totalité, Être, etc.

cas, comme on le voit — que ce soit comme révélateur négatif, ou participation à l'essence du dévoilement elle-même — n'est-ce dans l'effectivité de *ce que fait* la technique qu'est cherché le renversement, le salut qu'elle rend possible. Simplement: «La méditation humaine peut considérer que ce qui sauve doit toujours être d'une essence supérieure, mais en même temps apparentée, à celle de l'être menacé» (*Idem*, p. 46.). Dans cette perspective la technique devient un positif à ménager dans la mesure où elle est un lieu privilégié de méditation de la pensée sur le fondement de sa dissimulation originaire. Le retour aux pré-socratiques, comme lieu de surgissement et de méditation de l'Être, reste donc plus une suggestion qu'une politique. Comme le dit Beaufret: «Peut-être est-ce seulement en ces vêpres de la pensée que ce qui, en elle, fut matin, paraît enfin dans sa grandeur d'énigme. Le matin reste opaque à lui-même autant qu'il est splendeur inaugurale. Le soir est l'éclosion du matin à sa vérité jusqu'ici voilée. Si le monde grec est le matin de la pensée, peut-être ce matin n'est-il profond que médité de notre soir où il décline, entrant dans l'aube plus matinale d'un jour encore inadvenu» (Préface, *idem*, p. XXII).

Pour Sartre la contestation philosophique prendra un autre sens puisque, comme pour Marx, c'est *au sein même* de la technique que s'opérera le renversement assurant le retour à *l'essence de l'origine* en tant qu'elle aura été foncièrement médiatisée par sa négation et la négation de sa négation. De même que c'est au sein du langage que doit s'annoncer la fin de tout langage, de même est-ce au sein de la technique que la technique conquerra son essence non technique. Ainsi, à la perspective théo-ontologique<sup>(6)</sup> de Heidegger s'oppose une conception anthropologico-ontologique qui accepte l'historicité fondamentale de ses affirmations et est prête à se dissoudre dans l'avènement d'un univers qui intériorise dans son être même

(6) Heidegger a l'habitude de définir l'aboutissement de la métaphysique occidentale comme une métaphysique onto-théologique dans la mesure où, avec la laïcisation hégélienne du Dieu des philosophes, la *théologie est devenue ontologie*. Inversement, il est aisé d'interpréter chez Heidegger l'ouverture de l'Être au sein de la quelle le *Dasein* humain est assigné à la méditation de cette ouverture, dans une perspective théologique. En ce sens il s'agit d'une ontologie à dimension théologique, d'une *théo-ontologie*. Cependant renverser une proposition métaphysique n'est pas sortir de la métaphysique. A force de vouloir échapper au Dieu des philosophes, Heidegger rencontre le Dieu des mystiques.

ce qui aujourd'hui nécessite encore la profération symbolisante (\*).

Tout ceci ne présente cependant qu'une systématisation éidétique de la tâche que doit se proposer la raison dialectique dans la mesure où si celle-ci se constitue, *formellement*, dans cet horizon d'ouverture ontologique, il lui appartient cependant d'en assurer la promotion, *matériellement*, en se retournant sur son sens fondateur pour en assurer à son tour le sens. Ainsi la raison dialectique est elle-même dans un rapport dialectique avec ce qui la fonde, puisque ce qui la rend possible devient sa possibilité même.

\*  
\*\*

Nous indiquerons, pour terminer, la double orientation que prend une intelligibilité dialectique et rhétorique, à l'occasion de leur élucidation réciproque d'un objet commun: le droit. Ainsi peut-être, cernerons-nous plus concrètement une opposition — entre les deux perspectives — qui n'est pas nécessairement contradictoire. Pour Lucaks, se servant de l'analyse de Weber, le droit tel que nous le connaissons depuis le Code Napoléon et qui correspond à toute la phase d'essor et de développement du capitalisme, se caractérise avant tout par son formalisme. Il est une des expressions particulières de l'individualisme *réifiant* de la société capitaliste où l'homme *devient l'objet* de la société, et à ce titre interchangeable: le droit est universel dans la mesure même où l'homme est devenu l'universalité mécanique du nombre. En ce sens: «Les catégories purement systématiques, par lesquelles seules se réalise la généralité de la réglementation juridique s'étendant à tout indifféremment, n'ont surgi que dans l'évolution moderne. Et il est clair que ce besoin de systématisation, d'abandon de l'empirisme, de la tradition, de la dépendance matérielle, fut un besoin de calcul exact. Ce même besoin exige que le système juridique s'oppose aux événements parti-

(\*) Cette solution ne fait que reporter le problème au vrai niveau auquel le débat doit s'instaurer: le rapport entre la raison dialectique et ce que Sartre appelle la raison analytique, c'est-à-dire la science physico-mathématique. La technique, comme la vérité-adéquation, portait, dans les analyses précédentes, sur les *applications* de la raison analytique à la *praxis* humaine. Nous avons vu qu'à son propre niveau elle n'était que l'aliénation aliénée de la *praxis*. Comment lever effectivement *par la technique* l'aliénation originnaire? On peut entrevoir que la solution naîtra d'une assomption effective de la relation qui se noue entre l'univers non dialectique ou analytique de la matérialité et l'univers contre-dialectique de la technique dans l'éclairage de la *praxis* dialectique.

culiers de la vie sociale comme quelque chose de toujours achevé, d'exactly fixé et donc comme système figé.» (Lucaks, *Histoire et conscience de classe*, éd. de Minuit, p. 125). Ce qui est proprement perdu, c'est le rapport originnaire au droit en tant qu'à travers cette relation vécue l'individu se noue aux autres et à la société dans une pratique qui se reconnaît dans les obligations qui lui sont imposées. Dans cette situation initiale où un rapport privilégié concourt à nouer les rapports des hommes entre eux, la *praxis* entretient une liaison concrète au monde qui l'empêche d'établir la sphère du droit dans une universalité abstraite, et la maintient en contact réel avec des hommes. Ce qui ne signifie pas que le droit abstrait n'évolue pas, — il évolue même plus vite que le droit coutumier —, mais *tout se passe comme s'il n'évoluait pas*: les modifications entérinées le sont avec la même assurance dogmatique qu'étaient affirmées les lois antérieures, les remaniements opérés se substituent aux positions antérieures au sein du même idéal formel de clôture du système: le droit doit couvrir tous les cas possibles et imaginables. Le droit moderne: «représente, au moins dans sa tendance, un système clos et pouvant se rapporter à tous les cas possibles et imaginables. Reste à savoir si ce système s'enchaîne intérieurement selon des voies purement logiques, selon les voies d'une dogmatique purement juridique, selon les voies de l'interprétation du droit, ou si la pratique du juge est destinée à combler les «lacunes» des lois. Mais cela ne fait aucune différence pour notre entreprise qui est de connaître cette structure de l'objectivité juridique moderne. Car, dans les deux cas, il est de l'essence du système juridique de pouvoir s'appliquer, dans sa généralité formelle, à tous les événements possibles de la vie et de pouvoir être — dans cette application possible — prévisible, calculable.» (*Idem*, p. 125.)

Or, que nous dit la rhétorique de la même situation ? «Dans quelle mesure les juges sont-ils chargés uniquement d'appliquer la loi ou aussi de collaborer à son élaboration ? Dans quelle mesure sont-ils liés par un ordre légal préalable ? C'est en ces termes que se manifeste, en droit, la dialectique de la raison et de la volonté, de la réalité et de la valeur, la raison et la réalité constituant le pôle objectif, celui dont le juge doit tenir compte et devant lequel il doit s'incliner, la volonté et la valeur fournissant le pôle subjectif, qui dépend, en fin de compte de la décision du juge.» (C. Perelman, *Qu'est-ce la philosophie du droit ?* Archives de la philosophie du droit, 1962, p. 41.) C'est-à-dire qu'elle prend position exactement sur ce qui n'intéresse pas le dialecticien ! Ainsi M. Perelman montre à travers le *travail* juridique la dialectique concrète qui relie l'individu

et la société, «la dialectique constante de la raison et de la volonté [— en tant que chaque individu est *en lui-même* le dualisme individu/société —], des structures qui fixent les cadres d'une action, et des décisions qui précisent, adaptent et même modifient ces cadres, s'il sont incompatibles avec des règles mieux assises» (*Idem*, p. 42). En un mot, la rhétorique installe sa réflexion à l'impact des modifications suscitées dans le droit par les changements sociaux. Et par le fait même elle en démonte les mécanismes, ou, plutôt, en révèle la mystification: le droit produit cette «digestion» constante du neuf par l'ancien, du changement par l'aménagement. En ce sens, la rhétorique dévoile la duperie fondamentale du formalisme juridique, sa mauvaise foi inaugurale, en nous montrant le *travail réel* par lequel se constitue sous l'alibi analytique, la nécessité formelle comme justification, entérinement et contrainte d'une *situation sociale de fait*. En bref, derrière la réification analytique du juridisme, c'est l'*effectivité déniée du sujet* qui surgit dans la mesure où jusque dans son aliénation c'est sa *praxis* qui constitue le monde et nourrit de sa puissance effective, bien qu'aliénée, la dynamique interne du droit. La rhétorique effective, dans son élucidation du droit, la *symptomatologie* de la liberté aliénée.

Mais loin de s'en tenir à cette dimension critique, ou à la systématisation de l'ontologie pratique qu'elle indique en creux, M. Perelman va, en fait, opérer un renversement du négatif en positif *en tant que c'est le négatif lui-même qui devient positif!* Il ne s'agit pas de dépasser, mais de sublimer. C'est qu'une fois de plus la rhétorique s'est donné un adversaire qui la définit dans l'exacte mesure où elle tente de s'y opposer: la raison analytique. En effet, nous en arrivons à cette situation paradoxale que le droit — dont la philosophie spontanée est recusée par la rhétorique au nom de la pratique effective du juriste — est précisément proposé comme modèle à toute forme d'organisation sociale et humaine. «En étudiant avec attention et en analysant avec soin les techniques juridiques de procédure et d'interprétation, qui permettent aux hommes de vivre dans un État de droit (Rechtsstaat), le philosophe, au lieu de rêver l'utopie d'une société paradisiaque, pourrait s'inspirer dans ses réflexions, de ce que l'expérience séculaire a enseigné aux hommes chargés d'organiser sur terre une société raisonnable.» (*Idem*, p. 43.) Mais il est pour le moins étonnant que la rhétorique, dont la spécificité s'est constituée de façon autonome par une élucidation des structures du langage naturel, critique le droit au nom de cette spécification pratique qu'elle retrouve à l'œuvre dans la pratique judiciaire, et pourtant reconnaisse finalement dans le fonctionnement du droit l'idéal

de son propre déploiement ! Nous entendons bien qu'il s'agit du droit dans sa pratique réelle, c'est-à-dire du droit amendé à la description qu'en donne la rhétorique. Mais pourquoi cette complexité de cheminement pour définir une praxéologie rhétorique ? Nous ne voyons d'autre raison que la fascination exercée sur la rhétorique par ce qui précisément fait l'objet de sa dénégation dans le droit: le formalisme, la systématique, en un mot le « poids » de la loi. M. Perelman valorise secrètement dans le juridisme *ce qui précisément fait l'objet de sa critique*. En effet, ce que cache la contrainte effective du système juridique c'est précisément *la croyance en sa nécessité*, c'est-à-dire le positivisme non contesté de son autorité. Il y a comme une « foi primordiale » en la loi qui oblige à *vivre dans la mauvaise foi* la liberté dont elle s'autorise pour opérer les modifications réelles qu'elle engendre, la ré-orientation perpétuelle qu'elle s'impose. Autrement dit, le système juridique est une paranoïa dont le désir ultime et caché est l'entérinement officiel d'une situation de fait, et dont tout ce qu'elle en dit, quels que soient les changements par lesquels elle passe et les modifications qu'elle subit, sont dogmatiquement affirmés être cohérents ou déduits du système *par le simple fait d'être dits cohérents*. La multiplicité des règles de raisonnement, des possibilités d'interprétation, de liaisons et d'hierarchisation des concepts, présente, en effet, une contrainte analogue à celle des enchaînements d'un rêve: nulle en soi, et absolue au regard de la totalité effective dont ils sont l'expression et la confirmation. Pourtant, plutôt que d'installer son interrogation de la vérité au niveau du fondement de cette foi primordiale, pour en saisir le sens, l'origine, la raison d'être, et finalement y référer l'intelligibilité pseudo-technique que se donne le droit, la rhétorique reste prisonnière de cette technique en prétendant s'aligner *par amendement* sur l'idéal d'enchaînement qui anime un système juridique. Entre l'arbitraire et la nécessité: tel semble le mot d'ordre de la rhétorique; mais c'est confondre la juxtaposition des deux modalités d'enchaînement avec leur synthèse effective. M. Perelman semble dire, en effet, : puisque le droit et la fonction judiciaire en général fonctionnent parfaitement, puisqu'en elle l'évolution s'inscrit par réforme assouplie où le conflit n'éclate jamais si ce n'est pour être aussitôt résorbé en fonction de la règle de justice qui veut que soit traité semblablement les êtres essentiellement semblables, puisqu'enfin la vérité de ce fonctionnement c'est la rhétorique, c'est-à-dire une dialectique sûre de la *praxis* et de la raison, prônons comme modèle d'organisation sociale l'institution juridique. En fait, l'interprétation d'un texte de loi peut aller textuellement à l'encontre de ce que le texte dit:

c'est l'arbitraire complet; et pourtant, une fois effectuée, l'interprétation acquiert la nécessité d'airain de la loi. C'est bien la preuve que la vérité du droit est à un autre niveau que celui où elle prétend se trouver. En ce sens, la rhétorique opère bien la démystification la plus radicale qui soit, mais elle n'accepte pas pour autant. — comme toujours par préjugé analytique qui veut que la vérité soit dans le jugement et le jugement le lieu de la vérité, — d'en tirer les conclusions qui replacerait la vérité dans l'horizon pratique où elle acquiert sens et non-sens.

Au regard de cette inconséquence, la pensée dialectique affronte résolument les paradoxes. En effet, il n'est pas question de dépasser par abstraction et utopie l'état de droit: simplement, il faut obtenir une intelligibilité qui en dévoile les présupposés fondateurs, permette d'en saisir l'expression institutionnelle dans le système existant, et ménage, en même temps, dans la compréhension de la nécessité totale du système — c'est-à-dire son fondement *et* son expression — une intelligibilité qui *pense* la fin de la duperie. Ainsi assiste-t-on à cette élucidation paradoxale et symétrique de l'histoire du droit, dans laquelle la juridiction des sociétés primitives et féodales permet de comprendre que les individus vivent leur rapport aux normes en toute liberté dans la mesure où ces sociétés *inventent* sans cesse leur droit, bien *qu'en vérité* elle répètent inlassablement les mêmes structures, et sont en fait *condamnées* à inventer invariablement la même chose, alors que le droit moderne, au contraire, croyant avoir installé l'universalité de l'essence humaine dans ses présuppositions juridiques, se trouve *en réalité* incessamment affronté aux modifications et renouvellements que suscite en lui l'évolution sociale et économique. En fait, Lucaks ne cache pas ses préférences: il opte pour une liberté qui s'affirme elle-même tout en se trompant, plutôt que pour une liberté qui s'aliène elle-même, bien que par le fait même elle soit plus proche de sa vérité. Mais c'est une option *logique*. C'est l'idée, déjà énoncée par Marx, que les relations féodales conservent une dimension humaine que le capitalisme efface entièrement. Il ne s'agit donc pas de prôner un retour en arrière, mais de saisir dans les sociétés primitives et féodales *le sens* de ce qui rend insupportables les relations humaines actuelles. En effet, il reste que dans un droit qui peut s'inventer lui-même, «taillé subjectivement à la mesure de l'homme agissant, objectivement à la mesure de la matière concrète (Lucaks, *idem*, p. 125)», la *praxis* est installée, comme dirait Hegel, : «dans la terre natale de la vérité». En soi-même, elle saisit ce à partir de quoi tout prend sens, même l'aliénation; dès lors, même dans le cas de la répétition incessante

d'une structure juridique à travers les siècles, on peut comprendre la présence du *fait absolu* d'une *praxis* entérinant et promouvant ce qui se révèle être une nécessité. Tandis que dans un univers de systématisation rationnelle où «l'essence du calcul rationnel repose en fin de compte sur ce que le cours forcé, conforme à des lois et indépendant de l'«arbitraire» individuel, des phénomènes déterminés est connu et calculé (Lucaks, *idem*, p. 126.)», la liberté est arrachée à elle-même et s'interdit de comprendre ses œuvres à partir d'elle-même; en ce sens elle est condamnée à s'interpréter comme un champ de forces composant avec les champs de forces opposés un univers de relation mécanique dans lequel le rapport individu/droit est un des effets du système. Dans cette perspective, loin d'être l'impuissance systématisée de l'homme, le droit en apparaît comme le couronnement. Plutôt que de dénoncer la mécanisation de l'homme et son ajustement contradictoire à des rapports mécanisés, la philosophie charge le droit «d'organiser sur terre, avec un minimum de violence, une société d'hommes avec leurs défauts et leurs défaillances» (Perelman, *idem*, p. 36). Ainsi plutôt que de *penser* la situation moderne de l'homme, la rhétorique entérine les *effets* d'une situation de violence faite à l'homme: par excès de réalisme, elle perd le minimum de distance qui lui permettrait de comprendre et de contester les présupposés fondamentaux sur lesquels s'appuie l'état de droit.

C'est précisément cette distanciation qui permet à Lucaks de relativiser la situation produite par la société industrielle moderne et d'inscrire en son sein une contestation qui se donne le *sens* de sa négation. En effet, pour lui, le paradoxe de la symétrie de situation entre le droit traditionnel et le droit moderne induit de lui-même le sens de son dépassement. Il suffit de comprendre le paradoxe pour saisir la relativité du dogmatisme des deux situations; en fait, le paradoxe n'est que le produit d'une double perspective sur le même phénomène: «La même situation effective est considérée, une fois du point de vue de l'historien (dont le point de vue est méthodologiquement situé «en dehors» de l'évolution même) et l'autre fois du point de vue du sujet participant, du point de vue de l'effet produit par l'ordre social en question sur la conscience du sujet» (Lucaks, *idem*, p. 126). Il est clair dès lors que le droit coutumier est plus proche de sa *praxis* que de sa vérité, et qu'inversement le droit moderne est plus proche de sa vérité que de sa *praxis*; qu'en ce sens, dans le premier cas, la *praxis* et la vérité tombent en dehors l'une de l'autre, ce qui sauvegarde le *sens* de la *praxis*, tandis que dans le droit moderne elles tombent l'une dans l'autre, ce qui aliène la liber-

té à sa vérité, en tant que cette vérité est une vérité *autre* que la liberté. La description compréhensive du paradoxe suscite donc d'elle-même l'insuffisance de l'état le plus récent du droit et l'obligation de le dépasser. C'est précisément dans cette symétrie inversée que se place la dialectique dans la mesure où son projet consiste à réconcilier la *praxis* et son *sens* dans un mouvement tournant qui fonde le sens sur la *praxis* et la *praxis* sur le sens. En ce sens, elle fera la double épreuve du droit coutumier et du droit abstrait. Elle passera par l'aliénation du droit moderne dans la mesure où en lui réside le progrès essentiel que constitue l'intériorisation de la vérité, bien qu'elle soit aliénée: à ce niveau on peut dire qu'*objectivement* la liberté est la vérité, c'est-à-dire que la *praxis* est le monde; mais un monde aliéné. C'est pourquoi la perspective dialectique devra conserver le *sens* du moment antérieur en tant qu'en lui la *praxis* se posait elle-même dans l'évidence originaire du champ d'ouverture qu'elle engendrait. Ainsi la dialectique peut-elle proposer un modèle qui, tout en passant par l'intelligibilité essentielle de la situation existante, en opère une contestation radicale qui permette de repenser la vérité et la fausseté dans la propre liquidation d'elles-mêmes.

On comprend dès lors, ne serait-ce que par l'établissement de cette suggestion heuristique, l'importance que prend une distanciation par rapport au fait juridique existant et aux problèmes qu'il fait semblant de poser. Ces derniers restent, en effet, de faux problèmes au regard du vrai problème que pose la société industrielle capitaliste, ou bien, de vrais problèmes, mais *au sein de* l'aliénation fondamentale dans laquelle cette société se déploie. En tout cas, la rhétorique essaiera vainement de faire coïncider la description effective de la *praxis* à l'œuvre dans le droit moderne avec le sens total du droit, dans la mesure où ce dernier est *avant tout* la négation de cette *praxis*, et que l'heureuse harmonie que la rhétorique pressent entre les catégories établies et les exigences historiques, loin d'être la dialectique assouplie de la raison et de la *praxis*, n'est que le compromis tenu entre un autoritarisme absolu du droit et une liberté d'autant plus arbitraire qu'elle ne peut que s'ignorer dans l'établissement de ce qui n'a pris corps que pour la limiter. Si la rhétorique a tant de mal à remettre sur ses pieds une dialectique concrète de l'action et de la raison, c'est que la rationalité juridique a nié la *praxis*, et que ce n'est que clandestinement que cette dernière sourd sous la masse intangible de l'édifice juridique. La rhétorique ne peut que se mystifier elle-même à croire qu'il y a dans cet effort sans cesse renouvelé le modèle d'un juste progrès de l'humanisme. Elle confond le mécanisme rhétorique effectif qu'elle dévoile dans la pratique juri-

dique et les conséquences effectives que manifeste l'évolution du droit. Le premier n'est pas la cause *directe* des secondes, mais n'est que le *moyen* que se donnent ces dernières pour opérer un changement sans changer, le *pis aller* rendant admissible une évolution que le droit se refuse à vouloir: en fait la lenteur de l'évolution, son caractère secret ne sont que le signe d'une infiltration de la liberté, non de l'affirmation de son propre critère. S'il faut prendre le parti de la liberté et de la vérité, en tant qu'elles se fondent mutuellement et dans un mouvement de réciprocité, c'est en se plaçant hors de la superstructure qui en réifie l'essence qu'on aura des chances d'en dévoiler l'effectivité réelle. En ce sens, une fois de plus, ce n'est pas dans le droit, ou dans ses *jugements*, que se révélera la validité de ce qu'affirme son discours, mais hors de lui, dans la totalité pratique que constitue le rapport dialectique du sujet avec le monde. Comme le dit Miedzianagora à la fin d'une étude critique et démystifiante du positivisme juridique: «Le droit réalise, par ses institutions et ses règles, une sorte de cristallisation de la finalité pratique des groupes sociaux qu'il régit. Il faut abandonner l'espoir d'en acquérir l'intelligibilité en dehors de cette finalité pratique (*L'idée de validité en Droit*, Logique et analyse, n° 13-14, p. 120.)».

Pour toutes ces raisons, nous dirions volontiers que la pensée rhétorique est la pensée dialectique: *mais elle ne le sait pas*. Mieux, c'est grâce à ce non-savoir qu'elle peut conquérir sa spécificité et témoigner du paradoxe que suscite *toute pensée* aujourd'hui: d'avoir à formuler ce dont la réalité se moquerait bien *si elle était vraiment* ce qu'on en dit. En d'autres termes, c'est à cause de ce silence au sein de son effectivité que la rhétorique peut intérioriser secrètement, et malgré elle, certaines exigences de la pensée analytique et ainsi inscrire des limites au sein du projet de rénovation que son émancipation du champ symbolique lui assignait. Ainsi, la rhétorique reste-t-elle à la limite de cette fondation de la pensée philosophique annoncée par Merleau-Ponty quelque temps avant sa mort: «A une histoire de la philosophie qui — au moins en principe officiellement — opposait dans la clarté différentes réponses possibles au même problème — on voit de plus en plus ce substituer une histoire de la non-philosophie, où le seul dénominateur commun aux auteurs est une certaine obscurité moderne, une interrogation pure.» (Annuaire du Collège de France, 1959, p. 230.) Nous dirions que la pensée rhétorique s'extériorise du mouvement totalisant de la pensée et se comprend comme extérieure à tout intérieur et non comme extérieur à réintérioriser dans une dissolution de l'extériorité de toute pensée

et d'elle-même. Irréelle comme la négation même de la structure osseuse d'une pensée, au lieu de témoigner de la mystification que tout discours entretient sur l'essence de la vérité, elle tente de «réaliser» cette irréalité et s'occupe d'un monde mixte où la vérité pratique serait remise à sa place sans être restituée à ses fondements. Mais la partie vivante de la rhétorique laisse ouvert l'avenir de cette contestation interne qu'elle entretient avec elle-même, qu'elle ne voile encore aujourd'hui que par discrétion, mais qui éclatera rapidement au grand jour. Alors le titre même de cet article perdra tout sens: la rhétorique aura conquis le sens dont l'effectivité sera nourrie de la genèse qui en a permis le dévoilement.

Pierre VERSTRAETEN  
*Aspirant F.N.R.S.*