

PHILOSOPHIE  
**Dialectique et Dialogue**

(Platon et Hegel)

" le langage a une existence universellement communicatrice " (Hegel<sup>1</sup>)

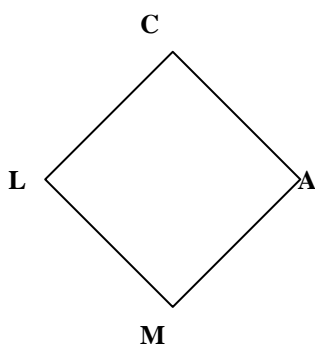
Parlant ou écrivant, je le fais pour être entendu ou lu. Hors cette fin que j'assigne à ma parole, celle-ci ne me servirait à rien, ne me permettant point de communiquer avec les autres.

" La parole retrempée à sa source qui demeure la causerie de plusieurs êtres entre eux." (Mallarmé<sup>2</sup>)

Mais c'est se fourvoyer qu'employer un langage d'usage. Comme si celui-ci, tel l'outil ou l'habit pouvait être utilisé à mon gré. Pour que ces métaphores pussent être adéquates, encore faudrait-il que j'entretienne avec le langage le même rapport d'extériorité qu'avec l'instrument et le vêtement. Qu'il n'en soit rien, il appartient à une étude attentive du dialogue de le démontrer.

**LE CODE ET LE MESSAGE**

Soit à analyser les éléments minimaux nécessaires à tout dialogue ou en construire les conditions formelles. Quatre termes suffisent à cet effet, Locuteur, Auditeur, Message et Code, ABC de la théorie de la communication. A les projeter dans l'espace, s'obtient le losange :



Mais se perd inmanquablement la relation véritable que ces éléments soutiennent entre eux. Le schéma suggère une juxtaposition indifférente et uniforme, en quoi il induit en erreur. La spatialisation fixe ce qui n'a de sens que dans une corrélation, non réciproque, ces quatre facteurs ne se situant pas au même niveau. Plus, elle met entre parenthèses l'essentiel, le rapport constituant-constitué (du code aux autres termes) et la réversibilité de certains termes (locuteur et auditeur). Résumé d'un commentaire implicite antécédent, la figure n'est donc rien hors de l'explication subséquente.

Pourquoi quatre termes ou plutôt que sont ces « termes » ? Qu'il faille être deux pour dialoguer semble évident, faute de quoi on a affaire au monologue. Mais la remarque est fallacieuse, car c'est se fier précisément à l'œil (évident, *videre*), lors même qu'on vient d'en récuser la validité pour le schéma.

<sup>1</sup> *La 1<sup>ère</sup> Philosophie de l'esprit* p. 83 (PUF)

<sup>2</sup> *Propos sur la poésie* p. 160 (Monaco, Éd. du Rocher)

Le dialogue n'est pas le contraire du monologue et ce pour la simple raison que les facteurs qui constituent celui-là, se retrouvent également dans celui-ci. Une différence (locuteur-auditeur) intériorisée reste en effet une différence, que celle-ci se distribue entre deux personnages réels ou divise une seule et même personne.

" Inner speech is in its essence a dialogue." (R. Jacobson<sup>3</sup>)

On sait que pour Platon déjà penser est dialoguer : " un entretien de l'âme avec elle-même "<sup>4</sup>. Les termes invoqués ne forment donc nullement des êtres réels (empiriques) et cela même quand ils sont repérables dans notre réalité la plus quotidienne. En bref, antérieurement au remplissement concret des deux membres de la division, celle-ci fonctionne comme une des conditions de possibilité du dialogue.

Al'imaginer (la remplir), nous obtenons deux individus. Mettons-les face à face. Ils demeureront silencieux tant que l'un ne commencera à dire quelque chose. S'il le fait, un message est délivré. Pour que celui-ci soit « entendu » par l'autre, encore faut-il qu'il ait un sens, que les sons émis par le premier puissent être référés à une signification par le second. Une opération identique devant être pratiquée par celui-là, lorsqu'ils intervertiront leurs rôles au moment de la réplique, tous deux doivent pouvoir être subsumés sous un même code. Eux ou leurs paroles ? Reprenons. Supposons maintenant le dialogue déjà engagé. Socrate et X parlent, s'entretiennent de quelque chose. Le sujet de leur conversation (message) n'a de sens pour tous deux que si les sons que chacun émet en ont un. Or ils ne l'ont qu'à partir du code, lieu qui rassemble toutes les significations. Mais eux, qu'est-ce qui les fait êtres parlants ? Dira-t-on qu'ils le sont originellement (naturellement) ? Sont-ils de leurs paroles la cause ?

Des sons produits peut-être, mais de ce que ceux-ci soient des paroles et non de vains bruits, ils n'en sont nullement les auteurs. S'ils existent certes tous deux avant toute parole, ce n'est pas au titre d'interlocuteurs. Ils ne le deviennent qu'à partir de la transformation des sons en sens, soit l'information ou le message. Ce dernier ne tenant son être que du code, eux-mêmes lui sont *a fortiori* « assujettis ». Hors de cet assujettissement commun ils s'ignorent ; indifférents l'un à l'autre, ils ne peuvent s'entendre et donc ne sauraient aboutir à un quelconque accord (rapport). Dès lors qu'ils dialoguent, force est de reconnaître qu'ils se rapportent l'un à l'autre, s'entretiennent. Quoi qu'ils disent, une entente tacite règne entre eux qui n'est pas de leur fait :

" l'unité universellement communiquée des multiples Soi ;" (Hegel<sup>5</sup>)

Elle préexiste à leur commerce effectif, même si elle ne se traduit qu'en lui, puisque sans une telle compréhension implicite, nulle communication ne serait envisageable, vu la disparité physique des protagonistes.

A la juxtaposition du schème se substitue la médiation explicitée, au chiffre quatre, le chiffre trois, le quatrième, le code, « lien » des trois autres, n'ayant pas d'existence « réelle » hors d'eux ; au losange une ligne. Mais, tout comme la figure, le nombre ne tient pas lieu d'explication, au mieux d'une abréviation, suggestive cependant. Nous y reviendrons.

<sup>3</sup> « L'aventure de l'esprit » p. 273 in *Mélanges Koyré* (Hermann)

<sup>4</sup> *Le Sophiste* 263 e

<sup>5</sup> *Phén. E. II* p. 230 (trad. J. Hyppolite)

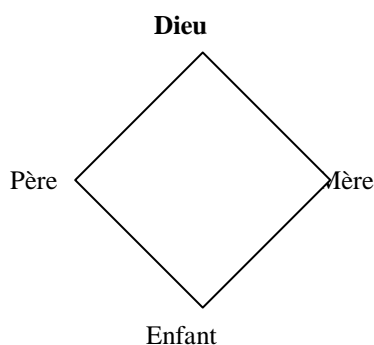
Reconnaître le privilège du code au regard des trois autres fonctions ou de la médiation sur les termes médiés, conduit à le nommer "la chose même (ou la cause)" (idem) ou le Sujet, le "cela" (Mallarmé)<sup>6</sup> dont il s'agit, mais à s'interdire du coup de le confondre avec un des sujets empiriques.

De ceux-ci on peut dire qu'ils échangent leurs rôles, Socrate questionnant devenant questionné l'instant d'après. Qu'ils le fassent, en suppose l'égalité. Égaux ils le sont parce que tous deux débiteurs de leur être communicant. Et à qui sont-ils redevables de celui-ci ? Serait-ce à leurs parents ? Mais ceux-ci à leur tour ? Nulle raison rétorquera-t-on d'arrêter arbitrairement ce mouvement de régression. L'égalité ne serait qu'une limite, un idéal inexistant comme tel. Pourtant le dialogue *est*. Cette simple constatation suffit à ébranler le scepticisme le plus radical. Car de ce Fait (incontournable), comme tout autre, plus que tout autre, lui-même vit.

" Elle [la conscience de soi sceptique] prononce l'*absolue disparition*, mais ce *prononcer est*, et cette conscience est la disparition prononcée." (Hegel<sup>7</sup>)

Or ce Fait implique une égalité des interlocuteurs qui ne relève pas d'une pure exigence éthique devant et pouvant néanmoins ne pas être respectée, mais existe et par suite se fonde.

La dette que je partage avec mon interlocuteur, je la partage aussi bien avec mes parents qui peuvent du reste occuper sa place. Issu de, engendré par eux, à deviser avec eux, je leur signifie notre commune provenance ou naissance (origine) et partant la vacuité d'un engendrement limité à la procréation biologique. Un second losange, homologue mais non identique au premier, donne à « voir » ce qui se déduit.



Nommer avec Descartes l'Origine, fondement de la dette Dieu<sup>8</sup>, n'est aucunement faire allégeance à une quelconque croyance superstitieuse, mais, peut-être, appeler le lecteur à s'interroger sur la fonction d'un terme avant d'en tenir le sens pour évident. En quoi un lecteur aussi averti de Descartes que pouvait l'être Malebranche est plus qu'un moyen, mais proprement concluant, lui qui substitue au mot trop connoté « Dieu » le vocable de code.

" La loi de Dieu même, écrite dans sa substance en caractères éternels et divins. Ce code sacré et divin de l'Ordre immuable."

On retrouve une « traduction » similaire chez Spinoza, sous la forme du " Verbe de Dieu " <sup>9</sup> ; se confirme la précellence du Code sur les autres termes de la structure (apriorique) du dialogue.

<sup>6</sup> Hegel, *Phén. E.* I p. 335 et Mallarmé, *Œuvres complètes* p. 351 (Pléiade)

<sup>7</sup> *Phén. E.* I p. 175

<sup>8</sup> Cf. *Méditation Troisième* et plus particulièrement la 2<sup>nd</sup>e preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu

<sup>9</sup> Malebranche, *Entrets. métaphs. et religion* II p. 29 (Vrin) et Spinoza, *Corresp.* p 1292 in *O.C.* (Pléiade)

Imaginons maintenant un dialogue courant, une personne parle à une autre personne à propos d'un tiers. Trois personnes sont donc concernées ici. Les trois protagonistes ont leur place d'emblée marquée par les trois pronoms : *je*, *tu*, *il*. Faut-il préciser que cette situation n'est pas relative à une langue quelconque, quand bien même nous l'explicitons en français ? Simples marques ou places vides, les pronoms précèdent les sujets concrets et l'usage qu'ils en feront. Plus, ils pré-déterminent celui-ci ou mieux, c'est par leur usage et donc leur existence présupposée, que des sujets individuels s'annonceront l'un à l'autre comme locuteur, auditeur ou sujet du message. Que je dise « Je » et l'autre est convoqué du même coup comme le « tu » auquel je m'adresse, fût-il absent réellement. C'est dire que je ne saurais constituer l'autre (le tu), puisque je ne m'annonce ou m'énonce comme tel qu'en relation à lui -point que nous aurons à développer par la suite. Interchangeables dans la réalité, puisque *je* puis à tout instant devenir le *tu* auquel on s'adresse ou le *il* du discours d'un autre, les trois pronoms marquent cependant trois fonctions qui, elles, ne le sont point, car elles sont toutes inhérentes au dialogue, quels que soient les personnages réels qui parlent et quel que soit le sujet de leur conversation, personne -je te dis qu'il est malade- ou état de choses -je te dis qu'il pleut.

Requis par tout échange verbal, les pronoms mettent en scène, en relation des personnages et ces derniers n'occupent que les places ou les statuts déterminés que les premiers leur assignent. Si une confusion de noms peut créer un malentendu, une confusion de pronoms rendrait tout dialogue impossible, inintelligible. A appeler les pronoms, comme nous venons de le faire, conditions du dialogue, il semble que nous multiplions celles-ci. En fait il n'en est rien, car les deux séries de conditions se recouvrent sans reste ; elles forment les mêmes conditions. Ainsi au locuteur correspond le *je*, à l'auditeur le *tu*, au message le *il*. Manque le quatrième pronom qui correspondrait au quatrième terme, le code ; à la pièce qui se joue en tout dialogue, fait défaut le metteur en scène, son sujet ou la Cause même.

Mais le fait qu'il n'existe pas de pronom correspondant au Code permet d'en préciser la nature. Car que signifie l'inexistence d'un pronom qui lui soit relatif, sinon l'impossibilité pour un sujet particulier d'en occuper la place ? Substitut d'un nom, le pro-nom indique une place vide, pouvant en tout temps être occupée par un sujet quelconque ; qu'un même sujet puisse cumuler deux places, ainsi dans la forme réfléchie, je me dis que ... n'a rien de surprenant, ce faisant, il n'annule pas la différence entre elles, mais bien au contraire en subit les effets. Par contre qu'aucun nom propre ne puisse venir à la place du Code témoigne que celui-ci n'est pas remplaçable par un personnage réel, vu qu'il n'en est aucun qui n'en dépende dans son être (humain) même. Le Metteur en Scène ne saurait s'identifier à une personne, ce qui doit s'entendre dans l'originalité du mot de « personne » : le Code n'est point un masque, qui pourrait être référé à autre chose qu'à soi-même.

Mettant en scène (en relation) le locuteur et l'auditeur), afin de leur permettre de s'entendre dans ce qu'ils disent, le Code n'est pas lui-même régi par une instance externe ou supérieure. Il se confond avec l'espace scénique même, champ impersonnel-transcendantal de la communication : "conscience non personnelle" (Husserl) ou "Figure que Nul n'est" (Mallarmé)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Husserl, *Idées* I p. 182 (Gallimard) et Mallarmé in *O.C.* p. 545

Non personnifiable, le Code n'est pas pour autant irréprésentable. Comment pourrions-nous sinon seulement en parler ? Dire le Code ou le nommer s'avère au premier abord une gageure insoutenable de par le paradoxe qu'une telle opération inclut : énoncer la condition de toute énonciation, la sienne y compris. Que ce paradoxe pourtant *soit*, tout notre propos l'atteste. Mais attester un fait n'est nullement fonder son droit. Un discours sur le discours est-il possible ? Telle est la seule question transcendantale. Ce n'est qu'à lui faire prendre la forme positive du qu'est-ce que le *Métadiscours* ou la *Métaphysique* qu'on peut espérer y fournir une réponse.

Esquisser les conditions formelles de tout dialogue n'est rien sans leur mise à l'épreuve dans un dialogue réel, c'est-à-dire effectivement écrit par un philosophe. Nombreux sont les philosophes qui se sont essayé à cette forme d'écriture, une parmi d'autres apparemment et surtout forme vide, semble-t-il, dans la mesure où elle accueillerait les contenus les plus divers ou hétérogènes. Quoi de commun par exemple entre un dialogue de Platon et celui de Berkeley ? Tout si l'on veut au niveau formel, rien au niveau du contenu, et donc rien dans la forme qui puisse expliquer, impliquer le contenu. Et pourtant « quelque chose » les différencie de tout autre dialogue, leur conférant à tous deux le statut de dialogue « philosophique ». De ce quelque chose seul leur contenu concret pourrait nous instruire. Une lecture précise des deux s'imposerait, et partant le choix préalable d'un dialogue platonicien, ce qui rendrait toute généralisation impossible. En outre le disparate des dialogues de Platon rendrait ce choix arbitraire.

Avant même de comparer un de ceux-ci au dialogue de Berkeley, confrontons les entre eux, essayant d'y trouver l'improbable et cependant obligatoire point de concours. Question qui n'est pas sans présupposer sa réponse, nous en conviendrons aisément, mais à souligner le postulat qui la sous-tend, on notera que la philosophie ne parle pas de n'importe quoi, n'importe comment ; il y a un « sujet » de la philosophie, sujet différent de la subjectivité des philosophes eux-mêmes.

De quoi traitent les dialogues platoniciens ? De la beauté (*Phèdre*), du courage (*Lachès*), de la justice (*République*), du plaisir (*Philèbe*) etc. S'il se trouve une unité entre ces divers thèmes, c'est au lieu le plus extérieur qu'il faudrait la chercher. Exemple d'une telle tentative : l'homme constituerait le lien où concourent tous ces termes, étant celui qui peut être prédiqué par eux. L'actualité de Platon se réduirait à celle d'un certain humanisme pérenne, indifférent aux secousses historiques. L'origine de ce dernier serait reculée d'un cran – d'autres la datant d'Aristote – pour venir coïncider avec l'origine de la philosophie elle-même (Platon). Pourtant force est de reconnaître avec Platon lui-même que, loin d'être un sujet fixe de déterminations variables, l'homme doit être questionné. Un dialogue sur l'homme (*Alcibiade*) s'avère indispensable. Celui-ci tombe ainsi au rang des prédicats. De fondement, il devient ce qui est à fonder. Et la difficulté demeure. Pour l'éclaircir, changeons-en la forme ; au lieu de « de quoi parlent les protagonistes d'un dialogue (platonicien) ? », demandons-nous « vers quoi tendent-ils ? ». Réponse : à se mettre d'accord. Seule cette intention transforme un soliloque en un dialogue. Quelle que soit la volonté des interlocuteurs, bonne ou mauvaise, dès lors qu'ils acceptent de dialoguer, ils veulent voir leur point de vue partagé. A ce consentement des autres, l'individualiste, Calliclès, comme tout autre, plus que tout autre, fait appel, le prenant d'entrée et systématiquement pour argument : les autres – "dans les cités des hommes et dans leurs familles" –

pensent comme moi et " personne, personne absolument " ne pense autrement, si ce n'est sous la forme " du verbiage ... [sans] aucune valeur "<sup>11</sup>.

Le dialogue tend donc vers un but clair, transformer l'opinion, le pour moi, en une affirmation valide pour nous ou en soi ; ce qui ne signifie pas qu'il se conclura nécessairement par un accord explicite. Nous pouvons maintenant formuler la réelle question platonicienne, en attachant à chaque thème l'« en soi » de sa conclusion. Les dialogues ne portent pas sur le beau, la justice etc. ou sur les opinions qu'on est susceptible d'émettre à leur sujet, mais sur ce qu'il en est du beau, de la justice en soi ou vraiment. Que l'« en soi » ou le « vraiment » s'épingle obligatoirement et non de surcroît sur chaque terme implique qu'il en forme le lien. L'hétérogénéité des thèmes se laisse subsumer sous une question unique, postulée par toutes les autres : qu'en est-il du vraiment ou du vrai lui-même ? Question initiale, les réponses aux autres questions ne pouvant venir qu'après la réponse à cette dernière qui se formulera encore : comment nous mettons-nous d'accord, avant même de nous entendre sur tel ou tel sujet ? Qu'en est-il de cette locution « il est vrai », toujours sous-entendue par tout énoncé ?

"Il vaut aussi de remarquer que la proposition « je sens une odeur de violette » a même contenu que la proposition « il est vrai que je sens une odeur de violette »." (G. Frege<sup>12</sup>)

A quelles conditions nous qui sommes *plusieurs*, nous accordons-nous sur *une* et même chose ?

Telles sont les nombreuses spécifications de la même question platonicienne ou philosophique. A la transformer continûment, on écrira simplement : comment communiquer (dialoguer) ? Le dialogue aurait ainsi en charge de nommer sa propre possibilité ou de répondre de soi. Dès lors que cette réponse doit fonder toute réponse possible, elle ne nomme rien d'autre que le lieu de toute cor-répondance, lieu d'entre-croisement des messages ou d'entretien des hommes. Que de ce lieu, l'existence même du dialogue soit la preuve, n'exclut pas qu'il faille encore le dire ou l'explicitier.

Nommons-le avec Platon " le lieu noétique (*topos noetos*) "<sup>13</sup>. Se familiariser avec lui, c'est du même coup se déshabituer un peu plus des représentations « naturalistes » qui lui attribuent leur propre naïveté, l'assimilent à un lieu réel (ciel des idées). Impliqué par toute parole, le lieu noétique est ce qui la soutient, transmuant un son individuel en sens universel, hors l'emprise d'un sujet, fût-il Platon ou Spinoza, tous en étant tributaires.

"De là enfin, j'ai conclu ce qu'il s'agissait d'établir, sans rien présupposer hors le simple sens des mots." (Spinoza<sup>14</sup>)

C'est lui en effet qui institue chacun comme sujet humain et comme membre d'une communauté, pouvant à ce titre communiquer avec les autres, parce que pouvant alors être compris par eux.

" le langage a une existence universellement communicatrice." (Hegel<sup>15</sup>)

Rapport entre deux sons, le sens (idée) est en même temps rapport entre deux sujets.

<sup>11</sup> *Gorgias* 483 d, 491 e et 492 c

<sup>12</sup> *Recherches logiques* 1. *La pensée* p. 174 in *Écrits logiques et philosophiques* (Seuil)

<sup>13</sup> *Rép.* VI 509 d

<sup>14</sup> *Corresp.* pp. 1189-1190 in *O.C.*

<sup>15</sup> *La 1<sup>ère</sup> Philosophie de l'esprit* p. 83 (PUF)

L'identité de la forme et du contenu du dialogue est complète. Pris dans sa plus grande abstraction, celui-ci *est* celle-là : que nous dialoguions (forme) et cela veut dire que nous nous entendons, parlons le même langage (contenu), quels que soient par ailleurs les désaccords concrets qui puissent intervenir entre nous. Le contenu se dé-montre par l'existence de la forme en laquelle il se montre, le recouvrement des deux formant le cercle de la démonstration : « tautologie ». Mais là où certains voient une faiblesse coupable, nous lisons la force insigne de Platon. Nous rejoignons ainsi, par un autre chemin, et généralisons une remarque de M. Serres<sup>16</sup>. En son épure la philosophie platonicienne est bien théorie du dialogue ou théorie dialogique (dialectique), en quoi elle n'est pas seulement contemporaine de la naissance de la mathématique, mais de tout dialogue entre les hommes, donc « pérenne ». A tous ses dialogues convient l'appellation de " dialogues dialectiques " (G.Martin<sup>17</sup>) qui fait au demeurant pléonasm. Préliminaire à toute analyse concrète des dialogues platoniciens, une telle lecture ne saurait certes la remplacer. Il importait de le préciser.

A faire l'épreuve d'un autre dialogue, se présentent *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, Défense et Illustration du *Traité sur les Principes de la Connaissance humaine*- déjà évoqué. L'explication précédente nous dispense des détails. Il suffira de trouver dans l'écrit de Berkeley la fonction du Code (lieu noétique). L'" *esse est percipi* " semble rendre une telle retrouvaille impossible, sauf sous la forme d'une redécouverte mythique, projection du commentateur. Nouant l'être au regard, muet en tant que tel, le philosophe irlandais s'interdit de faire communiquer celui-ci, rendant, par une inconséquence spécifique de tout empirisme, impossible sa propre pratique, l'écriture (d'un dialogue). A redoubler néanmoins cette inconséquence par une autre inconséquence, on rétablit la conséquence normale incluse dans la seule existence du dialogue (écrit), à savoir qu'il existe un lieu non empirique du sens.

" Il y a donc quelque autre Intelligence où elles[les choses sensibles] existent, dans les intervalles qui séparent les moments où je les perçois : c'est ainsi qu'elles existaient avant ma naissance, ainsi qu'elles existeraient après mon anéantissement supposé. Et comme c'est également vrai pour tous les autres esprits finis créés, il en résulte nécessairement qu'il y a une *Intelligence éternelle partout présente* qui connaît et comprend toutes choses, et qui les manifeste à notre vue de la manière et selon les règles qu'elle a établies et que nous appelons les *lois de la nature*."<sup>18</sup>

Le *Topos noetos* se rebaptise la Grammaire divine et à l'" *esse est percipi* " se substitue l'" *Esse est dici* " (Y. Gauthier<sup>19</sup>) ; les termes changent, la fonction demeure. La place du Code a été ici aussi marquée. Ainsi le « nominaliste » Berkeley rejoint le « réaliste » Platon et, plus généralement, l'« empirisme », intégralement pensé, n'échappe point à l'« idéalisme », conformément à l'interprétation de Schelling :

" Et c'est ainsi que l'empirisme poussé jusqu'à ses dernières conséquences nous conduit au supra-empirique."<sup>20</sup>

Tous deux s'accordent sur l'essentiel, nonobstant l'avis des historiens de la philosophie. Multiplier les exemples relèverait de ce que Hegel a nommé le formalisme monotone ; les deux noms devraient suffire.

<sup>16</sup> Cf. *Le dialogue platonicien et la genèse intersubj. de l'abstraction* p. 45 in *Hermès ou la communic.* (Minuit)

<sup>17</sup> *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant* p. 212 (PUF)

<sup>18</sup> *Principes* I. 3. et *Trois Dialogues* III. pp. 209 et 143 in *Œuvres choisies* (Aubier)

<sup>19</sup> *Ontologie et Langage de l'Être* p. 337 in *Vè Congrès interaméricain de philo.* (Presses Univ. Laval, Canada)

<sup>20</sup> *Introduction à la Philosophie, Exposé de l'empirisme philosophique* p. 521 in *Essais* (Aubier)

Permettent-ils de fonder la communication ou le dialogue comme l'objet de la philosophie ? Mieux, toute parole est-elle nécessairement de communication ou adressée à un autre (autrui) ? Il est remarquable de constater qu'un philosophe aussi préoccupé du problème posé par le langage, que pouvait l'être Husserl, « réduise » d'emblée la fonction communicative de celui-ci. Réduction jamais remise en cause, puisque, au contraire, elle ira se renforçant, ne prenant son plein sens que dans les *Idées I*, avec la réduction au moi pur (id est non communiquant). Exigée par la pureté phénoménologique, cette réduction en prédétermine des questions essentielles, à commencer par celle d'autrui, véritable pierre d'achoppement de toute la phénoménologie ; les commentateurs sont là-dessus du moins unanimes. A questionner cette réduction elle-même, on s'aperçoit pourtant aisément de ses limites, plus, de son impossibilité radicale et donc de sa non-effectuation par Husserl lui-même.

Certes nous entendons bien qu'une « mise entre parenthèses » phénoménologique n'est de toute façon pas une opération réelle, mais une neutralisation en pensée de la position d'existence ou une réduction « imaginaire » : il faut faire comme si le monde, l'autre ... n'existaient pas, ou encore il suffit de tenir pour possible l'inexistence de ces choses, pour que celle-là agisse. Mais que l'*epochè* elle-même s'avère, en son essence, nécessiter la présence de l'autre, et là voilà elle-même « réduite ». Qu'est-ce à dire ?

Supposons une telle réduction. Comme le doute elle opère à partir d'un possible, d'une fiction. C'est parce qu'il est possible que ce que je crois être à l'extérieur de moi, ne soit qu'une idée en moi, que je doute de son existence hors de moi (Descartes) ou que je la mets entre parenthèses (Husserl). A pousser le doute jusqu'à ses ultimes conséquences, s'obtient la fiction d'un être *seul*, sans interlocuteur et donc sans transmission possible. Authentique Robinson Crusoé philosophique, il va essayer, comme son congénère littéraire anglo-allemand, de re-constituer le « monde ». Différence fondamentale néanmoins avec l'aventure de l'autre Robinson, le monde à reconstruire n'est pas ici le monde de la subsistance, mais en-deçà de lui, le sens même « monde » ou le "« sens du monde » (*Weltsinn*)" (Husserl<sup>21</sup>), champ de toutes les recognitions, du monde, de soi-même et de l'autre. Cette différence n'annule pas pour autant la parenté des opérations dans leur structure, les éléments de celles-ci étant, comme en toute opération, sujet, moyen, fin, matière. A se focaliser sur le seul moyen, se pose l'interrogation : avec quoi (par quoi ?) le sujet va-t-il effectuer cette reconstruction ? Or que reste-t-il au philosophe hormis le *je* ou le *moi pur* ? Comment de ce dernier, considéré comme un point fixe, sortir le « tu » ou l'autre ? Que Husserl n'ait pu qu'en ajourner la réponse mérite *ré*-flexion, c'est-à-dire *re*-tour sur la question elle-même, pour en soupçonner la malformation.

A reprendre l'équation de l'*epochè*, on s'aperçoit d'un curieux décompte. Ainsi à la question que résulte-t-il de la mise entre parenthèses, le phénoménologue répond, après Descartes, le *moi pur* ou le *je pense*, être non ou trans-mondain. Quant à l'opération de l'*epochè* elle-même, elle s'est proprement volatilisée. Le poète, Mallarmé, se montra mathématicien plus exact, pour qui dès lors que je " souffle [doute de] la bougie [lumière] de l'être "<sup>22</sup>, reste non pas le moi, mais le souffle lui-même, soit non pas un point justement, mais une opération. « Oubliée », elle s'inscrit cependant dans le *je pense*, dans la mesure où celui-ci est en acte.

<sup>21</sup> *Idées I* p. 488

<sup>22</sup> *Igitur* in *O.C.* p. 434



A en réactiver la signification, on dira que ce qui reste après la mise entre parenthèses n'est pas le moi, compris lui-même dans l'*époque*, comme moi fatalement mondain, mais l'« opération » de mise entre parenthèses elle-même qui renvoie, quant à sa possibilité, au « je puis mettre entre parenthèses », à une instance qui en valide le sens (vérité). De ce sens je ne saurais me porter moi-même garant, car j'en suis partie prenante. L'instance à laquelle renvoie la suspension du jugement se généralise de soi à toute opération, dès lors qu'elle prétend avoir un sens. Comme n'importe quelle autre, l'opération philosophique y est suspendue ; plus que toute autre, elle en est tributaire, puisqu'elle s'identifie à un acte de langage et que tout sens se constitue au sein de celui-ci. A quiconque nous rétorquerait un sens préverbal, il n'y a rien à répondre, mais à se taire, lui renvoyant l'image de ce qu'il devrait faire lui-même pour être cohérent.

Co-présente à ma propre existence cette instance dite « Dieu » par Descartes, en assure la continuité, garantissant mon être, lors même que je n'y pense pas. Si elle s'obtient en second dans l'ordre des *Méditations*, elle n'en a pas moins la priorité logique ; Spinoza n'aura plus qu'à conjoindre ces deux ordres. Le *Je* par lequel le sujet s'annonce, s'énonce comme tel, ne peut donc nullement être son propre fait, mais requiert, comme tout autre terme, un « lieu » d'où il prend sens.

" Tant que je ne regarderai que moi, je ne découvrirai jamais ce que je suis." (Malebranche<sup>23</sup>)

Le subjectivisme souvent reproché au « cartésianisme » se révèle fort peu subjectif.

A considérer le contexte dans lequel chaque sujet s'inscrit, s'impose le paradigme des pronoms et en lui le *Je* ou la première personne du singulier qui le présentifie, est indissociable du *Tu* ou de la seconde personne du singulier qui lui fait face.

" Le *Moi* comme ce pur moi, autrement que par le langage, n'est pas là. (...) Chaque conscience qui parle parvient dans le langage immédiatement à une autre conscience." (Hegel)

Que le *Je* soit inconcevable (imprononçable) sans l'existence, fût-elle *in absentia* du *Tu* et toute tentative de déduction de celui-ci à partir de celui-là s'avère être un leurre. La dimension de l'autre est « donnée » à tout sujet (*je*), parce que contemporaine et/ou solidaire de lui. Au final n'existe vraiment que le *Nous* ou la première personne du pluriel, symbole de l'Humanité : " la communauté instituée des consciences " (idem<sup>24</sup>). De la même manière qu'il n'est de locution en dehors de l'interlocution, il n'est de subjectivité hors de l'intersubjectivité.

De cela Husserl fut parfaitement conscient, lui qui écrivait également le " « *Je* » ou « *Nous* » " et situait ailleurs *L'origine de la Géométrie* dans l'inter-subjectivité précisément. Mais en-deçà de la question de la conscience ou de l'inconscience d'un auteur, gît le *fait* que de cela Husserl ne pouvait pas ne pas tenir compte, faute de quoi il n'aurait jamais pu écrire un seul livre, selon la judicieuse remarque de Q. Lauer<sup>25</sup>, mais remarque qu'il faut étendre à tout livre, scientifique ou non, car "on ne prouve que quant aux autres" (Mallarmé<sup>26</sup>) -prouver étant à prendre dans son sens originaire (étymologique) d'(ap)prouver (*probare*).

<sup>23</sup> *Méditations chrétiennes* I p. 19 (Vrin)

<sup>24</sup> *Phén. E.* II p. 69 – *1<sup>ère</sup> Philo. de l'esprit* p. 122 et *Phén. E.* Préf. p. 59

<sup>25</sup> Husserl, *Phéno.* p. 348 in *Tableau philo. contemp.* (Fischbacher) et Lauer, *Phéno. de Husserl* p. 250 (PUF)

<sup>26</sup> *Le Livre* 189 (A) (Gallimard)

Tout comme le jugement implique au minimum "deux noms" (Husserl<sup>27</sup>), la parole implique obligatoirement deux sujets dont elle assure le lien ou la communauté. Hors celle-ci, n'est concevable qu'une fiction qui peut avoir parfois une valeur heuristique négative, comme c'est le cas chez Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité*) mais qui conduit aux pires malentendus ou mésinterprétations, si l'on ne maintient ferme le caractère fictif de la fiction. De l'impossibilité d'une égologie pure et partant d'un monologue pur, on déduira *a contrario* le caractère dia-logique ou dia-lectique de toute parole

" Car « dire », *eîrein*, équivaut à « parler » " (Platon<sup>28</sup>).

Ce qu'il fallait démontrer.

### LA DYADE ET L'INTERMÉDIAIRE

A ramasser brièvement les résultats jusqu'ici obtenus, on dira que la Philosophie forme la théorie du Dialogue (communication) ou de la Dialectique : la dyade est son nombre premier, inengendable comme tel ; fait qui a la dignité d'un *a priori*. Quels que soient les termes, faute d'une différence originaire donnée, toute progression serait impossible. C'est de ce *fait* que provient la non-réponse de Husserl à la question de l'autre (autrui). D'un seul terme je ne sortirai jamais un autre, s'il ne l'enveloppait déjà. Une langue réduite à un seul mot ne serait plus une langue (système expressif).

Mais s'il faut nécessairement deux éléments pour qu'une différence apparaisse, un lien entre eux n'est pas moins nécessaire pour que, se rapportant l'un à l'autre, ils puissent se différencier. Et ce dernier n'est rien d'autre que le « fond » sur lequel cette différence ressortira, fond non extérieur aux deux termes, sinon un troisième ou quatrième, comme l'on voudra, terme serait requis pour unifier de nouveau les deux ou trois autres, faute de quoi ils resteraient dans une indifférence mutuelle. L'impossibilité d'une régression à l'infini constitue un argument suffisant. Le récuser serait prétendre qu'il n'apparaît jamais rien. Que ce « rien » lui-même se manifeste, dès lors qu'il peut être nommé, et la régression s'arrête bien en un point, en deçà duquel il est impossible de reculer.

On formulera la même chose d'une façon équivalente : une thèse et une antithèse appellent une synthèse, sans préjuger pour l'instant de la signification précise de ces vocables, dont, il est vrai, une certaine platitude pré-philosophique a oblitéré le sens originel. Afin que ce lien (synthèse) ne soit pas extérieur aux deux éléments, il faut qu'il soit donné en ou avec eux ou inversement que ceux-ci ne se différencient que dans ou grâce à lui. Il doit donc cumuler deux caractères contradictoires et pourtant inséparables, d'être unité et différence en même temps. Intermédiaire entre les deux, la synthèse assure le passage ou l'échange des termes, malgré ou à cause de leur différence.

Concrétisant notre propos, le paradigme économique, en la formalisation qu'en donne Marx, y apporte une première solution. Echanger deux objets par définition différents, comblant deux besoins tels (*valeurs d'usage*), suppose qu'on les rapporte au préalable à un troisième terme,

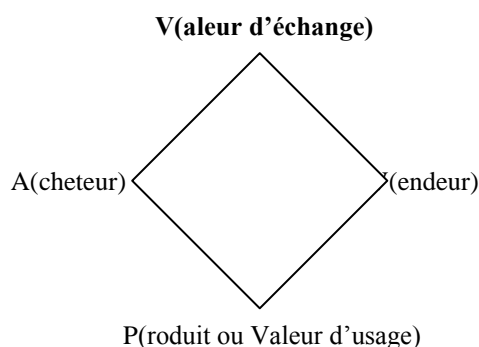
<sup>27</sup> *Recherches logiques* t. 2. 2<sup>e</sup> Partie p. 272 (PUF)

<sup>28</sup> *Cratyle* 398 d

mesure commune des deux autres (*valeur d'échange*). La non extériorité de celui-ci s'obtient, dès lors qu'il ne s'identifie pas à proprement parler à un terme, hétérogène comme tel à ceux-là, mais représente le système des valeurs, intérieur à tous les produits ou coextensif à eux. Ainsi seulement il en permet la commutation ou l'échange. La schématisation de ce dernier retrouve celle de la communication et traduit un cas particulier de la communication généralisée dont il devient possible de faire une théorie unitaire<sup>29</sup>. En *com*-parant, faisant *com*-muniquer ces deux exemples, l'échange des mots et l'échange des biens, on retrouve la thèse hégélienne :

"Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l'individu ne se conserve plus et ne se possède plus en lui-même ; mais il laisse aller l'intérieur tout à fait en dehors de soi, et l'abandonne à la merci de quelque chose d'Autre."<sup>30</sup>

Le dessin en offre une illustration suffisante.



A revenir au problème de l'Intermédiaire dans sa plus grande généralité ou pureté, on s'appesantira quelque peu sur sa nature paradoxale. En mesurer auparavant l'importance, c'est rappeler qu'avant même d'être projet de PAIX entre les hommes, la Philosophie tend à la paix de l'Homme avec lui-même, ou encore que la paix théorique précède, et cela sans l'obliger du reste, la paix pratique. Mettre fin aux désordres ou aux contradictions de la pensée, telle est l'ambition philosophique, l'"émerveillement" ou "l'étonnement" que Platon et Aristote nous disent être le début de la philosophie<sup>31</sup>, devant cesser, sinon il devient stupeur. Qu'il pense et parle donc avec soi-même ou pense à haute voix et donc parle avec les autres, le philosophe, à l'instar de tout homme, fait l'expérience de la discordance. Se rapporter à un tiers pour régler un différend n'est d'aucun secours, ce dernier n'échappant point lui-même à la loi du dialogue ou de la discussion qui, divisant les consciences entre elles, scinde aussi bien chaque conscience à l'intérieur de soi. Le *malheur de la conscience*, loin d'être une mésaventure historique ayant eu lieu une fois et dont les effets ne se feraient plus sentir, forme le mode d'être originaire de la conscience de soi. Celle-ci naît "*conscience malheureuse, scindée à l'intérieur de soi*" (Hegel<sup>32</sup>), parce qu'elle ne surgit que dans un rapport à l'autre.

Cause de ses malheurs, ce rapport s'avère également la condition de son bonheur ou progrès. Réduite à sa solitude (hypothèse mythique), la conscience de soi demeurerait immobile, faute d'une comparaison possible avec d'autres, en laquelle elle puisse lire son inachèvement et partant sa tâche. Les mêmes causes sont à l'origine de la civilisation et du malheur des hommes.

<sup>29</sup> Cf. l'essai de J.-J. Goux, *Numismatiques in Freud, Marx, Économie et Symbolique* (Seuil)

<sup>30</sup> *Phén. E.* II p. 259

<sup>31</sup> *Théétète* 155 d et *Métaphysique A.* 2. 982b 12

<sup>32</sup> *Phén. E.* I p. 176

Rousseau se révèle ici « précurseur » de Hegel. La conscience de soi peut toujours refuser cette division ou ce dédoublement, ses paroles témoignent cependant contre elle, en aggravant les effets, ou plutôt les transformant en protestations stériles. Plus exactement, seule cette division elle-même rend possible ce refus qui se résume à une « dénégation ».

Celle-ci ne correspond néanmoins nullement, comme le croient certains, à une opération philosophique type, mais relève d'une inconséquence propre à quelques-uns, tel Sartre :

" La conscience ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza) que par elle-même. Le Je transcendantal n'a donc pas de raison d'être. Mais en outre, ce Je superflu est nuisible. S'il existait, il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience."<sup>33</sup>

Et cette inconséquence procède d'une préconception entièrement fallacieuse de la conscience, reposant sur l'omission de l'expression ou de la médiation dont aucune conscience ne saurait se passer, si elle entend se manifester. Car pour accéder à la vérité, tout sujet particulier, doit nécessairement sortir du quant à soi, informe tel quel, et entrer en relation avec un autre sujet, soit se confier ou recourir à " un *universel* ", quitte à abandonner sa spontanéité :

" un objet qui médiatisant la conscience la conscience avec soi-même passe entre elle et sa propre vérité, et la sépare de soi au lieu d'en constituer l'immédiateté." (Hegel)

Il n'est point d'autre issue pour une conscience parlante.

Maintenant si les sujets (locuteurs) se contredisent entre eux, sur quoi fonder leur entente éventuelle, leur « ré-conciliation » ou « re-connaissance » ? Qu'en est-il de leur rapport même ? On voit d'emblée que ce dernier doit, pour rendre compte de la simultanéité de la co-habitation (concorde) et de l'op-position (dis-corde) des hommes, réunir deux caractères contradictoires. Et il ne servirait à rien de disjoindre ces deux traits, soit dans le temps (d'abord ... ensuite), soit dans l'espace (d'un point de vue ... d'un autre point de vue) ; ce que l'on s'imaginerait gagner en cohérence, on le perdrait, cette fois effectivement, en validité, puisque la théorie serait inadéquate à la pratique. Il importe en effet de le redire : il ne s'agit point ici de guerres ou de paix réelles, sur lesquelles la philosophie ne se prononcera qu'ultérieurement, mais de cette guerre sourde qui réside en toute opposition discursive. Que celle-ci ait un lien avec celles-là, n'interdit aucunement mais oblige au contraire à maintenir plus fermement leur distinction, afin d'éviter de tomber dans la confusion. Le dialogue entre l'historien ou le politique et le philosophe, si tant est qu'il soit envisageable, est à ce prix.

La fonction de la médiation cernée, il s'agit de nommer le terme qui viendra en jouer le rôle. Qu'est-ce qui contredit sans être lui-même contradictoire ou qu'est-ce qui diffère sans être lui-même différent ? Assurément et successivement la contradiction et la différence elles-mêmes. Non point une contradiction ou une différence entre deux éléments par ailleurs donnés, mais le pur rapport que deux éléments quelconques peuvent entretenir entre eux, ou encore la " différence absolue " : ce qui différencie sans être lui-même, de soi-même différent, mieux, ce dont la différence avec soi est tout aussi bien égalité avec soi-même.

"Cette différence absolue, comme différence en soi, de soi-même différente est donc l'égalité avec soi-même." (idem<sup>34</sup>)

<sup>33</sup> *Essai sur la transcendance de l'Ego* p. 23 (Vrin)

<sup>34</sup> *Phén. E. II* pp. 178 et 283

La "différence absolue" *est* ce qui fait différer deux termes ou le troisième qui les médiatise. Passant entre eux, d'un même geste elle les distingue (sépare) et rapporte (unit) l'un à l'autre. Pour conceptualiser ce rapport, une « fiction » s'avère nécessaire. Supposons une in-distinction originaire des termes, in-différence absolue ou homogénéité pure. Nommons-la avec Hegel "l'universelle continuité de l'être en général". Hors d'une distinction, opposition quelconque, intérieure à celle-ci, rien n'y apparaît ou rien n'y est nommable, l'apparaître d'une chose n'étant rien d'autre que sa marque différenciante, grâce à laquelle seulement elle se distingue des autres choses, elles aussi marquées (nommées). La venue au jour implique donc *différence*, *démarcation* ou *discrétion*. Nous retrouvons ainsi la *dyade*, minimum nécessaire à tout rapport. Celle-ci, précisons-le, n'est pas le reflet des choses, pour autant que ces dernières ne sont *telles* choses que grâce à la dyade (division) elle-même. Précédant la dyade constituée vient la division constituante dont la première procède. En vain tenterait-on toutefois de concevoir ce rapport (constituant-constitué) comme une suite chronologique, ce qui est compréhensible, dès lors qu'on ne perd pas de vue que la relation mondaine de l'avant-après ne garde aucun sens lorsqu'on veut penser, comme c'est le cas ici, la constitution de la « mondanité » elle-même (le " sens du monde "). On la conservera cependant à titre heuristique.

Tout produit présuppose sa production ou procession, ce qui implique l'originalité d'une di-vision ou du-plication incontournable. Cette "scission du simple en deux parties, ou la duplication opposante" (Hegel<sup>35</sup>) – soulignons la redondance de cette dernière locution – se confond avec l'origine : naissance des « quelque choses ». Rétrospectivement la continuité se montre pour ce qu'elle est, mythique ou elle-même constituée et cela comme limite de l'apparition basculant dans la disparition, faute de terme discret apparaissant.

Le tiers ou le médiateur des deux composants de la dyade n'est ainsi rien d'autre que le milieu producteur des marques (déterminations ou différences). Producteur contemporain de ses produits et qui n'a pas d'existence hors d'eux. Leur rapport est du même ordre que celui de la substance aux attributs (et modes) chez Spinoza et nommé par lui " expression ", ce qu'il faut prendre à la lettre, à condition de comprendre correctement celle-ci. Dès lors que toute expression suppose un exprimant (représentant) et un exprimé (représenté), on dira que les attributs ex-priment ou re-présentent la substance. La re-doublant, ils semblent en être une répétition, n'ayant aucune consistance (substance) propre et n'en acquérant que par délégation. A poser seulement la question de la subsistance de la substance hors de ses attributs et modes, l'évidence s'obscurcit. A quoi ressemblerait une substance non exprimée (représentée) ?

Non exprimable ou à jamais inexprimée, elle reviendrait à de l'indicible ou de l'ineffable, mais pourrait-on seulement le dire ? Si la nommer c'est déjà la représenter, force est de fonder son rapport nécessaire à la représentation (modalité), exclusif de celui précédemment envisagé, la substance comme le représenté des attributs ou des modes, indifférent à ses représentants. La substance n'existe pas en dehors des modes ; sous (*sub*) eux, elle présuppose l'existence de ce en-dessous de quoi elle-même est. Inversement d'être sou-tenu par elle, ceux-ci n'ont pas davantage d'être extérieur à elle. Bref, différents, les attributs et modes n'en sont pas moins identiques (à la substance), ou inversement identiques, ils n'en sont pas moins différents.

---

<sup>35</sup> *Phén. E.* I pp. 208 et 18 (Préface)

L'accentuation d'un terme, l'identité, donne l'« a-théisme » (pan-théisme) ; l'accentuation de l'autre, la différence, débouche sur l'« a-cosmisme », loi d'oscillation de l'exégèse spinoziste. Seul le maintien décidé des deux membres de l'alternative permet d'échapper à l'arbitraire du choix et renvoie dos à dos « matérialisme » (a-théisme) et « idéalisme » (a-cosmisme) formel. Ne conduit-il pas néanmoins directement dans une impasse ? Si le rapport de la substance aux attributs est bien ce rapport d'identité-non identité, comment échapper à toute la série de paradoxes qui s'en suit et articuler d'une manière cohérente (non contradictoire) le spinozisme ? Malgré la difficulté, essayons de le faire.

« Antérieure » à ses produits, la pro-duction en est la pro-position, l'amener devant, *Vor-stellung* : Représentation. Le redoublement véhiculé par cette dernière n'est point de surcroît mais d'essence. En-deçà de lui le simple ou la position immédiate équivaut à une à une pure in-détermination ou négation. Une élémentaire analyse du mot de « représentation » le vérifie, dans la mesure où ce vocable recèle en lui le double sens d'acte et de produit. La substance, à prendre ce terme dans la totalité du rapport (substance-attributs-modes) et non plus dans l'une de ses parties uniquement, *est* donc Représentation, Expression ou Symbolisation. A refaire la démonstration à rebours, on partirait de la définition minimale du symbole ou du signe, par où commence toute pensée sur lui : conjonction d'un sensible et d'un intelligible. Y reconnaître la définition même de la substance comme unité de la " substance pensante et substance étendue ", est-ce projeter sur l'auteur un contenu théorique étranger ou n'est-ce pas plutôt suivre la propre trace d'un penseur qui avouait ne " rien présupposer hors le simple sens des mots " et qui faisait fonds " sur ce véritable *Verbe* de Dieu qui est dans l'esprit ", -dans "notre esprit" s'empressait-il d'ajouter ?

Mais avant de préciser davantage celle-ci, revenons un instant sur un curieux « déplacement » par nous effectué, sans que sa nécessité fût montrée. Comment passer légitimement de la substance conçue comme partie (terme) à la substance conçue comme tout (relation) ? Si prendre la partie pour le tout s'appelle métonymie, un tel procédé ou figure de rhétorique, invaliderait un discours qui se veut philosophique. A moins que ces deux disciplines ne soient originairement qu'une. Examinons les prémisses qui autoriseraient telle conclusion.

Que la substance ne puisse être assimilée à une partie, c'est ce qui est suffisamment démontré par Spinoza, pour que l'on en parte comme d'une proposition première. Cause de tout ce qui est, la substance ne requiert d'autre cause à sa propre existence que soi-même : elle est "Cause de soi (*Causa sui*)"<sup>36</sup>. Et pourtant requise par les modes pour en justifier l'existence, la substance les requiert à son tour, pour autant qu'elle n'est rien hors d'eux qui l'explicitent. Les modes s'expliquent donc par ce qu'ils impliquent, autant dire « tauto »-logiquement. Ce qui nécessite leur totalité en acte, soit la substance même, ensemble des modes, ensemble non issu d'une addition ou numération *a posteriori* de ceux-ci mais de leur totalisation *a priori*. La substance se résume ainsi à l'intégration ou l'intégralité des modes : concept total (*Inbegriff*). Sa position en face des modes, dans la question du rapport entretenu par les deux, forme un moment inévitable voire nécessaire, mais disparaissant, qui cède sa place au rapport d'identité. La réponse n'élimine pas la question, elle l'« achève » (*aufhebt*).

<sup>36</sup> *Éthique* I. XI. ; II. VII. Scolie ; *Corresp.* pp. 1189-1190 et 1292 ; *Éthique* IV. XXVI. Dém. et I. Déf. I.

En quoi la méthode de la démonstration coïncide avec la chose à démontrer, son chemin (méth-ode) ou dé-veloppement s'identifiant point par point avec la substance qui est cette explicitation ou expression même. Ou encore, l'élément de la preuve et l'objet à prouver sont le même : *L'Idée* ou le *Logos*. La substance se réfléchit bien soi-même, est réellement *causa sui*. La tautologie spinoziste remémore la tautologie platonicienne, chacune confirme l'autre. Entre Platon et Spinoza nul hiatus. La systématisme n'aboutit point à une dispersion des systèmes qui ne pourraient alors que tenir lieu d'opinions. A un déplacement intrasystémique, à l'intérieur d'une philosophie, correspond un déplacement intersystémique entre deux philosophes, distants dans le temps et nonobstant proches dans leurs conclusions.

L'on peut parfaitement qualifier ce déplacement de figure (rhétorique), mais en pointer la nécessité en toute démonstration, pour autant qu'elle est progression et non répétition du même, interdit de n'y voir qu'une figure. Une figure incontournable ne se limite plus à un simple procédé dont on pourrait faire l'économie. Elle partage avec l'"illusion" transcendante (Kant<sup>37</sup>) le caractère d'irréductibilité. Elle est inhérente à l'expression, comme celle-ci l'est à la *Raison pure*. Car il suffit de la définir : "métonymies, c'est-à-dire, changements de noms, ou noms pour d'autres noms" (P. Fontanier), pour s'apercevoir qu'elle connote le procès de signification même. Maintenant, si lire dans les parties le tout, dans les effets (modes) leur cause (substance) ou plus exactement désigner ceux-là par celle-ci, s'appelle "métonymie de la cause" (idem<sup>38</sup>), il suffit qu'une telle opération soit le propre de la cause elle-même, pour qu'elle puisse être nommée causalité métonymique, agissant par transport continué. Ce qui, au premier abord, paraît contredire Spinoza qui baptise clairement la causalité de la substance de "non transitive"<sup>39</sup>. Mais l'on ne mettra pas sur le même plan une translation externe et une translation interne, évitant ainsi de réduire l'intransitivité à l'inactivité ou au pur repos. L'actualisation de la cause dans la progression du savoir –écriture de l'*Éthique*– empêche pareille confusion et interdit de penser l'immobilité de la substance (cause). Celle-ci se meut (agit) bel et bien, sous réserve de le faire en soi-même. D'un tel « mouvement » autonome l'expression ou la signification fournit le modèle, elle qui ne produit jamais que des ou d'autres expressions ou significations. D'où la possibilité de proposer l'équivalence substance = substitution (métonymie) : "Transposition – Structure" (Mallarmé<sup>40</sup>).

En traduisant le langage spinoziste en terminologie saussurienne, nous nous conformons à l'opération même qui régit, qu'*est* la substance : « production », expression ou interprétation. Résumant ce qui précède, l'algorithme suivant le réécrit en une forme éloquente, bien que sèche :

$$S(\text{igne ou substance}) = \frac{\text{É}(\text{tendue})}{\text{P}(\text{ensée})} = \frac{\text{S}(\text{ensible})}{\text{I}(\text{ntelligible})} = \frac{\text{S}(\text{ignifiant})}{\text{S}(\text{ignifié})}$$

Parce qu'il n'est pas dans notre propos de commenter Spinoza pour lui-même, nous écarterons toutes les objections qui trouveraient ici leur place, s'il s'agissait d'une exégèse de son texte. Y compris celle qui s'opposerait à cette formalisation, certes sommaire, au prétexte de l'infinité des attributs chez le philosophe, alors que la nôtre n'en suppose que deux, l'étendue et la pensée.

<sup>37</sup> C.R.P. p. 305 (G-F)

<sup>38</sup> *Figures du Discours* p. 79 (Flammarion)

<sup>39</sup> *Éthique* I. XVIII.

<sup>40</sup> O.C. p. 366

Contentons-nous de signaler qu'il suffit que Spinoza ne *puisse* nommer que ces deux attributs pour que notre traduction de la substance en symbole acquière justesse et pertinence.

Si nous faisons retour de Spinoza au questionner qui nous guidait, qu'en est-il du rapport apte à rendre compte d'une entente et d'un désaccord simultanés, se dévoile rétrospectivement la nécessité de penser avec lui. Car si la substance est le paradigme possible du milieu producteur de différences, la solution de ses antinomies est du même coup résolution des apories de la communication ou du paradoxe qui la sous-tend, d'être une égalité (rapport) des différents (dissemblables). Que le philosophe hollandais n'ait jamais soulevé explicitement le problème de la communication n'exclut pas sa position avec lui. Plus, non posé ou traité comme tel par lui, il fut toujours et partout implicite, au double niveau théorique ou logique (co-présence des modes à la substance) et pratique ou politique (communauté des hommes). Le troisième chemin (Spinoza) confirme les deux premiers (Platon et Berkeley), la « communication », loin d'être un objet philosophique parmi d'autres, occupe une place privilégiée, conférant au discours un statut de réflexivité essentiel, hors duquel il n'est point de philosophie authentique.

" Il (le savoir) est le concept qui est son propre contenu et se conçoit lui-même." (Hegel)

Qu'il écrive ou non en dialogue – mais nous avons vu que ce n'est point une alternative véritable – le philosophe parle sans cesse du « col-loque » ou mieux de ce qui médiatisant deux inter-locuteurs, les rend possibles comme tels, le symbole qui circule entre eux. Lien de l'identique et du non identique, celui-ci répond à notre question, parant aux deux éventualités, concorde (unité) et discord (différences). Pour qu'il y ait différence ou différend, il faut et il suffit que deux termes se rapportent l'un à l'autre, un écart pourra ainsi apparaître entre eux. La même condition, le rapport, rend compte de la différence (inégalité) et de soi-même (égalité).

A l'intersection des messages, le Code est incarné par l'intersubjectivité, c'est-à-dire par aucune personne réelle mais par ce qui passant entre les individus en permet la communauté :

" un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*." (idem<sup>41</sup>)

La Dialectique, autre nom de la Philosophie depuis Platon, n'est rien d'autre que *le Dialogue*. Nul hasard si le Père de celle-ci l'a présentée sous cette forme, signifiant de la sorte dans le style de son œuvre, son contenu même.

" On le voit : ce n'est pas par hasard ou pour des raisons stylistiques contingentes que la pensée philosophique, maîtresse d'elle-même, s'exprime pour la première fois, comme dialogue. Celui-ci (et la dialectique qu'il implique) est, pour ainsi dire, la forme obligée dans et par laquelle l'universalité se constitue." (F. Châtelet<sup>42</sup>)

Sans l'imiter forcément littéralement, ses héritiers, tous les philosophes, à commencer par son élève Aristote, conserveront le fond dialectique ou dialogique de son enseignement<sup>43</sup>.

J. Brafman

(Article paru dans *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 1/1970)

<sup>41</sup> *Propédeutique philosophique* p. 177 (Médiations) et *Phén. E.* I p. 154

<sup>42</sup> *Hegel* p. 40 (Seuil)

<sup>43</sup> Vide notre étude, *La « Dialectique » ou la philosophie d'Aristote*