

LA RHETORIQUE DES PHILOSOPHES OU LA PRESENCE DE LA LITTÉRATURE DANS LA PHILOSOPHIE

CORRESPONDANCES PHILOSOPHIQUES ET TECHNIQUES ARGUMENTATIVES AU XVII^e SIECLE (DESCARTES ET GASSENDI, SPINOZA ET BLYENBERGH, LEIBNIZ ET ARNAULD)

Pour celui qui cherche à mieux comprendre les rapports qu'entretiennent philosophie et littérature, la question de la rhétorique semble bien être incontournable. La rhétorique se situe en effet à l'intersection des deux disciplines, tant il est vrai que la littérature exploite toutes les ressources de l'éloquence et du langage, tout comme la philosophie qui est directement concernée, elle aussi, par le langage et l'argumentation. Analyser la rhétorique des philosophes et les techniques argumentatives que ces derniers utilisent, c'est ainsi se donner les moyens de mieux appréhender la présence de la littérature dans la philosophie. Car il ne faut pas se leurrer : ce que les philosophes appellent preuve, démonstration et vérité objective, se réduit bien souvent à des arguments discutables, des raisonnements partiels et des thèses subjectives. Les philosophes prétendent tenir un discours objectif, alors que ce dernier est nécessairement empreint de subjectivité. Ils croient pouvoir proposer une vérité universelle, alors que leur discours est forcément personnel. Sans aller jusqu'à réduire le discours philosophique à du « blabla » ou à du « n'importe quoi », il est tout à fait possible d'en déconstruire le prestige, et de révéler en quoi il est miné en son fond par la présence incontournable de la rhétorique. Les concepts et les idées des philosophes se mélangent ainsi aux images et aux métaphores du discours littéraire pour donner ainsi un discours qui n'est ni exclusivement rationnel et objectif, ni non plus, d'ailleurs, totalement sophistique et subjectif. C'est précisément cette « rhétorique des philosophes » que nous voudrions ici étudier, en prenant pour base de réflexion la présence des techniques argumentatives dans les correspondances philosophiques du XVII^e siècle, siècle où justement les correspondances philosophiques se mettent à foisonner. Et afin que notre propos ait plus de force, nous nous pencherons sur trois correspondances ou relations épistolaires philosophiques faisant intervenir des philosophes aussi célèbres que Descartes, Spinoza et Leibniz : si notre propos se tient, cela signifiera alors qu'il y a une image du philosophe à refaire, que les philosophes ne sont pas ceux que l'on croit, et que leur discours recèle une présence décisive de la rhétorique et de la littérature. Bien plus, ce que nous voudrions établir, c'est qu'il existe en fait deux sortes de rhétoriques : une rhétorique philosophique fondée sur un discours de l'ontologie, et une autre rhétorique, que nous appellerons « misosophique », sorte de discours tenu par des philosophes qui se démarquent de la philosophie, et qui correspond à un discours de la figuration, une véritable rhétorique littéraire des philosophes. Ainsi à la rhétorique philosophique des Descartes, Spinoza et Leibniz répondra la rhétorique littéraire des « misosophes » comme Gassendi et Arnauld, voire des non-philosophes comme Blyenbergh. Nous étudierons donc dans un premier temps le couple d'opposition ontologie/figuration, puis nous analyserons le couple philosophique/« misosophique ».

L'ONTOLOGIE / LA FIGURATION

1. Penser l'être du modèle ou modéliser ?

La chose à laquelle les correspondants veulent faire croire et qu'ils donnent pour réelle en imitant l'apparence, ce qui leur sert d'objet d'imitation, c'est le modèle auquel ils se réfèrent. Entre Descartes et Gassendi, par exemple, la relation est différentielle parce qu'elle porte sur le problème de « la distinction réelle qui existe entre l'esprit et le corps » et que Gassendi doute « De la distinction de l'entendement et de l'imagination »¹. D'où les difficultés qui apparaissent dans la discussion sur les figures que sont le Chiliagone et le Triangle². Descartes pense la possibilité pour l'entendement de concevoir une figure de mille côtés, chose que l'imagination ne peut réaliser que pour une figure comme le Triangle, c'est-à-dire une figure à trois côtés. Gassendi pense que « l'Idée est une image »³ et que l'image du Chiliagone appartient à l'imagination. Descartes *s'exprime mal*⁴ lorsqu'il dit que l'imagination ne peut « concevoir » le Chiliagone, Gassendi *s'exprime mal* lorsqu'il dit que l'Idée « est » une image. Ici nous faisons entrer en ligne de compte une valeur ; c'est que notre thèse est celle de la valeur objective⁵ de l'expression. L'expression vaut ce qu'elle fait valoir. Le différend porte en fait sur le problème de la représentation de la réalité. Il n'y a qu'une réalité, comme il n'y a qu'un modèle. En revanche, il y a plusieurs modes de représentation du modèle. S'agit-il de penser l'être du modèle ou de lui donner forme ? de comprendre ou de se faire comprendre ? La relation entre Descartes et Gassendi est un discours sur l'être et l'action de le représenter sous une forme visible. La relation relève de l'ontologie et de la figuration. Ainsi s'explique à la fois l'importance⁶ accordée par Descartes à la figuration du problème qu'est l'absence de rencontre entre deux asymptotes par l'argument portant sur la saveur du melon⁷, et la déception pour Gassendi que « ce lieu commun ne prouve rien »⁸ pour Descartes. Ce dernier pense que le melon n'est pas un fait du même ordre que des asymptotes,

¹DM, p. 518 (DM sera notre abréviation dans cette étude pour : Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesi metaphysicam et responsa* (Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses), texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962).

² *Ibid.*, pp. 524-525.

³ *Ibid.*, p. 524.

⁴ Comme adjectif, le mot « mal » désigne une manière. Il ne fait pas référence à une éthique de l'expression comme acte absolu, mais à une esthétique de l'acte comme expression de la relation. Nous entendons donc par « mal » la relativité d'une disconvenance, et par « esthétique » la relativité d'une éthique.

⁵ Cf. à ce sujet l'article de J.-J. Szczeciniarz, « L'implication philosophique » in *La Liberté de l'esprit*, « Le sens des principes » (mars 1986), p. 55 : « [...] nous voulons décrire les effets de conviction nécessaires et « objectifs » (et de ce point de vue non situés dans une forme essentiellement « rhétorique » du discours) qui déterminent le développement des systèmes philosophiques ». Il y a, chez Szczeciniarz, dans cette même hésitation sur la définition de l'objectivité et sur celle de la rhétorique, la conscience d'un rapport essentiel entre ces deux notions, d'une rigueur rhétorique, qui se rattache à une conception paradoxale de la valeur objective comme nécessité des effets dans l'expression.

⁶ Cf. DM, p. 200 : « Courage ; ici enfin vous apportez contre moi quelque raison ».

⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁸ *Ibid.*, p. 208.

ce qu'on lui concède aisément. Gassendi, quant à lui, revendique un droit : le droit à la figure.

« Pour nous, qui sommes des hommes et qui, comme il convient à des hommes, raisonnons d'après ce qui se produit en effet »⁹ : se peut-il que le sens soit produit par la figuration ? Force est de reconnaître que Descartes lui-même produit des effets : « [...] il est de la nature de l'infini de n'être pas compris par vous qui êtes fini »¹⁰. Il y a le sens : le fini ne peut comprendre l'infini. Et il y a la figure : Gassendi assimilé au fini. L'effet est une rétroaction de la figure sur le sens. A la morale classique selon laquelle le discours de Descartes est ontologique parce que sans rhétorique¹¹ se substitue l'esthétique baroque de Gassendi selon laquelle toute ontologie a besoin de figures pour s'exprimer. Lorsque les deux langages impliqués dans la relation se ressemblent, ils font d'elle une petite différence.

2. « *Individuum est ineffabile* »

L'adage scolastique transmet cette idée qu'à la limite, pour qu'un langage s'écarte du langage commun, il faut qu'il rompe avec le langage, menant cette déviation différentielle qu'est la relation à la rupture. Mais alors même que la communication cesserait, l'expression persisterait. Ce serait celle d'un individu authentique, pure manifestation du moi, absolu barricadé, présence hautaine. La singularisation du langage, sans aller jusqu'au mutisme de l'orgueil, peut trouver matière à figuration. Ainsi en est-il de l'argumentation par l'exemple :

[...] je crois bon de demander par quel argument vous prouvez que rien agit sur soi-même. Car ce n'est guère votre habitude d'user d'argument. Vous le prouvez cependant par l'exemple du doigt qui ne se frappe pas lui-même, et de l'oeil qui ne se voit pas en lui-même, mais dans un miroir. A quoi il est aisé de répondre que ce n'est pas l'oeil qui voit le miroir plutôt que soi-même, mais que c'est l'esprit [...]. Et l'on peut donner d'autres exemples.¹²

C'est en ces termes que Descartes répond au sixième doute de Gassendi contre sa troisième Méditation, déclarant implicitement que si l'argumentation par l'exemple implique un désaccord au niveau de la règle particulière que l'exemple cherche à fonder, cette argumentation suppose un accord préalable sur

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 296.

¹¹ Cf. les ouvrages de P. A. Cahné (*Un autre Descartes : le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980), C. Perelman (*Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988) et ce que dit Samuel S. de Sacy dans son *Descartes* (Paris : Ed. du Seuil, 1956), pp. 106 et 108 : « [Descartes] ne participe pas à la notion moderne de littérature, ni même à la notion d'oeuvre littéraire que va bientôt élaborer l'équipe de Louis XIV. La Bruyère : « C'est un métier que de faire un livre, comme de faire une pendule : il faut plus que de l'esprit pour être auteur ». Rien ne laisse croire que Descartes pût s'intéresser aux problèmes de la technique littéraire ; peut-être aurait-il plutôt pensé qu'ils se résolvent d'eux-mêmes dans la lucidité (l'idée de lucidité étant une autre face de l'idée d'évidence), donc, quoi que doive dire La Bruyère, que l'esprit suffit - pourvu qu'on ait assez d'esprit [...] ».

¹² *DM*, p. 282.

la possibilité même d'une généralisation¹³ à partir de cas particuliers. Deux exemples peuvent avoir deux effets totalement opposés, même s'ils se rapportent au même concept. C'est sans doute pourquoi Descartes relève un seul des deux arguments de Gassendi, celui qui n'est pas invalidant (celui de l'oeil, non celui du doigt). L'exemple est un anti-concept et, en même temps, ce qui précise le concept¹⁴. Il a donc plus souvent valeur d'illustration que de fondement d'une loi par le cas particulier : « Des exemples vous donneront moyen de mieux faire entendre votre pensée »¹⁵ : la remarque de Leibniz indique l'importance de l'exemple pour rendre une intention plus claire, c'est-à-dire une pensée plus authentique. Lui-même illustre souvent sa pensée. Ainsi, à propos des formes substantielles et de leur indestructibilité :

[...] le sommeil, qui est une image de la mort, les extases, l'ensevelissement d'un ver à soie dans sa coque, qui peut passer pour une mort, la ressuscitation des mouches noyées avancée par le moyen de quelque poudre sèche dont on les couvre [...] et celle des hirondelles qui prennent leurs quartiers d'hiver dans les roseaux et qu'on trouve sans apparence de vie [...]¹⁶

La figuration par l'exemple donne un tour personnel au langage de Leibniz. Elle fait comprendre *sa* pensée. C'est une qualité de style. Le style est l'honnêteté de la pensée. Car il stabilise les formes, confère à l'innovation singulière une sorte d'indécise aptitude à recevoir, à bien plaire, une validité universelle. Le style n'est ni le particulier pur, ni l'universel, mais un particulier en instance d'universalisation. Le style conceptuel est cette précision¹⁷ exemplaire. L'ontologie ne se figure être par l'exemple que si la figuration donne le bon exemple. Mais comment donner un exemple de l'être ?

3. Identité des termes ou ressemblance des rapports ?

L'être de la relation ne peut se figurer que par l'analogie. Comme l'illustre la lettre de Leibniz à Arnauld du 28 novembre / 8 décembre 1686, alors que l'ontologie s'exprime par identité des termes, du type « un carreau de

¹³ Ainsi Descartes, dans sa correspondance avec Arnauld, prend l'exemple des vers des poètes pour préciser sa pensée sur le souvenir, in *Correspondance avec Arnauld et Morus*, présentée par G. Lewis (Paris : Vrin, 1953), pp. 85-87 : « [...] ainsi, souvent il se présente à l'esprit des poètes certains vers qu'ils ne se souviennent point avoir jamais lus en d'autres auteurs, lesquels néanmoins ne se présenteraient pas à leur esprit s'ils ne les avaient lus quelque part ».

¹⁴ Cf. l'analyse que fait M. Serres des quatre exemples de l'intuition, donnés par Descartes dans sa troisième des *Règles pour la direction de l'esprit*, dans *Hermès I : la communication*, I, ch. 2, « Descartes : la chaîne sans chaînons », p. 119 : « [...] il faut prendre au sérieux l'exemple de la chaîne [...] Grâce à elle, nous définissons un modèle mécanique [...] la machine la plus souple serait celle où la forme serait toujours la même, où la transmission se ferait sans perte, où la similitude serait identité [...]. Il s'agit bien de la machine analogique de la méthode [...] ». On voit que l'exemple implique la modélisation, et que celle-ci mène à la loi.

¹⁵ *L / A*, p. 134 (*L/A* sera notre abréviation pour : Gottfried Wilhelm Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy, Paris, Vrin, 1984).

¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁷ Cf. *L / A*; p. 139 : « [...] dans la précision métaphysique [...] » (Leibniz).

marbre est une substance »¹⁸, la figuration exprime l'être par ressemblance des rapports, du type : « Il y a *autant de différence* entre une substance et un tel être qu'il y en a entre un homme et une communauté »¹⁹ (C'est nous qui soulignons.) L'analogie permet de comprendre la relation non comme identité ontologique des termes, mais comme ressemblance figurative des rapports. L'analogie n'est pas une identité partielle. Elle n'est pas un rapport de ressemblance, mais une ressemblance de rapports. Elle est une ressemblance totale. Aussi Leibniz se permet-il de déclarer : « Je ne saurais dire précisément s'il y a d'autres substances corporelles véritables que celles qui sont animées ; mais au moins les âmes servent à nous donner quelque connaissance des autres par analogie »²⁰. C'est que l'analogie, comme ressemblance, est liaison des différences, relation différentielle, paradoxe d'une relation absolument relative.

Dans sa lettre à Arnauld du 9 octobre 1687, Leibniz expose lui-même la structure de la relation de correspondance :

Etat des corps au moment A / Etat de l'âme au moment A
Etat des corps au moment suivant B (piqûre) / Etat de l'âme au moment B (douleur)

Comme donc l'état des corps au moment B suit de l'état des corps au moment A, de même B état de l'âme est une suite d'A, état précédent de la même âme, suivant la notion de la substance en général. [...] comme un mouvement suit d'un autre mouvement, de même une représentation suit d'une autre représentation dans une substance dont la nature est d'être représentative.²¹

L'analogie est bien une figure, avec son thème (l'ensemble des termes A et B correspondant à la piquûre) et son phore (l'ensemble des termes A et B correspondant à la douleur). Pourtant le statut de cette figure de rhétorique comme technique argumentative n'est pas fixe : si des penseurs comme Platon, Plotin ou saint Thomas ont donné une justification de l'usage argumentatif de l'analogie en y voyant la marque d'une conception du réel, les penseurs empiristes, à l'image de Hume²², sont méfiants dès qu'il s'agit d'en faire un moyen de preuve. On voit que le XVIIe siècle, lui, ne s'en prive pas, et le met, dans le cadre d'une correspondance philosophique, au rang d'une technique argumentative. C'est, comme dit Leibniz, ce que « les lois du rapport demandent »²³. Car « cette correspondance mutuelle des différentes substances qui ne sauraient agir l'une sur l'autre à parler dans la *rigueur métaphysique*, et s'accordent néanmoins comme si l'une agissait sur l'autre, *est une des plus fortes preuves de l'existence de Dieu* »²⁴. Une correspondance philosophique, comme relation différentielle, est analogique : les termes de la relation y correspondent comme l'ontologie correspond à la figuration de l'être.

¹⁸ L / A, p. 145.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

²¹ *Ibid.*, p. 182.

²² Cf. *Traité de la nature humaine*, tome I, p. 226.

²³ L / A, p. 182.

²⁴ *Ibid.*, p. 183.

4. *Faire comme si*

L'être, on le voit, est indissociable de la relation. Il est donc difficile d'envisager une technique argumentative qui ne soit pas un rapport établi dans le langage entre un objet et un autre terme. Difficile de concevoir l'argumentation sans la comparaison²⁵. Avec elle, le langage envisage ensemble deux objets de pensée afin d'en rechercher les différences et les ressemblances. Elle est le rapport d'un monisme figuratif à un dualisme ontologique. L'argumentation par comparaison se distingue à la fois des arguments d'identification et du raisonnement par analogie. Elle est la confrontation de deux (ou plusieurs) objets pour parvenir à une évaluation de l'un par rapport à l'autre. Ainsi l'utilisation que fait Blyenbergh de la comparaison, dans sa lettre du 19 février 1665, montre comment en accentuant la différence entre deux termes, on peut valoriser l'un et dévaloriser l'autre :

Vous vous absteniez de ce que j'appelle les *vices*, parce qu'ils répugnent à votre nature singulière, non parce que ce sont des vices : vous vous en absteniez *comme* on s'abstient d'un aliment dont notre nature a horreur. Certes celui qui s'abstient des actes mauvais parce que sa nature les a en horreur ne peut guère se targuer de sa *vertu* (c'est nous qui soulignons).²⁶

La comparaison faite par Blyenbergh est une véritable technique argumentative car elle lui permet, comme il le dit d'ailleurs lui-même, de faire « découler » des paroles de Spinoza le « contraire » de la pensée de ce dernier. On le sait, c'est sur le problème du mal que l'un et l'autre s'opposent. Et comme l'a analysé G. Deleuze²⁷, c'est la conception du rapport qui permet de faire comprendre le problème du mal. Le mal, ce serait l'absence de rapport. Mais il y a toujours des rapports. En ce sens, le mal n'est rien. En revanche, il se peut qu'un acte soit mauvais (pour moi), dans la mesure où il décompose alors un rapport (le mien). L'ordre de la nature ne coïncide pas nécessairement avec la conservation de mon rapport. Et ce que Blyenbergh parvient à exprimer par la comparaison entre un vice et ce qui ne convient pas à une « nature singulière », c'est la différence qu'il y a entre la valeur d'une vertu et l'absence de valeur d'un rapport de convenance. Par la comparaison, il rapproche son langage (« vice ») de celui de Spinoza (qui parle de poison), la différence des termes signalant la différence des idées. Selon lui, le mal n'est pas révélé par l'ordre naturel de l'expérience, mais par l'ordre surnaturel de la « révélation ». En fait, le langage de Blyenbergh fait apparaître la pensée de Spinoza. Blyenbergh compare les « vices » à des « aliments dont notre nature a horreur » parce que Spinoza fait comme si les rapports et leurs lois de composition pouvaient être l'objet d'une véritable connaissance ou d'une révélation. Car une comparaison n'est pas une

²⁵ Cf. par exemple *L / A*, p. 152 : « A peu près comme un avare préfère l'or à sa santé, au lieu que l'or n'est que pour servir aux commodités de la vie » (Leibniz).

²⁶ *S / B*, p. 216 (*S/B* sera notre abréviation pour : Baruch de Spinoza, *Correspondance avec Blyenbergh* (Lettres XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXVII), traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF, 1966).

²⁷ Cf. G. Deleuze, « Les lettres du mal », *Spinoza : philosophie pratique* (Paris : Ed. de Minuit, 1981).

preuve, c'est un argument. Et faire croire, ce n'est pas dire la vérité. Le sens commun ne s'y trompe pas, qui dit : « Comparaison n'est pas raison ».

LE PHILOSOPHIQUE / LE « MISOSOPHIQUE »

1. La véritable vraisemblance contre l'invraisemblable vérité

Dans chacune de nos trois correspondances philosophiques, il y a un élément - une conception, une expression, une personne - qui s'oppose à leur caractère philosophique sans parvenir pour autant à s'en différencier totalement²⁸. Cet élément, nous conviendrons de le nommer « misosophique »²⁹, et non misologique, terme qui signifie « haine de la raison », alors que nous pensons à la haine³⁰ d'une certaine forme de raison : la raison philosophique. Le misosophique correspond à une attitude que Rochot analyse à propos de Gassendi dans son introduction à la *Disquisitio* : ce dernier a

le droit de protester [...] si l'on admet la doctrine de la double vérité : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont des vérités de foi, garanties par le texte de la parole divine. Mais elles ne sont pas démontrables par la raison, qui atteint seulement de moins hautes vérités. [Gassendi] croit à la vérité des apparences là où Descartes croit qu'il n'y a qu'une apparence de vérité. La vraisemblance offrant les garanties de la certitude : rien de plus contraire à la pensée systématique, éprise d'unité, d'un Descartes [...]. L'un procède en mathématicien sûr de ses preuves, l'autre en érudit³¹ touche-à-tout, non pas hostile à la raison, mais sensible à la complexité du réel.³²

Cette attitude laisse présager de l'importance que peuvent prendre les techniques argumentatives pour un partisan de la doctrine de la double vérité...³³

²⁸ Cf. Pascal, « Pensées sur l'esprit et sur le style », *Pensées* (Paris : GF, 1976), Pensée 4-513, « Géométrie, finesse », p. 51 : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ».

²⁹ Cf. Alain Roger, « Polémique et philosophie » in Roellenbleck, *Le Discours polémique : le polemós est conflit, violence, contradiction et, comme tel, s'oppose à la philosophie, amour de la sagesse. Penser, c'est alors penser contre.*

³⁰ Il ne faut cependant pas se leurrer : le couple philosophique / misosophique n'est pas un couple d'*opposition*, mais de *différenciation* : la haine est plus proche de l'amitié que l'indifférence. D'ailleurs de l'aveu de Descartes, Clerselier n'a-t-il pas ménagé une réconciliation dans ce différend entre Descartes et Gassendi ? (Baillet, *Vie de Descartes*, II, p. 280 ; cf. AT, IV, 362 et Sortais, II, pp. 14-15). En 1647, César d'Estrées organisa un banquet auquel assistèrent Roberval, J. de Launoy, M. de Marolles, et Mersenne, qui calma l'ardeur de Sorbière ; William Cavendish, marquis de Newcastle, a quant à lui réuni Descartes, Hobbes et Gassendi.

³¹ Cf. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin et Cie Editeurs, 1943).

³² *DM*, p. IX.

³³ Cf. O. R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi : nominalisme, matérialisme et métaphysique* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1978), ch. 4, 11 et 12.

Avec la distinction entre l'apparence et la réalité, survenant au sujet du fameux exemple du bâton plongé en partie dans l'eau (Doute I, Instance VII, Méditation I, *DM*, p. 54), l'argumentation prend son sens pour Gassendi : la technique s'y confond avec la conception. Alors que les apparences peuvent s'opposer, la réalité, elle, est cohérente. Ainsi le bâton plongé dans l'eau partiellement paraît courbé, si on le regarde, et droit, si on le touche. Et dans les deux cas, ce qui paraît comme vraisemblable est véritable. Les deux apparences sont vraies. Mais si l'on dit que le bâton est courbé et droit, cela paraît invraisemblable, et pourtant cela est vrai. C'est qu'*en réalité* les apparences ne sont pas simultanées. A une philosophie pour laquelle le réel est cohérent et à laquelle correspond une technique argumentative qui dissocie, parmi les apparences, celles qui sont trompeuses de celles qui correspondent au réel, Gassendi oppose une misosophie, pour laquelle il n'y a aucune raison de douter des apparences et à laquelle correspond une technique argumentative qui associe l'apparence à la manifestation du réel.

D'où une conception misosophique du discours rationnel. Celle-ci apparaît par exemple dans la troisième instance du troisième doute contre la sixième Méditation, après le passage portant sur l'opposition entre « corps grossier » et « corps subtil » : « l'Esprit *est conçu comme* une substance ou une chose existant par soi, on ne peut cependant en conclure que par cela même il *est* une substance ou une chose existant par soi »³⁴. Le philosophe ne peut pas prouver l'être. Le misosophe conçoit l'être comme il peut. La relation entre le philosophique et le misosophique n'existe que parce qu'elle est différentielle³⁵.

2. *L'opinion contre la mauvaise foi*

Ce qui fait la différence dans la relation, ce sont les techniques argumentatives employées par les correspondants pour faire durer ou au contraire se terminer³⁶ la relation. Le misosophique se différencie du philosophique par l'utilisation des techniques de freinage, tandis que l'on peut reconnaître dans la relation envisagée par un philosophe une technique fondamentale qui est une technique de rupture. La correspondance entre Spinoza et Blyenbergh est éloquente à ce sujet. Blyenbergh, courtier en grains³⁷, y est le représentant de ce qu'on appelle les « non-philosophes »³⁸, la *doxa*, l'opinion³⁹ et, du même coup, le misosophe par excellence, à savoir le représentant de la foi. Telle est la position qu'il prend et expose clairement à Spinoza dans la lettre du 16 janvier 1665, à propos du conflit entre la « connaissance naturelle » et le

³⁴ *DM*, p. 254.

³⁵ Cf. *L / A*, p. 152 : « [...] ce n'est que disputes, que distinctions, que jeux de paroles ; mais il y a des veines d'or dans ces rochers stériles » (Leibniz).

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 101 : « [...] je serai bien aise que cela en demeure là et je ne sois plus obligé de lui dire ce que je pense de ses sentiments [...] » (Arnauld).

³⁷ Cf. *Spinoza* (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954), p. 1516, n. 1 de la page 1118 : « Au sujet de Willem van Blyenbergh, courtier en grains à Dordrecht, on sait fort peu de choses [...] un contradicteur aussi peu qualifié ».

³⁸ Contrairement à Spinoza, qui se situe dans la classe des philosophes : « Donc, parlant en philosophes, nous ne dirons jamais [...] » ; « [...] parlant en philosophe, je ne sais pas ce que vous voulez dire [...] » (*S / B*, p. 220).

³⁹ Cf. M. Merleau-Ponty dans *Signes* (Paris : Gallimard, 1960), « Le langage indirect et les voix du silence », p. 89 : « Cette névrose de l'avenir serait exactement la non-philosophie, le refus délibéré de savoir à quoi l'on croit ».

« Verbe divin » : « je m'incline donc de préférence, même sans raison, vers ce verbe, m'appuyant sur ce fondement qui est venu de l'être le plus parfait [...] et doit pour cela obtenir ma créance »⁴⁰. Au contraire, Spinoza se présente comme le « pur philosophe », dont l'opinion est rationnelle et considère l'opinion de Blyenbergh comme une « superstition », reléguant ce dernier dans le groupe de ceux qui ont « l'esprit occupé par des préjugés ou par une superstition puérile »⁴¹. Et telle est sans aucun doute la raison qui le pousse à faire cesser la relation, par une technique argumentative de rupture bien philosophique : celle-là même que Perelman appelle technique de rupture opposée à l'interaction acte-personne, et qui consiste à « empêcher la réaction de l'agent sur l'acte » en considérant ce dernier comme « une vérité ou l'expression d'un fait »⁴².

[...] je vous considérais comme un pur philosophe, n'admettant [...] d'autre pierre de touche de la vérité que l'entendement naturel et non la théologie. Mais vous m'avez fait comprendre qu'il en était autrement et m'avez montré que les bases sur lesquelles j'aurais voulu que s'élevât notre amitié n'étaient pas posées comme je le croyais.⁴³

A quoi Blyenbergh ne pourra adhérer. En effet, selon lui, la distinction entre foi et raison ne doit pas être prétexte à une rupture entre le misosophe et le philosophe. Au contraire, cette même distinction, il l'utilise pour faire continuer la relation, en employant une technique de freinage, laquelle interprète et « juge l'acte en fonction de l'agent, celui-ci fournissant le contexte qui permet de mieux comprendre celui-là »⁴⁴. Ainsi il écarte le danger d'une incompatibilité :

A supposer que vos idées soient vraies, je ne dois point leur donner mon adhésion aussi longtemps qu'il y subsiste pour moi quelque obscurité ou quelque raison de douter, alors même que ce doute aurait son origine non dans la proposition avancée par vous, mais dans l'imperfection de mon entendement. Cela vous étant bien connu, si de nouveau je fais quelque objection, vous ne devez pas le prendre mal.⁴⁵

Alors que le rationalisme philosophique opposé à la foi théologique apparaît comme une forme de la mauvaise foi, le non-philosophisme misosophique représente la liberté qu'a une pensée de donner son opinion.

⁴⁰ *DM*, p. 187. Cf. aussi *S/B*, p. 187 : « [...] s'il arrivait, après un long examen, que la connaissance naturelle me parût être en conflit avec le Verbe divin, ou ne pas bien s'accorder avec lui, la parole de Dieu a sur mon âme une autorité telle que les concepts que je crois clairs me deviendraient suspects [...] » (Blyenbergh).

⁴¹ *S/B*, p. 208.

⁴² Cf. C. Perelman, *op. cit.*, p. 418.

⁴³ *S/B*, pp. 218-219.

⁴⁴ Cf. C. Perelman, *op. cit.*, pp. 422-423.

⁴⁵ *S/B*, p. 213.

3. Le langage comme forme de pensée contre la pensée comme façon de parler

A ce niveau de la relation, les techniques argumentatives sont les éléments doctrinaux eux-mêmes. Le philosophique étant ce qui argumente contre la rhétorique et le misosophique ce qui argumente contre la philosophie. Tel est le sens de la relation, entre Descartes et Gassendi. Descartes reproche⁴⁶ à Gassendi de n'avoir pour toute pensée qu'une façon de parler, de n'argumenter que par le biais de « certains artifices oratoires » au lieu d'employer « les raisons d'un philosophe ».⁴⁷ Pourtant il reconnaît qu'« un philosophe (...) souvent (...) a profit à prendre [...] des choses fausses pour vraies afin de mieux éclairer la vérité ; comme lorsque les astronomes imaginent au ciel un Equateur, un Zodiaque [...] et comme font souvent les philosophes en beaucoup d'occasions ». Mais selon lui, « appeler cela « recourir à un artifice », c'est user « des artifices de la Rhétorique »⁴⁸. Paradoxe du philosophique : il argumente contre la Rhétorique⁴⁹ et accepte que la pensée ne puisse être qu'une façon de parler. Ce à quoi s'oppose fermement Gassendi en faisant à Descartes le reproche d'argumenter en lui reprochant de n'user que des « artifices de la rhétorique » :

[...] en parlant « des artifices de la rhétorique », vous me prêtez beaucoup trop, à moi qui suis ignorant des arts, et surtout de l'art oratoire ; à moins que du nom d'art vous ne désigniez ce don naturel par lequel nous pouvons tous, par la parole, exprimer ce qu'éprouve notre esprit. Vraiment, je ne fais que suivre la nature.⁵⁰

On le voit, le langage n'est pas, pour Gassendi, qu'une façon de parler, mais le moyen par lequel la pensée exprime sa nature : le moyen par lequel le savoir s'exprime. Pourtant, c'est bien contre une certaine forme de pensée, le langage philosophique, que Gassendi argumente. Selon lui, « le Philosophe n'est pas celui qui fait étalage de sagesse, mais celui qui en fait l'étude »⁵¹. La première instance de son premier doute développe ce thème en ces termes :

[...] si le nom de Philosophe se prend bien pour sage, c'est un nom que je vous accorde sans conteste, à vous qui avez tant de confiance en votre sagesse ; mais s'il ne signifie pas autre chose que ce qu'a voulu dire celui qui a inventé ce mot, quand, dénonçant la vantardise des autres, il a dit que lui-même était non un sage, mais quelqu'un qui étudiait la

⁴⁶ Cf. *L / A*, p. 100 : « [...] rien de si bas que d'user de chicaneries et d'artifices [...] » (Arnauld).

⁴⁷ *DM*, p. 12.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁹ Cf. ce que dit P. A. Cahné, *op. cit.*, ch. VI, III, pp. 283-284 : « La poétique de la correspondance s'appuie sur une rhétorique de la persuasion [...]. Bien que Descartes se soit toujours défendu de « donner au public non un *Ars brevis* de Lulle, mais une science aux fondements nouveaux » dont la vérité fut détachée des artifices du langage et de la dialectique, ce voeu de transparence et cette croyance en la vigueur de la vérité, capable de s'affranchir des ressources de la rhétorique, sont en fait niés par l'effort stylistique où transparait un souci de convaincre habile et concerté ».

⁵⁰ *DM*, p. 16.

⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

sagesse, alors vous avez tort de me refuser ce nom à moi qui, bien que j'ignore la sagesse, puis cependant être appelé un homme qui étudie la sagesse par le seul fait de l'ardeur avec laquelle je désire être sage.⁵²

Paradoxe du misosophique : il argumente contre la sagesse, et affirme que le langage est une forme de pensée⁵³. En fin de compte, ce qui relie le philosophique au misosophique, c'est leur statut paradoxal. A l'image d'un Descartes capable à la fois de raison et de façons de parler, et d'un Gassendi « libertin érudit », la relation philosophique stigmatise le XVIIe siècle comme siècle rationaliste et libertin⁵⁴. La relation du philosophique et du misosophique est différentielle car elle est structurée par la technique de l'argumentation, langage qui est pensée, pensée qui est langage : elle est systématiquement paradoxale.

4. Produire des différences ignorées ou ramener au connu ?

Les techniques argumentatives philosophiques fonctionnent sur le modèle de la pensée, c'est-à-dire suivant un principe d'identité, tandis que les techniques argumentatives misosophiques fonctionnent sur le modèle du langage, c'est-à-dire suivant un principe de différenciation. Ainsi, dans la correspondance entre Leibniz et Arnauld, deux principes fondamentaux des techniques argumentatives s'y opposent. D'une part Arnauld, qui fait figure à l'époque de philosophe reconnu,⁵⁵ ne cesse de rapporter les thèses de Leibniz aux doctrines cartésiennes ou malebranchistes qu'il connaît. Ainsi, dans sa lettre à Leibniz du 4 mars 1687, ayant rapporté la pensée de Leibniz - sur le fait que si mon bras se lève quand je veux le lever, la raison n'en est pas l'âme comme cause du mouvement du bras, mais le corps comme disposé à cet effet au moment en question -, Arnauld l'assimile à une autre pensée : « Il me semble que c'est dire la même chose en d'autres termes, que disent ceux qui prétendent que ma volonté est la cause occasionnelle du mouvement de mon bras, et que Dieu en est la cause réelle. »⁵⁶ Ce faisant, il utilise la technique argumentative que Perelman regroupe dans les liaisons de coexistence, sous le couple de l'acte et l'essence, voyant en elle une « construction intellectuelle s'efforçant d'associer et d'expliquer des phénomènes particuliers, concrets, individuels, en les traitant comme manifestations d'une essence dont d'autres éléments, objets ou êtres sont également l'expression »⁵⁷. Arnauld rend l'acte (la déclaration de Leibniz) essentiel (au même titre que la doctrine malebranchiste). Sa technique consiste à ramener au connu.

⁵² *Ibid.*, p. 34.

⁵³ NB : le sens circonstanciel que prend cette expression dans *S / B*, p. 203 : « Toutefois pour cette réponse je voudrais qu'elle fût dans la langue dont j'ai usé moi-même, afin de mieux comprendre votre pensée, ce qui ne serait peut-être pas le cas si vous usiez du latin » (Blyenbergh).

⁵⁴ Cf. R. Pintard, *op. cit.*

⁵⁵ Cf. *L / A*, p. 79 : « [...] il excelle également dans la Théologie et dans la Philosophie » ; p. 84 : « [...] une personne dont la réputation est si grande et si véritable » (Leibniz).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁷ Cf. C. Perelman, *op. cit.*, pp. 439-440.

Leibniz, quant à lui, n'en déplaie à sa modestie déclarée, a « la gloire d'être novateur »⁵⁸. Car il ne suit que sa propre thèse, qui n'est pas l'hypothèse des causes occasionnelles, mais l'hypothèse de la concomitance. Aussi, dans sa réponse à Arnauld du 30 avril 1687, il s'élève contre l'éventualité d'une identification des deux thèses : « Vous jugez, Monsieur, que “cela convient avec l'hypothèse des causes occasionnelles”. Si cela était [...]. Mais [...] »⁵⁹ Il donne plus loin la raison de la différence qu'il affirme. C'est que Dieu ne peut « violer à tout moment les deux grandes lois de la nature, savoir celle de la force et de la direction »⁶⁰. Quand Leibniz fait des distinctions, elles lui semblent apporter quelque chose de nouveau, fondamentalement différent du connu. Ainsi de la fameuse différence qu'il a établie au début de la correspondance entre la « force et la quantité de mouvement »⁶¹. Pour lui, il s'agit de faire agir l'essence, si l'on reprend le vocabulaire de Perelman. Sa technique argumentative consiste à produire des différences ignorées⁶². A une technique philosophique de connaissance par idées, il substitue une technique misosophique de différenciation par concepts.

CONCLUSION

Même les philosophes les plus célèbres, on le voit, ne peuvent se passer de rhétorique. Aucun philosophe ne peut se mouvoir dans l'élément de la pensée pure ou de la vérité objective. Il doit toujours faire avec le langage. S'il existe des techniques argumentatives, c'est bien justement qu'il ne peut y avoir de vérité universelle ou absolue : argumenter, c'est utiliser le langage, dans tout ce qu'il a de relatif, afin de convaincre l'autre. Si la philosophie pouvait se passer de rhétorique, cela signifierait qu'elle dit le vrai, qu'elle est une machine à dire le vrai, qui ne peut se tromper. Elle serait alors négation de la liberté inhérente à la pensée : dire le vrai n'est possible que si je prends le risque de me tromper. Impossible d'énoncer une vérité quelconque sans *pouvoir* dire le faux. Les techniques argumentatives sont ainsi le moyen discursif qu'utilisent tous les philosophes, du fait qu'ils évoluent forcément dans le relatif et le subjectif. Nous pouvons donc conclure sur la présence de la rhétorique chez nos trois philosophes :

1) En ce qui concerne Descartes, les techniques argumentatives convergent en un point : la dévalorisation des techniques argumentatives. Discours de l'inutilité du discours, rhétorique paradoxale du désintérêt porté à la rhétorique⁶³, désignation de soi qu'est l'évidence, identité du psychologique et du logique, toute preuve étant réduction à l'évidence, tout ce qui est évident n'ayant nul besoin de preuve.

⁵⁸ Cf. *L / A*, p. 89.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁶¹ *Ibid.*, p. 124.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 180 : « [...] qu'une personne prévenue et distraite d'ailleurs, quelque habile qu'elle soit, a bien de la peine à entrer d'abord dans une pensée nouvelle [...] » (Leibniz).

⁶³ Rhétorique anti-rhétoricienne, et non absence de rhétorique, contrairement à un préjugé, à l'image de Valéry, bien prégnant, *Variété I et II*, Variété II, « Fragment d'un Descartes », pp. 144-145 : « Une parole intime, écrit-il de Descartes, où il n'y a point d'effets ni de stratagèmes », ou encore : « Point de difficultés, point d'images, point d'apparences scolastiques. »

2) En revanche, pour Spinoza, les techniques argumentatives reviennent à opposer la nature des choses à la signification des mots. Usage du langage qui est écart par rapport au langage d'usage⁶⁴, interprétation de l'expression d'une façon qui semble univoque alors que le destinataire ne peut s'empêcher d'identifier l'expression ainsi définie avec la même expression telle que la tradition linguistique l'a précisée, argumentation quasi-logique qui est celle de l'opinion dévoyée, de la mauvaise foi.

3) Quant à Leibniz, il favorise un développement des techniques argumentatives pour remédier à l'impossibilité d'identifier évidence et vérité. Il faut rendre vrai pour l'autre ce qui est évident pour soi. D'où un principe argumentatif de la différence équivoque : il s'agit de permettre ainsi la provocation ou l'accroissement de l'adhésion d'un autre esprit aux thèses que l'on présente à son assentiment. Il ne faut pas confondre les aspects du raisonnement relatifs à la vérité et ceux qui se rapportent à l'adhésion mais faire fonctionner la production de différences ignorées.

Pas de philosophie, donc, sans rhétorique⁶⁵.

Mais plus encore, nous avons pu remarquer une tendance intrinsèque au discours philosophique : certains philosophes, que nous avons appelés « misosophes » (comme Gassendi ou Arnauld) ou certains « non-philosophes » qui se piquent de philosopher (comme Blyenbergh, qui représente, rappelons-le, plus généralement, le sens commun) se démarquent de la philosophie (tout en restant pourtant dans son champ). Eux aussi sont tributaires d'une rhétorique, mais différente, que nous avons qualifiée de littéraire, dans la mesure où elle repose sur le discours de la figuration, par opposition à la rhétorique philosophique qui, elle, tient le discours de l'ontologie. La rhétorique littéraire de certains philosophes ou rhétorique « misosophique » nous apprend que la philosophie est minée en son fond par une tendance paradoxale de certains philosophes à ce qu'on pourrait caractériser comme un véritable « déni de philosophie ». Il s'agit en fait d'une tendance de certains philosophes à critiquer la philosophie, à valoriser la rhétorique ou, si l'on préfère, à aimer la littérature.

Pour ces derniers, le discours figuratif et littéraire constitue le principe fondamental et la philosophie devient avec eux « misosophie ». Peut-être, tout compte fait, la littérature est-elle l'impensé de la philosophie.

Olivier Abiteboul

⁶⁴ NB : Spinoza en fait la critique à Blyenbergh, *S / B*, p. 210 : « [...] vous entendez par parabole quelque chose d'entièrement différent de ce qu'on a coutume de désigner sous ce nom ».

⁶⁵ Sur cette thèse, comme pour l'ensemble de ces réflexions, cf. notre ouvrage : *La rhétorique des philosophes. Essai sur les relations épistolaires*, Paris, L'Harmattan, 2002.