

## DISCOURS PHILOSOPHIQUE

Problème à résoudre : Quelles sont les caractéristiques spécifiques du discours philosophique ?

Questions subsidiaires :

- En quoi le discours philosophique se distingue-t-il de du discours mythologique ?
- Comment le discours philosophique se démarque-t-il du discours scientifique ?
- Faut-il confondre discours philosophique et discours littéraire ?

Objectif général : Mettre en évidence les spécificités du discours philosophique.

Objectifs spécifiques :

- Montrer la différence entre le discours philosophique et le discours mythologique ;
- Montrer la différence entre le discours philosophique et le discours scientifique.
- Montrer la différence entre le discours philosophique et le discours littéraire.

### INTRODUCTION

De Platon à Habermas, le discours philosophique s'intéresse aux relations entre la chose comme une entité, la pensée et le langage, autrement dit l'objet, le concept et le mot. Caractérisé par la rationalité et l'universalité, le discours philosophique semble se démarquer des autres discours par une créativité conceptuelle prolifique en rapport avec la profondeur d'un besoin d'expression ontologiquement ressenti. Formuler avec précision les idées et construire avec rigueur l'argumentation qui fonde son point de vue, constituent les armes offensives et défensives de la philosophie auxquelles elle accorde le plus grand soin. Le philosophe, pris dans les mailles du quotidien, reste vigilant pour ne pas perdre son âme dans le flux continu de la trivialité, l'enjeu étant la préservation de la perspicacité dont il doit faire preuve face aux divers défis du monde.

Conçu pour s'adapter à tous les sujets ainsi que toutes les problématiques, le discours philosophique ne rechigne pas à exposer ses thèses quitte à s'exposer aux objections qui lui donnent l'occasion de se consolider, de se réinventer. C'est dire que, sans se dérober aux critiques dont il n'hésite pas à faire usage dans un esprit critique et non de critique, le discours philosophique est débat et fait débat. Le discours philosophique est l'émanation d'un esprit qui interroge et s'interroge sur le sens de son action et de son rapport au monde. En prenant appuis sur un arsenal de pratiques langagières et de concepts existants ou à créer, le philosophe s'applique à traduire, à l'attention de ses congénères sociaux, le sens d'une existence en quête de sens.

Déterminer la charge connotative et dénotative du discours philosophique qui émane d'une telle préoccupation, tel est l'enjeu de ce cours.

## 1. Discours philosophique et mythologie

La philosophie définie comme un mode de réflexion et de recherche, un type de discours rationnel (logos), s'oppose au mythe défini comme un récit légendaire ou fabuleux, d'origine populaire et non réfléchi qui, sous forme narrative, raconte les faits et gestes de personnages réels ou imaginaires (ce que les grecs nomment le muthos). Comme Jean-Pierre Vernant l'a montré dans son étude sur les origines de la pensée grecque, la philosophie, c'est-à-dire le discours rationnel sur le monde, naît en Grèce au VI<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ et prend progressivement la place du mythe, jusque-là dominant au sein de la culture grecque archaïque, en proposant un autre modèle de discours, un autre type de pensée, rationnel, qui s'oppose au discours mythologique.

Le logos prend, à partir de ce moment de l'histoire de la pensée grecque, la place du muthos. En ce sens, la philosophie a pour but de remplacer le mythe et devrait donc l'exclure de sa tentative d'explication du monde. Le discours rationnel, scientifique, s'oppose ainsi au récit mythologique que le philosophe devrait dès lors mettre de côté, car invérifiable. Vraisemblable, le discours mythologique ne répondrait pas à l'objet de la philosophie, qui est le vrai.

Au VI<sup>ème</sup> siècle avant J.-C., à Milet, apparaissent les premières explications rationnelles du monde, et donc, les premiers philosophes. Selon J.-P. Vernant, « c'est à travers l'élaboration d'une forme de rationalité et d'un type de discours jusqu'alors inconnus que la pratique philosophique et le personnage du philosophe émergent ». La raison devient alors l'instrument privilégié de l'explication du monde, et remplace petit à petit l'explication mythologique du monde. Thalès et l'école de Milet sont les inventeurs d'un nouveau mode de pensée, qui s'oppose au mode de pensée mythologique.

Cet exercice de la raison, c'est le logos; cette explication rationnelle, c'est le logos, qui s'oppose au muthos, récit légendaire qui explique également le monde (l'origine de l'univers par exemple), mais en racontant des histoires, l'histoire des dieux. « Certes, les anciens mythes, spécialement la Théogonie d'Hésiode, racontaient eux aussi la façon dont le monde avait émergé du chaos, dont ses diverses parties s'étaient différenciées, son architecture d'ensemble constituée et établie. Mais le processus de genèse, dans ces récits, revêt la forme d'un tableau généalogique; il se déroule suivant l'ordre de filiation entre dieux, au rythme des naissances successives, des mariages, des intrigues mêlant et opposant des êtres divins de générations différentes ».

Il y a, en Grèce, au VI<sup>ème</sup> siècle, l'avènement d'une nouvelle manière d'expliquer le monde, un nouveau mode de pensée, rationnel, qui prend la place du mode de pensée mythologique. A la question « d'où vient l'ordre de l'univers? », nous avons affaire à deux réponses différentes, celle de la mythologie d'une part, et celle de la philosophie d'autre part. Mais en quoi ces deux réponses sont-elles opposées? Pourquoi opposer mythe et philosophie?

Quoique les mythes grecs et les premiers philosophes tentent les uns comme les autres d'expliquer l'origine du monde et son fonctionnement, les physiciens de Milet (Thalès, Anaximandre et Anaximène) « proposent des explications débarrassées de toute l'imagination dramatique des théogonies et cosmogonies anciennes ». On ne raconte plus l'origine du monde, on tente de l'expliquer rationnellement. En effet, pour les Milésiens, l'ordre du cosmos

est inscrit dans la nature elle-même (phusis). Les lois de la nature sont immanentes à la phusis, c'est-à-dire que la nature contient en elle-même les lois qui la dirigent.

Il n'y a pas d'être surnaturel, mais il n'y a que la nature, une nature ordonnée par des lois que l'homme peut comprendre : « les voies par lesquelles cette phusis est née, s'est diversifiée et organisée, sont parfaitement accessibles à l'intelligence humaine ». La différence fondamentale entre le mythe et la philosophie n'est donc pas ce qu'ils tentent d'expliquer, ni même le fait qu'ils ont pour but d'expliquer un certain nombre de choses, mais la manière dont ils s'y prennent pour le faire: « en dépit de ces analogies et de ces réminiscences, il n'y a pas entre le mythe et la philosophie réellement continuité ». La philosophie explique rationnellement ce que le mythe explique en racontant des histoires.

« Le mythe ne se demande pas comment un monde ordonné a surgi du chaos; il répond à la question: Qui est le dieu souverain? Qui a obtenu de régner sur l'univers? ».

Telle est la révolution qui a lieu à Milet au VI<sup>ème</sup> siècle av. J.-C.. L'ordre du monde, le réel qui nous entoure, n'est plus expliqué par l'intervention des dieux, racontée à travers un récit fabuleux, légendaire (muthos), mais par des principes ou des lois appartenant depuis l'origine du monde à la nature elle-même. Ce qui explique le monde, ce sont les lois naturelles, que l'intelligence de l'homme, grâce à sa raison (logos), peut comprendre et expliquer dans un discours rationnel. Ce qui distingue la philosophie du mythe, c'est donc une nouvelle forme de pensée, qui semble clairement s'opposer au discours mythologique. Cette opposition entre mythe et philosophie est confirmée et amplifiée deux siècles plus tard par Platon, philosophe athénien du IV<sup>ème</sup> siècle.

Platon oppose au récit mythologique un autre type de discours, le discours philosophique, à qui il donne un statut supérieur. Platon va ainsi opposer dans ses nombreux dialogues le mythe (muthos) au discours vérifiable d'une part, et au discours argumentatif d'autre part (logos). Le muthos s'oppose tout d'abord au logos, défini comme discours vérifiable, « c'est-à-dire susceptible d'être déclaré vrai ou faux ». Le discours mythologique, au contraire, est invérifiable. Le discours des premiers historiens se distingue des mythes par le témoignage qu'ils apportent. Au contraire, aucun témoignage ne vient appuyer le poète ou l'aède qui compose ou récite le mythe.

Le mythe s'oppose au logos comme discours argumentatif parce que c'est un récit, c'est-à-dire un discours qui raconte des événements dont l'ordre n'est pas rationnel: « qualifier le mythe de récit revient donc tout simplement à dire qu'il ne s'agit pas d'un discours argumentatif ». L'opposition majeure que nous pouvons décrire grâce à Platon entre le mythe et le discours philosophique, c'est cette opposition entre un discours narratif d'une part, et un discours argumentatif d'autre part. Pour Platon, le mythe est donc un discours narratif, tandis que le discours philosophique est un discours argumentatif.

Ce qui oppose ces deux types de discours, c'est l'organisation de leur développement. Luc Brisson explique ainsi la différence entre le récit mythologique et le discours philosophique: « un récit rapporte des événements comme ils sont censés s'être produits, sans apporter aucune explication: aussi l'enchaînement entre ses parties est-il contingent, du moins d'un point de vue superficiel. (...) En revanche, le discours argumentatif suit un ordre rationnel (quelle que soit la définition de la raison retenue). L'enchaînement de ses parties se fait selon des règles qui ont pour but de rendre nécessaire sa conclusion. Et c'est un accord rationnel sur cette conclusion qui est recherché par celui qui tient ce discours ».

Tandis que le poète fabrique le mythe, c'est-à-dire un discours narratif, le philosophe construit un discours argumentatif, qui répond aux critères de la raison. Toute personne douée de raison peut refaire elle-même le cheminement qui conduit le philosophe à telle ou telle conclusion. Le discours argumentatif possède « un caractère de nécessité », contrairement à la contingence du récit mythologique. On comprend mieux dès lors la critique platonicienne du mythe, soustrait à toute forme d'argument rationnel, invérifiable, dit et répété sans rigueur historique. Et en ce sens, le mythe semble être incompatible avec le discours philosophique.

Pourquoi dès lors, en tant que philosophe, étudier le mythe? Comment comprendre que Platon, malgré son analyse du mythe, telle qu'elle vient d'être exposée, utilise les mythes dans ses dialogues, et leur donne même une place importante, pour conclure certains dialogues par exemple? Pourquoi ne pas écarter définitivement le mythe du discours philosophique?

Certes, le mythe est l'autre de la rationalité philosophique, mais la philosophie a tout intérêt à s'entendre avec le mythe pour convaincre ceux que la seule nécessité de la raison ne convainc pas. D'autre part, la philosophie a tout intérêt à utiliser le mythe si elle veut pouvoir se prononcer sur toutes choses, y compris ce qui échappe au rationnel. En effet, non seulement Platon utilise les mythes traditionnels (Homère, Hésiode, etc.), connus de tous, mais il en forge d'autres, pour appuyer ou remplacer un discours rationnel qui ne suffit pas à expliquer telle ou telle idée. Le discours vraisemblable ou non-vérifiable qu'est le mythe vient alors en aide au discours rationnel, qui aspire quant à lui à la vérité.

Au-delà de l'opposition *muthos/logos*, l'usage platonicien du mythe montre donc la complémentarité du mythe et de la philosophie. En effet, si le mythe est un discours qui doit être distingué du discours rationnel que propose la philosophie, le mythe permet d'exprimer ce que la raison ne peut exprimer ou, du moins, le mythe permet de l'exprimer autrement. Comme G. Droz l'explique, le mythe est utilisé par Platon pour expliquer autrement quelque chose de connu.

Mais ce « quelque chose » a été ou sera expliqué rationnellement, le mythe étant dans ce cas une parenthèse reposante, divertissante, ou pédagogique. Platon n'hésite pas à reprendre un récit, dont il dénonce par ailleurs la fausseté dans l'état actuel des choses, mais qui présente l'avantage d'être déjà connu de tous; et cela, pour que la conduite des citoyens de la cité, qu'il s'agisse de celle décrite dans la République ou de celle décrite dans les Lois, s'accorde avec les nécessités fondamentales de la vie en commun ».

Le mythe est aussi utilisé par Platon pour proposer une hypothèse, donner du sens à l'inconnu, c'est-à-dire à ce que la raison ne peut pas expliquer: « nous sommes ici au cœur de l'insaisissable: le mythe évoque et suggère; il propose à notre imagination plus qu'il ne parle à notre intelligence; il ne dit pas le vrai, il offre du sens ».

Et parce que le mythe essaye de donner du sens à l'insaisissable, à ce que la raison ne peut saisir, la philosophie peut voir dans le mythe une aide précieuse dans sa quête de sens. Si l'on considère la philosophie comme une recherche du savoir, ce que le mythe apporte à la philosophie, en complément du discours rationnel, c'est la possibilité de donner du sens à l'impénétrable.

Le mythe, quoiqu'il ne peut prétendre au vrai, suggère du probable, comme V. Brochard l'explique dans son analyse des mythes platoniciens<sup>28</sup>. Ce probable, c'est ce qui prend le relai du discours philosophique, lorsque le discours rationnel n'est pas capable de discerner le vrai.

Ainsi, pour parler de la vie de l'âme après la mort, quoi de mieux qu'un mythe? C'est le sens de l'usage des mythes eschatologiques platoniciens que l'on trouve à la fin du Gorgias ou dans le Phédon. La fonction de ces mythes eschatologiques, qui racontent la destinée de l'âme dans le monde intelligible, est de « remplacer la dialectique sur des sujets au-delà du concevable (l'âme, la mort) ».

Le mythe exprime ce que le langage de la rationalité ne peut exprimer, ce que le logos, le discours rationnel, ne peut mettre en mots. Et Platon a bien pris conscience de cette complémentarité du mythe et du discours rationnel. Voilà pourquoi, malgré sa critique des mythes, il continue de les utiliser dans ses dialogues, alternant sans cesse mythe et discours philosophique: « Entre logos et muthos Platon ne choisira pas, car il sait ou sent bien leur nécessaire complémentarité ». Si les mythes sont incapables de transmettre la vérité et de développer une argumentation, la philosophie, grâce à l'interprétation allégorique, peut dévoiler la signification philosophique du mythe.

Il ne s'agit plus de prendre les récits mythologiques au pied de la lettre, mais de les lire autrement: « une idée neuve allait faire son chemin: et si le vrai sens de ces légendes était à chercher au-delà des mots, au-delà du premier niveau d'images qu'ils suggèrent? ». Une lecture au second degré, une lecture allégorique des mythes, voit alors le jour, lecture dirigée par la philosophie.

Et cette lecture, comme le rappelle L. Jerphagnon, a pour but de montrer le sens caché des mythes, de dévoiler une vérité dissimulée sous forme de récit et que la raison ne peut comprendre sans la médiation de la philosophie: « elle entendait confirmer qu'au-delà de ce que les récits mythiques peuvent avoir, disons, de surréaliste, il y avait une vérité bonne à prendre, à méditer, à appliquer dans sa vie, autrement dit une sophia, une sagesse ».

Au-delà de ces récits légendaires, les mythes peuvent être lus comme des explications philosophiques de la réalité. Mais qu'est-ce qu'une lecture allégorique du mythe? C'est trouver dans le mythe un autre sens que celui qui apparaît à première vue. A la première lecture, littérale, il faut ajouter une seconde lecture, qui va déchiffrer les images que le récit propose: « le sens du mythe est autre que ce qu'on lit, parce qu'il gît sous la lettre. C'est ce que J.-P. Vernant fait dans son ouvrage, dans lequel il raconte les récits grecs des origines tout en laissant entrevoir, tout au long du récit, l'interprétation allégorique possible.

Par exemple, le mythe de l'origine de l'univers nous permet de comprendre l'ordre et le chaos, ces deux puissances contradictoires qui sont présentes dans le monde à tout moment. Si Zeus représente l'ordre, les puissances divines du Tartare représentent le chaos. Ce sont ces interprétations, ces lectures allégoriques, que les philosophes ont faites au cours des siècles. L'interprétation du mythe d'Œdipe par Freud et la psychanalyse est également un bon exemple de l'influence des mythes sur la philosophie. De l'antiquité jusqu'à aujourd'hui, le mythe est présent dans le discours philosophique.

## **2. Discours philosophique et discours scientifique**

La science cherche à répertorier les diverses catégories de choses et à expliquer l'ordre causal de l'univers en construisant des théories définissant les lois selon lesquelles les phénomènes se produisent. C'est-à-dire qu'en elles le discours nous permet de connaître l'existence de faits, des plus simples aux plus complexes, que nous ne percevons pas

actuellement ni ne pouvons conclure de notre expérience sans ces informations.

En mettant de côté les mathématiques, qui ne sont peut-être pas des sciences en ce sens, dans la mesure où elles ne nous renseignent pas sur des faits, mais explorent les possibilités de construire des ordres abstraits, on peut constater que, pour les autres sciences, si l'expérimentation est essentielle, c'est précisément dans la mesure où ce qu'elles veulent connaître, c'est la réalité, ce qui est en fait, et qui ne s'offre pas à l'observation immédiate, accessible à chacun. Et même en tant que la science met un fort accent sur ses capacités de prévision, elle conserve son caractère informatif, étendu aux faits futurs, dans la mesure où dans l'ordre naturel qu'elle envisage, le temps n'est qu'une dimension selon laquelle les faits se répartissent régulièrement, et peuvent être repérés et situés, dans le futur comme dans le présent et le passé.

Or la philosophie paraît bien étrangère à l'information, même si celle-ci peut y apparaître accessoirement. En effet, dans la mesure où il y a un savoir philosophique, il ne correspond pas à la connaissance de faits qui échappent à notre expérience immédiate et dont ceux qui en ont eu l'expérience pourraient nous informer. Il est même frappant qu'en lisant les philosophes, dans leurs écrits que nous considérons comme philosophiques, nous n'apprenons à peu près aucun nouveau fait, sinon accidentellement. On remarque sans cesse, parfois avec quelque mépris, que ce dont parlent les philosophes, ce sont généralement les aspects les plus courants de notre expérience commune, au point qu'ils ont une prédilection pour les exemples et les objets de la plus extrême banalité.

Certes, ils les examinent, les tournent et les retournent pour les placer souvent sous des éclairages étranges, mais sans qu'il soit nécessaire, pour suivre leurs opérations, d'avoir la connaissance de faits étrangers à notre expérience directe, éventuellement à l'expérience même que nous fait faire le discours philosophique lui-même en nous invitant à suivre le jeu de représentations qu'il construit autour de ces objets communs. C'est d'ailleurs la cause principale de la déception des naïfs qui abordent la philosophie avec la curiosité d'acquérir des savoirs nouveaux et qui, faisant le bilan et comptant la somme des informations qu'ils ont pu glaner, doivent constater que leur butin se réduit à rien.

Quant à la situation de ceux qui ont été assez rusés pour tirer des informations des discours des philosophes, elle est certainement pire encore ; car ou bien ils ont dû alors considérer comme des faits les événements mêmes du discours philosophique, ce qui les réduit à devoir exprimer à leur tour ce qu'ils ont cru saisir par un discours historique sur les discours de la philosophie, et à se retrouver donc éjectés par là de la philosophie, dans la mesure où celle-ci est étrangère à l'histoire, ou bien au contraire, pour transformer en informations quelques parties du discours philosophique, ils auront dû prendre pour des faits dont on les informe, des constructions conceptuelles développées à partir de la simple expérience commune, ce qui les conduira par exemple à croire que telle démonstration de l'existence de Dieu trouvée dans un discours purement philosophique établit un fait, qu'il est possible d'annoncer ensuite par un discours informatif.

En réalité, de véritables faits qu'aurait découverts la philosophie, en tant qu'elle se distingue de la science, et dont il soit possible d'informer, on n'en trouve pas chez les philosophes. Si l'on comprend la vérité comme l'adéquation entre l'idée et la chose, et comme pouvant être donc confirmée par une vérification dans laquelle on cherche à retrouver le fait qui correspond à l'information, alors il semble que la philosophie ne se soucie ni de vérité ni de savoir en ce sens. Et la puissance d'informer ne semble pas être l'une des puissances

typiques du discours philosophique. Faut-il donc croire que la philosophie ne chercherait pas la vérité, mais autre chose ? ou bien faut-il admettre que la vérité puisse avoir d'autres sens, où la correspondance entre la représentation et la chose ne soit pas déterminante ?

La première option contredirait trop évidemment les prétentions explicites de la plupart des philosophes pour pouvoir être retenue sans raisons fortes d'aller à l'encontre de cette conception qu'a généralement d'elle-même la philosophie. Mais d'autre part, que peut signifier la vérité si elle ne doit pas signifier l'adéquation entre l'idée et la chose ? Et d'abord, se pourrait-il que la vérité comprise comme une telle adéquation ne doive pas nécessairement se ramener à la vérité des seules informations ? Notons en effet que, pour être comprise comme telle, l'information ne doit pas seulement correspondre à la réalité, mais qu'elle doit aussi nous apprendre quelque chose de nouveau par rapport à ce que nous pouvons connaître immédiatement sans elle.

Il y a bien d'autres cas où notre discours peut être vrai sans nous informer de rien, par exemple parce qu'il se contente de décrire fidèlement la réalité que nous avons sous les yeux. Et dans ce cas, la vérité dont il s'agit reste bien l'adéquation entre l'idée et la chose, c'est-à-dire le fait que la représentation que construit le discours correspond à la perception que j'ai, ici simultanément, de la réalité. Seulement, dans un tel cas, on voit mal l'enjeu d'un tel discours, s'il s'agit simplement d'atteindre cette vérité d'adéquation qui n'apporte rien d'autre que ce que nous percevons déjà. Les faits, plutôt que d'être l'objet d'une recherche, se trouvent déjà donnés au départ, de sorte qu'ils servent plutôt de critère pour maintenir le discours dans la sphère du discours vrai à leur égard.

Je décris par exemple le paysage devant moi, et tant que je ne dis rien qui ne se trouve confirmé immédiatement par ce que nous voyons, mon discours est considéré comme légitime et vrai, tandis que, dès que j'ajoute quelque élément à ce qui est vu, il perd sa vérité et se voit renvoyé par exemple au domaine de la fiction. Loin donc que le discours serve à découvrir de nouveaux faits, ce sont les faits qui sont donnés et servent à vérifier que le discours n'ajoute rien de nouveau par rapport à eux. Il faut donc que l'enjeu de ce type de discours soit autre que de produire des informations.

Or est-il vrai que la description d'une chose placée devant moi, et se donnant pour condition de s'en tenir strictement à ce qui en est perçu, ne produise aucune nouvelle vérité et ne fasse rien apparaître d'autre que ce qui se présentait déjà dans cette perception ? Certes non, puisque, sans découvrir de nouveaux faits, la nouvelle description des mêmes faits produit de nouveaux rapports, de nouvelles adéquations, entre les discours et les faits décrits. Et si elle ne me découvre pas de nouveaux faits, la description me fait remarquer des aspects de ce que je perçois, mais que je n'avais pas notés jusque-là. En tournant mon attention vers certains de ces aspects, je modifie déjà la manière dont je perçois la chose, même si je ne sors pas du cadre de ce qui est alors perçu.

Une des nouveautés introduites par une telle description est donc déjà le fait que je peux relier à ce que je perçois de nouveaux discours vrais. Et, entre autres, cette simple multiplication des discours me rend également apte à donner éventuellement d'autres informations sur des choses similaires à celles que je perçois actuellement. L'accent s'est inversé. Au lieu que la description fasse connaître de nouvelles choses à partir de modes de discours reconnus, elle révèle la possibilité de produire de nouveaux discours vrais à propos de certaines choses déjà connues. Et, tout en restant dans le cadre de la définition de la vérité comme adéquation entre l'idée et la chose, on peut bien dire que cette manière de trouver de

nouvelles idées pour de mêmes choses produit également de nouvelles vérités, quoique dans le sens inverse de celui de l'information.

Et l'on peut d'ailleurs constater que cette démarche est essentielle également dans les sciences, où les nouvelles descriptions de ce qui est déjà connu permettent de produire de nouvelles hypothèses et de progresser vers la connaissance des phénomènes encore inconnus, de telle sorte que, si l'on considère la science qui se construit, et non celle qui se transmet comme déjà faite, on découvre que la capacité qu'a le discours de signifier les choses de plusieurs manières, et par là de se multiplier pour ainsi dire autour d'elles sans sortir des conditions de la vérité d'adéquation, représente une de ses puissances essentielles pour la science. Et ne serait-ce pas peut-être d'ailleurs justement l'une des fonctions des mathématiques de découvrir non pas tant de nouveaux faits, mais de nouvelles possibilités de description abstraite de ce qui nous est déjà donné dans certains domaines de l'expérience commune ?

Étant donné que la philosophie ne vise pas à nous informer, mais qu'elle prétend pourtant à la vérité, ne se pourrait-il pas qu'elle procède justement de cette manière, en trouvant de nouvelles descriptions de ce qui nous est accessible dans l'expérience commune, qui respectent l'exigence d'adéquation entre le discours et la chose, et nous font voir ainsi le monde autrement que nous n'en avons l'habitude, sans pourtant nous donner l'accès à des objets qui nous étaient auparavant étrangers ? On comprendrait alors ce phénomène fort étrange qui caractérise le champ de la philosophie, à savoir que les philosophies peuvent être fort diverses, entrer en concurrence entre elles, présenter les choses sous des jours contraires, sans pour autant s'éliminer réciproquement ou s'ordonner dans la suite d'un progrès plus ou moins continu.

Et impossible de nier qu'il y ait bien dans la philosophie cette forme de variation des descriptions de mêmes choses, qui en font percevoir des aspects inhabituels au point de les rendre parfois fort étranges pour l'œil habitué à leur physionomie familière. Mais pourquoi le philosophe fait-il ce genre d'exercice ? Est-ce pour son intérêt propre, ou dans un autre but ? Qu'il puisse suffire en lui-même, c'est ce que les arts, la littérature notamment, nous montre à ce qu'il semble. Car l'un des plaisirs qu'on prend aux œuvres littéraires n'est-il pas justement celui de voir le monde dans une lumière inhabituelle qui vient de la manière dont le discours porte notre attention sur lui ? Seulement, dans ce cas, le principe du respect de la vérité, sous la forme de l'adéquation entre l'idée et la chose réelle du moins, est généralement abandonné, la littérature s'attribuant le champ entier de la fiction.

Ou, s'il faut la distinguer de la littérature, la philosophie serait-elle une sorte de mathématiques ? Elles aussi peuvent être pratiquées pour elles-mêmes et combler les esprits qui s'y adonnent, quoiqu'elles aient un versant tourné vers d'autres usages. En quoi diffèrent-elles donc de la philosophie en tant qu'exercices de ces variations descriptives ? Si l'on examine le principe de leurs descriptions, il apparaît vite qu'elles envisagent les choses comme les résultats de certaines opérations. Le nombre 4, par exemple, peut être vu comme l'addition de 1 et de 3, comme la multiplication de 2 par 2 ou de 1 par 4, comme la soustraction de 2 à 6, comme la division de 12 par 3, et ainsi de suite.

Un cercle peut être considéré comme le trait fait par l'extrémité mobile d'une droite tournant sur un plan autour de l'une de ses extrémités, immobile, ou comme la section d'un cône par un plan, perpendiculairement à son axe, ou comme l'intersection de deux sphères, et ainsi de suite. On peut ainsi concevoir les mathématiques comme l'exploration de



l'ensemble des descriptions ou construction des choses abstraitement conçues par un certain nombre d'opérations, qui se ramènent à ce que nous pourrions caractériser comme des manipulations, elles-mêmes abstraitement conçues. Et il n'est donc pas étonnant que les sciences modernes aient trouvé dans les mathématiques une partie essentielle de leur langage, dans la mesure où elles envisagent à leur tour les choses selon les relations causales qui nous permettent de les manipuler.

C'est ainsi que le critère des théories scientifiques, comme l'un des moments importants de leur élaboration, réside dans l'expérimentation, où la manipulation théorique des choses se vérifie dans la mesure où la manipulation réelle produit le même résultat que le sien. Car c'est ainsi que nos sciences conçoivent pour leur part l'adéquation de l'idée à la réalité, comme l'adéquation entre la prévision que permet un calcul théorique et le résultat réel de l'enchaînement causal prévu. Mais nous avons vu que les sciences modernes se sont justement distinguées de la philosophie en se concentrant sur cette investigation causale de la nature, dont on voit à présent qu'elle est déjà, plus abstraitement, l'activité des mathématiques. Et en effet, la philosophie ne paraît pas prendre pour principe de ses descriptions, comme les mathématiques et les sciences, les opérations visant à la manipulation des choses.

Dans la mesure où la sagesse est non seulement une certaine forme de savoir, mais aussi une certaine façon de vivre, on pourrait tenter de concevoir les discours de la philosophie comme étant dans ce domaine l'analogue de ceux des sciences et plus particulièrement des mathématiques, et les comprendre comme une sorte d'investigation de l'action et des attitudes des hommes en vue de trouver toutes les descriptions qui peuvent leur correspondre, voire comme une sorte d'invention de manières possibles de vivre en combinant nos actions et dispositions connues. Et il semble bien qu'on trouve en philosophie des discours qui semblent fonctionner ainsi.

Par exemple, les stoïciens ne cherchent-ils pas à comprendre toutes les actions et tous les modes de vie des hommes comme pouvant s'expliquer d'un côté par une étude de la situation, des actions requises pour ainsi dire objectivement, ainsi que des effets psychologiques sur nous qui s'ensuivent inévitablement, et de l'autre côté par l'estimation de leur valeur, et de l'adhésion ou du refus d'adhésion qui doit s'ensuivre conformément au respect de l'honnêteté et au maintien de la tranquillité intérieure ? Car le stoïcien peut jouer n'importe quel rôle, mais il sait comment le jouer de telle manière qu'il s'interprète selon la sagesse. Et s'il ne s'agit pas seulement de discours, bien sûr, c'est celui-ci qui montre comment en toute circonstance l'attitude du sage est possible, c'est-à-dire comment elle est compatible avec toute situation et tout rôle que la vie peut lui imposer.

Mais dans une telle conception, la vérité du discours philosophique se réduirait à l'adéquation de ce qui est dit avec les possibilités réelles de l'expérience. Certes, dans certaines philosophies il semble que cette notion de vérité puisse suffire. N'est-ce pas ainsi que certains philosophes, dont le modèle est peut-être Aristote, prétendent seulement décrire notre expérience, systématiser les opinions et conceptions courantes de la vie en les ramenant à ce qui est réellement possible ? Mais l'ensemble des philosophes s'en tient-il vraiment à cela ? Tant s'en faut. Les stoïciens, par exemple, n'accepteraient certainement pas de dire que leur morale est vraie du seul fait qu'elle ne demande rien qui ne soit réellement possible. Car il y a bien d'autres attitudes morales qui le sont tout aussi bien. Ils prétendent à une autre vérité, qui soit celle même de leur conception du sage, par opposition

à d'autres manières de le concevoir.

Or cette vérité ne peut plus signifier l'adéquation entre l'idée et la réalité, puisque la réalité ne comporte ici rien de correspondant à l'idée tant que celle-ci n'a pas été réalisée, et que par conséquent la réalité ne peut discriminer entre les diverses idées concurrentes de la sagesse qui peuvent se réaliser. Faut-il rechercher la vertu ou le plaisir, par exemple ? On peut faire les deux, en réalité, et on trouve des partisans des deux, si bien qu'il faut une autre conception de la vérité que celle de l'adéquation entre l'idée et la chose pour décider. C'est pourquoi, bien que le philosophe se conçoive comme le véritable ami de la sagesse et de la vérité, on peut se demander si la vérité qu'il cherche est bien celle à laquelle on se réfère habituellement, dans la vie courante, dans les sciences ou au tribunal, et qu'on vérifie en confrontant les discours aux faits pour voir s'ils correspondent ou non.

Comme la puissance de dire vrai dans le sens le plus courant consiste en la capacité de décrire des faits ou des ensembles de faits, d'un côté, et de l'autre de subir avec succès la vérification qui confronte le discours aux faits, on peut dire que le discours vrai en ce sens ne peut prétendre à sa vérité que grâce à l'autorité des faits auxquels il se réfère. S'il est reconnu comme vrai, alors ce type de discours acquiert une puissance supplémentaire par rapport à celle qu'il possède de représenter les choses. Il peut prétendre alors à les représenter telles qu'elles sont en réalité, et à pouvoir se substituer à la perception même des faits dans cette mesure. De là vient sa puissance d'information, qui permet à celui qui reçoit l'information de la traiter comme s'il avait perçu ce dont on l'informe, et d'agir par exemple en considérant que les faits sont tels qu'il l'a appris par ce type de discours.

Dans la mesure où ces informations peuvent être vérifiées, et où elles le sont effectivement dans d'assez nombreux cas, elles trouvent dans la réalité leur garant, leur critère ou leur autorité. En revanche, si le discours cesse d'être informatif, le critère de sa vérité ne peut plus venir de cette réalité à laquelle on pourrait le comparer pour vérifier sa prétention à être vrai. Par conséquent, si la vérité dont il s'agit dans le discours philosophique n'est plus celle de l'information, alors la puissance de révéler les faits cachés n'est plus la sienne non plus. Qu'est-ce qui donnera donc son autorité au discours du philosophe ?

Pour répondre à cette question, on pourrait commencer par recourir à la distinction courante entre les faits et les valeurs, et tenter, au moins pour le domaine de l'éthique, de faire correspondre le discours philosophique aux valeurs comme l'information aux faits. Se pourrait-il donc que le critère de vérité pour les discours moraux soit dans les valeurs, dans la possibilité de vérifier leur adéquation aux valeurs elles-mêmes ? Mais où saisir ces valeurs sans les ramener à des faits ? Car si l'on cherche les valeurs dans les traditions, dans les sentiments des hommes, dans les valeurs qu'ils reconnaissent, alors c'est comme des faits qu'on les traite. Mais justement, notre problème vient de notre réticence à réduire les valeurs à des faits.

Nous sommes portés à dire ou bien que les valeurs ne sont pas de l'ordre de la réalité, ou bien qu'elles font partie d'un autre ordre de réalité que celle qu'on peut percevoir et constater dans le monde sous la forme de faits. Et certains penseront même que les valeurs n'existent tout simplement pas sans que les hommes, ou éventuellement d'autres êtres moraux, ne les créent ou ne les reçoivent d'êtres moraux semblables à eux. Ces valeurs, quoi qu'il en soit, nous les plaçons du côté spirituel, dans la grande division que nous reconnaissons habituellement entre le monde matériel et l'esprit, ou entre le monde des signes et celui des faits. Bref, c'est du côté du discours lui-même que paraissent résider les

valeurs, et non dans la réalité qui lui fait face.

Et si c'est le discours qui engendre les valeurs, ou du moins qui contribue à les faire exister, alors c'est en lui-même que doit se trouver le critère du discours vrai sur les valeurs, ou, ce qui revient au même, c'est dans l'esprit lui-même qu'il doit résider. Certes, les valeurs peuvent sembler avoir leur source hors de mon propre esprit, mais le monde de l'esprit ne se réduit pas à celui de mon esprit, et les signes ne se limitent ni à ceux que je crée, ni à ceux que je comprends, ni même à ceux que je perçois comme tels, dans la mesure où je peux me demander si telle chose est un signe ou non (ou du moins telle sorte de signe).

Et précisément, pour rendre compte du fait que les valeurs nous semblent venir d'ailleurs que de notre propre esprit, nous pourrions recourir à l'expédient habituel de les attribuer à un esprit supérieur, divin, incomparablement plus puissant que nous, et qui nous révélerait les valeurs par des signes et des discours. C'est ainsi que beaucoup pensent assurer l'autorité des vraies valeurs. Et si chacun d'entre nous avait un accès direct au discours de la divinité, la connaissance des valeurs ne ferait pas problème en effet, car elle nous serait révélée à tous par ce discours indiscutable. Or il est bien évident que ce n'est pas le cas, et que nous ne cessons de disputer sur les valeurs.

Il faut donc que cette révélation soit fort obscure ou bien qu'elle ne soit faite qu'à certains hommes seulement. Et c'est bien sûr cette dernière solution qui devait s'imposer si l'on ne voulait pas renoncer à cette garantie divine des valeurs. Ces privilégiés donc, qui ont reçu la révélation, peuvent la transmettre, puisque leur révélation est une sorte de discours qu'il suffit de reproduire, ou éventuellement de traduire. Pour ceux qui les écoutent, ils ne peuvent voir en eux que des témoins d'un genre particulier, puisque ces médiateurs, qu'on peut nommer des prophètes, informent d'un fait invérifiable pour ceux qui se demandent s'ils doivent ou non les croire. Tout se passe en effet dans l'ordre des signes, et c'est encore par des signes que les prophètes tentent de donner des preuves de la vérité de ce qu'ils disent, mais par des signes qui renvoient toujours à la même autorité de la divinité dont ils se font les ambassadeurs.

En un sens donc, la garantie est la plus forte qu'on puisse désirer, puisqu'il s'agit d'un esprit si puissant qu'il ne peut être discuté. Mais en un autre sens elle est la plus faible, puisque nous n'accédons à cette garantie que par le témoignage d'hommes qui, pour attester de son authenticité, ne peuvent rien nous donner d'autre que leur propre parole. Si l'on se laisse impressionner par ces discours et signes des prophètes au point de leur accorder sa foi, alors on devient croyant, on reçoit les enseignements et commandements divins de leur bouche sans les discuter, et le problème éthique est réglé pour l'essentiel. Dans le cas contraire, il continue à se poser.

Et c'est ce qui se passe pour le philosophe, qui refuse la confiance naïve, et critique tout discours dont il ne peut se convaincre par ses propres moyens. Aussi, contrairement au prophète, qui prétend calquer son discours sur celui de la divinité, et au croyant, qui reprend le discours du prophète à son compte, de telle manière qu'ils traitent tous deux le discours éthique sous la forme de l'information, le philosophe doit bien se référer ici à un autre type de vérité qui ne consiste plus dans l'adéquation de l'idée au fait, même si ce fait était, comme dans la prophétie, un fait de l'esprit ou un fait de discours.

La situation est la même lorsque la prophétie devient plus générale et se réfère à la tradition, comme il arrive constamment dans l'éducation morale, où les éducateurs sont en quelque

sorte les prophètes de cette divinité, peut-être moins sublime, mais souvent aussi puissante, qu'est la tradition, c'est-à-dire l'esprit d'une société tel qu'il s'est constitué dans l'histoire. Il est d'ailleurs fréquent, on le sait, que cette tradition s'appuie à son tour sur une autorité divine imaginaire plus sublime, de sorte que les deux sortes de prophétie se combinent, sans pour autant satisfaire davantage l'esprit critique du philosophe, qui persiste à se poser la question de la valeur de cette tradition, et refuse par suite son autorité.

L'autorité du discours philosophique doit donc, semble-t-il, résider en lui-même d'une façon plus radicale que celle des discours moraux fondés sur la religion ou la tradition. Et pour la trouver, ne suffit-il pas de nous tourner vers la puissance du discours sans doute la plus immanente que nous connaissions, à savoir la logique qui régit le raisonnement ? Car la logique est liée à la puissance de mise en ordre propre au discours, et il est évident que la philosophie accorde au raisonnement une importance capitale et extrême, plus que toute autre discipline sans doute. On peut s'en rendre compte par le fait qu'une erreur logique, une absurdité, invalide entièrement un discours philosophique, alors qu'il n'a pas un effet aussi radical sur d'autres formes de discours, même en science.

Et il est certain également que, dans bien des cas, et dans sa fonction critique particulièrement, la puissance du discours philosophique peut résider entièrement dans celle du raisonnement, justement parce que la découverte d'une incohérence suffit en philosophie à faire rejeter le discours qui s'en trouve affecté. Toutefois, peut-on voir dans la puissance logique du raisonnement la totalité ou du moins la partie essentielle de la vraie puissance philosophique ? Si c'était le cas, l'activité philosophique ne serait-elle pas totalement interne au discours, dont elle se contenterait de sonder la cohérence pour la renforcer ? De ce fait, ne serait-elle pas totalement coupée de toute réalité extérieure au discours, abandonnant la question du rapport entre le discours et cette réalité à d'autres disciplines, comme les sciences par exemple ou simplement les croyances communes ou l'opinion ?

Il en résulterait que la philosophie s'épuiserait dans l'activité de systématisation de ces discours, que ce soient ceux des sciences, ceux de l'opinion ou d'autres encore. Ainsi, la parfaite autonomie de la philosophie, en tant qu'elle développerait la puissance du discours entièrement réfléchi en lui-même pour s'ordonner selon sa puissance la plus propre, correspondrait d'autre part à une dépendance entière par rapport à la façon dont d'autres disciplines mettraient en œuvre les autres puissances du discours, grâce auxquelles il entre en contact avec la réalité et peut opérer sur elle. Une telle conception de la philosophie lui dénierait donc la puissance d'agir elle-même autrement que dans le seul domaine du discours.

Certes, étant donné que le discours a d'autres puissances qui lui permettent d'agir sur la réalité, la fonction de la philosophie ne serait pas privée de toute action réelle, par l'intermédiaire de ces autres formes de discours qu'elle aurait permis de rendre plus cohérents et plus efficaces. Mais par elle seule, elle n'opérerait que sur le discours, et sa vérité, qui ne se définirait plus du tout par l'adéquation entre l'idée et le réel, consisterait entièrement en la cohérence des idées entre elles, selon une logique qui ne devrait pas pour autant se réduire à la pure logique formelle abstraite. Mais peut-on concevoir la philosophie de cette façon sans lui retirer son lien étroit avec la sagesse ?

À première vue, c'est impossible, parce que la sagesse ne peut consister seulement à bien discourir, mais elle doit être également une manière d'agir. Ne faut-il donc pas que le discours philosophique ait par lui-même la puissance de modifier l'action ? Sans doute, mais

l'on pourrait penser que la critique interne du discours et sa modification pour le rendre plus cohérent suffisent déjà à modifier également les décisions auxquelles il peut mener, et à transformer donc l'action elle-même du sage, qui se conduit en fonction du discours philosophique. Cette conception pourrait donc éviter de nier la portée pratique de la philosophie, tout en maintenant la distinction entre l'activité philosophique proprement dite, purement immanente au discours, et les autres activités théoriques ou pratiques, dont la sagesse même, qui se chargeraient des rapports externes du discours, et par suite de l'action réelle. Le sage serait donc nécessairement philosophe, pour pouvoir conduire et justifier son action par ses discours, et ses discours eux-mêmes par le discours philosophique.

On peut douter en revanche qu'il soit possible d'établir une distinction forte entre le discours ou la pensée et l'action réelle. Car si, comme nous l'avons déjà envisagé, les sphères de l'esprit, des signes et discours, d'un côté, et du monde réel, matériel, de l'autre, ne sont pas séparées comme le veut une opinion très répandue, alors les opérations discursives sont elles-mêmes réelles ou matérielles aussi, et le raisonnement du sage et son action ne sont pas non plus deux moments indépendants l'un de l'autre. Et il faut donc chercher ici quelles sont les puissances du discours qui seraient déterminantes et dont on peut supposer qu'elles reposent elles-mêmes sur ce qui constitue nos propres principes d'action.

Gilbert Boss

### **3. Discours philosophique et discours littéraire**

Contrairement à l'œuvre littéraire, l'œuvre philosophique tend à absorber son dire dans son dit, tout en se réservant la possibilité de renverser son dit dans son dire. On comprend bien dès lors l'ambiguïté du rapport qu'entretiennent avec le littéraire certaines œuvres, qui semblent la plupart du temps refuser la littérature, ou parfois flirter avec elle pour mieux la dominer. Le discours philosophique, dans son procès d'auto-constitution, a pour caractéristique d'absorber, d'intégrer les formes de l'expression dans les formes du contenu, et cela dans la mesure où les formes du contenu commandent en droit les formes de l'expression.

La forme d'expression d'une philosophie tend à s'identifier à la forme de son contenu. Le discours littéraire se caractérise au contraire par un procès de discursivisation qui intègre les formes du contenu dans les formes de l'expression, au point qu'il tend à faire de son plan d'expression la forme même de son contenu. On pourrait soutenir, en forçant le trait, qu'en littérature la forme du contenu c'est la forme de l'expression: ce que veut dire un texte littéraire n'est rien d'autre que son dire, sa façon de dire. Cela ne signifie pas qu'il ne veut rien dire, ni qu'il ne dit rien du monde, mais qu'il le fait de façon seconde.

L'œuvre philosophique déploie une architectonique conceptuelle, une dynamique analytique, descriptive, définitionnelle ou déductive, et c'est la forme même de l'œuvre, c'est-à-dire ses modes d'exposition, sa scénographie, qui constituent l'ombre portée de la structuration des contenus en son sein. Chaque philosophie a sa forme d'expression idéale ou ad hoc, (on peut alors parler de forme canonique) mais doit composer avec les impératifs liés à sa communicabilité, et pour cela, acclimater des cadres, genres textuels venant des discours voisins, littéraires, religieux ou scientifiques, ou genres routiniers liés aux pratiques d'école ou aux institutions d'enseignement et de recherche.

Il n'y a donc pas de discours vraiment purs, mais des discours mixtes dont le degré de «philosophicité » ou de « littéarité » dépend à chaque fois de la définition et de la forme d'identité élaborées en fonction des cadres proposés à une époque donnée et en fonction des remaniements que subissent ces cadres dans le travail d'écriture. Le littéraire, le philosophique, se définiraient alors comme tels par l'accentuation plus ou moins forte d'un des aspects de l'auto-constitution: soit qu'on cherche à isoler au maximum la réflexivité spéculative, au point qu'elle devienne une puissance « pure » en tentant d'expulser la dimension figurative, qu'elle ne concéderait qu'au titre d'un irréductible « reste » ou d'un adjuvant contingent ; soit qu'on privilégie au maximum la réflexivité fictionnelle, au point qu'elle s'efface entièrement derrière le monde qu'elle a créé, quitte à nous obliger à gérer le « retour » de son refoulé spéculatif.

Le dosage dépend de la façon dont sont résolues les tensions internes de la constitution discursive, l'actualisation de tel ou tel aspect en jeu dans l'auto constitution ayant pour effet des différenciations accrues ou des rapprochements inattendus. On parlera alors de discours « littéraire » ou « philosophique », non comme de réalités ontologiquement stabilisées, mais comme d'effets résultants d'un processus de constitution variant en fonction du couplage entre la dimension constituée et la dimension constituante et surtout de la façon dont celui-ci est réinscrit dans le discours même.

La première dimension (constituée) inscrit les ensembles textuels dans la dépendance des contraintes multiples de mise en discours, contraintes matérielles, médiologiques, idéologiques, stylistiques, génériques, au sein desquelles ceux-ci sont produits et se produisent. La seconde dimension (constituante) est liée aux effets de singularisation induits par une subjectivité ou par l'inscription d'événements de discours atypiques-atopiques sur ces contraintes préalables. Ces « perturbations » ou ces « plis » ont pour conséquence un déplacement ou une reconfiguration novatrice des cadres constitués. L'auto-constitution est un processus par lequel un discours produit ou croit produire les conditions de sa production et de sa reproductibilité en les « jouant » au plan de sa forme, forme du contenu pour le philosophique, de l'expression pour la littérature.

### **Conclusion**

Si la philosophie émerge avec l'ambition de produire un discours rationnel, un discours qui se prouve et se démontre, la mythologie dont elle se démarque se caractérise par des récits fabuleux qui tire leur autorité de leur source multiséculaire et de l'audience dont elle bénéficie. On serait alors tenté confondre discours philosophique discours scientifique d'autant plus qu'à l'origine, science et philosophie étaient alors confondus. Mais il n'en est rien.

La philosophie et la science ont certes en commun la recherche de la vérité, mais ni les méthodes utilisées ni les résultats auxquels elles parviennent, ne les rapprochent. La philosophie interroge les savoirs sur la pertinence des vérités qu'ils établissent non pour les enregistrer et les brandir comme telles, mais plutôt pour se prémunir contre le danger du triomphalisme en matière de connaissance. La science, par contre, recherche activement les moyens méthodologiques et heuristiques conduisant à l'établissement de vérités éprouvées et prouvées fussent-elles susceptibles d'être remises en question ultérieurement.

Il ne faut pas non plus se méprendre sur l'hétérogénéité du discours philosophique et du discours littéraire. Le premier privilégie le sens, la pensée dont la forme est tributaire tandis

que le second met l'accent sur les formes d'expression et les figures de style qui font ombrage aux contenus qu'elles sont supposées transmettre.

#### Indications bibliographiques complémentaires

A. Lhomme, 2004, « Le style des philosophes », Encyclopédie Philosophique Universelle.

F. Cossutta, 2004, « Le dialogue comme genre philosophique », *Le Dialogue. Introduction à un genre philosophique*, F. Cossutta éd., Lille, Presses du Septentrion.

G. Philippe, 1998, « Roman et philosophie », Encyclopédie Philosophique Universelle, T. IV, *le Discours philosophique*, J.-F. Mattei dir., Paris, PUF.

J.-F. Bordron, 1987, *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Paris, PUF.

P. Parrini, 2004, « Science et philosophie » in *Diogène* n° 228, traduit de l'italien par Thierry Loisel, mis en ligne sur Cairn.info le 03/01/2011, pp. 114-130.

P. Sabot, 2001, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Paris, PUF.

R. Amossy et D. Maingueneau, 2003, « L'analyse du discours dans les études littéraires », Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.