

Philosophie et littérature? Quelques notes autour d'un débat spéculaire

Jean-Marie Schaeffer
CNRS, Paris

S'il existait un concours des sujets les plus rebattus dans le champ des humanités, la question des relations entre philosophie et littérature (et par extension entre philosophie et art) y occuperait une place plus qu'honorable. Elle a été si souvent traitée depuis les années 60 qu'elle relève désormais de l'exercice imposé, et ce du côté des littéraires tout autant que des philosophes. Certains s'en sont acquittés brillamment – pour en rester du côté de la philosophie, il suffit de rappeler les noms de Derrida, Deleuze ou Rorty. Mais ce sont là des réussites rares: la majorité des textes, interventions et études de toute taille et de toute sorte qui se rapportent à la question relèvent du *pensum* – comme il se doit pour tout exercice scolaire qui se respecte. Je ne suis pas sûr que les quelques remarques décousues que je serai amené à formuler ici échapperont à la règle.

D'entrée de jeu il y a un os: par sa formulation même – telle que je l'ai reprise dans mon titre – la question délimite de manière drastique le champ des réponses envisageables. Cette formulation présuppose en effet qu'il y a *la* philosophie d'un côté, *la* littérature de l'autre. Or, il s'agit de deux postulats discutables. *La* philosophie et *la* littérature n'existent que comme disciplines scolaires: dès qu'on sort de ce cadre qui délimite des identités largement factices, on découvre deux auberges espagnoles. Pour le dire autrement: les notions de *littérature* et de *philosophie* sont des notions intrinsèquement floues (*fuzzy concepts*). Chacune regroupe en effet un agrégat de pratiques discursives hétéroclites et variables d'un contexte historique à l'autre. Les réponses à la question seront donc toujours multiples selon *les* philosophies et par là il faut entendre la diversité des écoles philosophiques tout autant que celle de ses sousdisciplines – mais aussi selon les genres littéraires. Un disciple de Heidegger y répondra certainement autrement qu'un disciple de Carnap. De même, le problème des relations entre le dialogue platonicien et le dialogue théâtral de son époque appelle une réponse fort différente de celle des relations (éventuelles) entre les fragments philosophiques de Wittgenstein et les fragments littéraires de Karl Kraus.

Il y a un autre facteur qui brouille les cartes: tel qu'il est traité de nos jours aux jointures des disciplines littéraires et philosophiques, le couple thématique «littérature-philosophie» est un binôme d'origine *philosophique* (et non pas littéraire), élaboré par une tradition philosophique particulière, celle de la métaphysique spéculative de l'idéalisme romantique et postromantique (disons, des frères Schlegel aux postheideggeriens). La question est donc toujours déjà biaisée: elle correspond à un *hidden agenda* d'un des deux pôles qu'elle doit mettre en relation. Bien sûr, si la question s'est posée à la philosophie, c'est bien parce qu'elle a été, à un moment historique donné, affectée d'une manière spécifique par la littérature. Que l'histoire du couple «philosophie-littérature» (ou «pensée-poésie») soit celle d'une question philosophique n'est pas en contradiction avec la constatation qu'elle doit sa naissance au fait que la philosophie s'est sentie interpellée par la littérature (ou la poésie). Mais – et ce facteur est responsable du caractère spéculaire de la relation – cette interpellation de la philosophie par la littérature n'est pas formulée par la littérature mais bien par la philosophie elle-même: ce qui interpelle la philosophie, c'est en réalité une certaine représentation qu'elle se fait de la littérature, et ce dans un contexte historique où la représentation qu'elle se fait d'elle-même est brouillée.

Il n'est pas question d'analyser ici les tenants et aboutissants de cette autointerpellation de la philosophie à travers la représentation qu'elle se fait de la littérature. Je me bornerai à rappeler quelques faits essentiels. La naissance de la problématique est contemporaine de la séparation définitive entre les savoirs scientifiques et la philosophie, cette dernière devant faire le deuil de toute métaphysique positive, terrain désormais vide par la translation de ses éléments empiriquement accessibles vers les diverses sciences spécialisées. Kant, qui est le dernier philosophe à avoir apporté une contribution réelle à la «philosophie de la nature» (sous forme de sa théorie de la formation de l'univers à partir d'une nébuleuse primitive), est aussi celui qui énonce qu'une fois vidé de ses éléments empiriquement reformulables, le domaine de la métaphysique rationnelle est un domaine d'extension nulle. D'où l'interdit, désormais, pour la philosophie de s'aventurer dans le champ des vérités aprioriques sur le monde. Du même coup Kant inaugure la réduction de la philosophie à une philosophie de l'esprit, situation dans laquelle nous vivons encore aujourd'hui. La conjonction «philosophie-littérature» naît en tant que réponse à ce verrouillage de la métaphysique fondamentale: interdites de séjour en philosophie, les «questions dernières» sont appelées à trouver refuge dans la littérature en tant que celle-ci serait la forme moderne du mythe et donc un dire originaire situé en-deçà (ou plutôt, au-delà) de la discursivité rationnelle. Du même coup elle devient le miroir de la philosophie, en ce sens

qu'elle est censée poser de manière indirecte (à travers le langage et l'image poétiques) les questions que celle-ci s'interdit désormais de poser de manière directe (à travers une déduction rationnelle).

Sauf exception, c'est dans le cadre de cet horizon que nous continuons à nous poser la question des relations entre littérature et philosophie. Or, ceci nous empêche de prendre la mesure de la diversité considérable des relations qui ont effectivement existé – et qui existent encore de nos jours – entre les enquêtes philosophiques et la pratique littéraire. Bref, nous identifions à cette figure-là, nous sommes aveugles au fait qu'il ne s'agit que d'une configuration historique de la question parmi une multiplicité d'autres.

Il existe au moins un usage du terme «littérature» – à savoir lorsqu'il est utilisé pour désigner l'ensemble de la culture écrite d'une nation ou d'une époque – en vertu duquel il est légitime de dire que la philosophie est tout simplement incluse dans la littérature. Et même si on limite l'extension du terme «littérature» aux genres discursifs à finalité esthétique (fiction, poésie, théâtre...) et qu'on en exclut donc la philosophie, il n'en reste pas moins que cette dernière est un genre discursif (ou plutôt un ensemble de genres discursifs) parmi d'autres: par conséquent, pour une théorie générale des discours, la littérature (au sens restreint cette fois-ci) et la philosophie sont des sousgenres susceptibles d'être analysés dans la même perspective. Une telle analyse fait apparaître de multiples points de rencontre, notamment au niveau des conventions génériques formelles. La philosophie a en effet souvent eu recours à des formes généralement considérées comme appartenant à la littérature à fonctionnalité esthétique: c'est le cas de la versification (chez les présocratiques, mais aussi chez Nietzsche), du dialogue (chez Platon, mais aussi chez Berkeley ou Schelling), du récit (Descartes et Nietzsche). Du journal (Kierkegaard), et sans doute encore d'autres.

Il faut évidemment distinguer cette situation de celle dans laquelle un philosophe est en même temps auteur de textes littéraires au sens restreint du terme (par exemple, Sartre) et de celle dans laquelle un «littérateur» est en même temps auteur de textes philosophiques (ainsi Valéry, Musil, Queneau...). Sans doute dans la plupart de ces situations l'idée d'une identité primant sur l'autre est-elle déplacée. Il en va ainsi pour Sartre et Valéry, mais aussi pour Rousseau, Novalis et bien d'autres: se poser la question de savoir s'il s'agit de philosophes qui sont aussi des littéraires ou de littéraires qui sont aussi des philosophes n'a guère de sens. Ce qui importe, c'est que ce caractère bicéphale de certains auteurs n'implique aucun lien d'essence entre littérature et philosophie, puisque d'autres constellations (c'est-à-dire où le versant non philosophique appartient à une autre pratique que la littérature) sont tout aussi répandues.

Friedrich Schlegel était critique littéraire et philosophe, Nietzsche était musicien. Et on pourrait énumérer d'innombrables scientifiques (physiciens, mathématiciens, biologistes...) ayant également une œuvre philosophique à leur actif. À l'inverse, avant la spécialisation scientifique, bon nombre de philosophes faisaient des recherches relevant des sciences au sens technique du terme: Aristote (logique, biologie, etc.), Descartes (mathématiques, biologie), Leibniz (mathématiques, logique) et Kant (cosmologie) pour n'en citer que quelques-uns.

Il apparaît donc que la question des relations qu'un philosophe donné entretient avec la pratique littéraire n'est pas plus fondamentale (ni plus mystérieuse) que celle de ses rapports éventuels avec les sciences (ou n'importe quoi d'autre). Par ailleurs, et c'est là une constatation à validité plus large, le fait qu'une même personne puisse s'adonner à deux types d'activités discursives à la fois ne nous apprend rien en soi-même sur les rapports entre les deux activités: ainsi chez Sartre les deux types de discours (il faudrait d'ailleurs y ajouter le discours de critique littéraire) sont – questions de style mis à part – génériquement bien distincts. Certes, on pourrait être tenté de dire que la phénoménologie existentialiste a plus d'affinités électives avec la démarche de romancier ou de dramaturge que, par exemple, la philosophie des sciences, mais même cette hypothèse doit être maniée avec une extrême prudence: Paul Feyerabend n'était-il pas à la fois homme de théâtre et épistémologue?

Quoi qu'il en soit, posée au niveau de l'analyse discursive, la question des relations entre philosophie et littérature relève des études littéraires pour autant que celles-ci s'intéressent à l'ensemble des pratiques discursives écrites d'une culture. On devrait donc s'attendre à ce que la manière pour un littéraire de répondre à la question du couple fut celle de l'analyse comparée des discours. Mais bien sûr tel n'est que rarement le cas. Le fait que, sauf exceptions, on ne pose *pas* la question dans le cadre que je viens d'esquisser, devient donc *a contrario* significatif: le débat relève le plus souvent d'une logique spéculaire, dans lequel la littérature fonctionne comme objet projectif, à la fois pour la philosophie et pour les études littéraires en tant que ces dernières ont fait leur la question *philosophique* de la relation entre philosophie et littérature. Les littéraires se sont laissés prendre au miroir aux alouettes de la philosophie: du même coup, ils se trouvent dans la situation de devoir légitimer la dignité philosophique de leur propre objet (la littérature), au lieu de voir que la philosophie peut être considérée légitimement comme faisant partie de cet objet, et qu'elle est donc susceptible d'être analysée dans le cadre d'une analyse littéraire générale. Drôle d'ironie.

Lorsqu'on aborde la question non plus dans une perspective d'analyse discursive, mais dans celle de l'histoire de la philosophie – et à condition qu'on

prenne de la distance avec le paradigme romantique – on constate (ce n'est certes pas une grande découverte...) que la relation historiquement la plus répandue que la réflexion philosophique a entretenu et entretient avec la littérature (au sens restreint du terme, c'est-à-dire limité aux genres à fonction esthétique) est... l'absence de toute relation. Durant les deux millénaires et demi sur lesquels s'étend la tradition philosophique occidentale, l'immense majorité des philosophes ont ignoré la littérature comme telle, et *a fortiori* se sont désintéressés des liens éventuels qu'elle pourrait entretenir avec la philosophie: c'est le cas de la plupart des scolastiques, mais aussi des grandes figures fondatrices de la philosophie moderne que sont Descartes, Spinoza, Leibniz ou Locke; c'est le cas aussi d'une grande partie de la philosophie du XX^e siècle, notamment de la philosophie néopositiviste et de la philosophie analytique, ou encore de la phénoménologie de Husserl ou de la philosophie du langage de Wittgenstein. Cette absence de thématisation autre qu'anecdotique n'est pas faite pour surprendre: la plupart des grands thèmes classiques et contemporains de la réflexion philosophique portent en général sur des «modalités d'être» plus fondamentales (autrement dit, à la fois plus élémentaires et plus universelles) que ne le sont les pratiques littéraires (et plus généralement les pratiques artistiques). Il est vrai que, perdant au fil du temps la plupart de ses objets d'investigation au profit des différentes sciences naissantes, la philosophie a fini par se rabattre sur le domaine de la philosophie de l'esprit: mais même à l'intérieur de «la question de l'homme», la littérature et les arts apparaissent comme des questions moins fondamentales (ce qui ne signifie pas: moins importantes – mais c'est là une autre question) que les problèmes de la nature de l'esprit ou de la conscience, de l'intentionnalité, du langage, de l'identité personnelle et collective, de l'éthique, etc.

Cela dit, il est évidemment arrivé (et il arrive encore) à la philosophie de s'intéresser à la littérature en tant qu'objet parmi d'autres d'une interrogation sur l'Homme. Si on se place hors de l'horizon d'attente de la théorie spéculative (romantique et postromantique), on conviendra d'ailleurs facilement que telle semble devoir être la relation la plus «naturelle» que la philosophie est susceptible d'entretenir avec la littérature (dès lors qu'elle ne se borne pas à l'ignorer). En effet, depuis la révolution socratique, l'Homme a toujours été un pôle essentiel de la réflexion philosophique: il est donc normal aussi qu'elle ait manifesté un intérêt (intermittent) pour les activités symboliques (représentationnelles) et donc aussi pour la littérature et les arts.

Cet intérêt se retrouve surtout dans les entreprises philosophiques à visée encyclopédique. Le modèle d'excellence ici est sans conteste Aristote avec son analyse structurale des genres littéraires narratifs et théâtraux. Mais on voit aussi qu'une telle analyse n'est pas foncièrement différente d'une

analyse littéraire au sens «banal» du terme – de même que les hypothèses de Descartes sur la glande pinéale n'étaient pas foncièrement différents de celles des anatomistes de son époque, ou que les recherches actuelles en philosophie cognitive ne sont pas foncièrement différentes des travaux en psychologie cognitive et en intelligence artificielle. Autrement dit, lorsque la philosophie partage son objet de connaissance avec une autre discipline elle entre tout naturellement en relation avec cette discipline. Tel est le cas aujourd'hui du dialogue entre la philosophie analytique (Lewis, Searle, Goodman, Walton, etc.) et les études littéraires en ce qui concerne le statut de la fiction. Mais justement ce qui est en jeu ici c'est une relation entre deux enquêtes cognitives (la philosophie et les *études littéraires*) et non pas la relation entre la philosophie et la *littérature*.

On affirme souvent que le projet encyclopédique aristotélicien a été repris au XIX^e siècle par Schelling et Hegel. Formellement c'est effectivement le cas. Et en ce sens il n'est guère étonnant qu'on trouve chez eux aussi une philosophie de l'art et plus spécifiquement une philosophie de la littérature. Et pourtant cette parenté formelle cache des différences fondamentales. Je me limiterai ici au projet de Hegel. Il ne peut se comprendre que dans son double rapport à Kant et au romantisme. D'une part en effet, la philosophie hégélienne constitue sans doute la tentative la plus radicale pour surmonter l'interdit kantien sans retomber dans la métaphysique objectiviste: d'où la volonté de Hegel de reconstruire l'ensemble des domaines de la métaphysique classique sur une base subjective, autrement dit en tant que moments de l'autodéveloppement de l'Esprit Absolu. Mais en même temps le destin de sa philosophie de la nature montre en fait l'impossibilité de reconquérir les domaines entre-temps perdus au profit de la science. Cet échec (qui n'enlève rien au caractère grandiose de l'entreprise) est masqué par le fait que Hegel, en accord avec son fondement subjectif, n'accorde qu'une importance secondaire à tout ce qui relève de la nature et met l'accent surtout sur le développement de la culture humaine en tant que marche historique vers une réconciliation ultime. Or, à son époque les seules sciences ayant acquis une certaine maturité étaient les mathématiques et les sciences de la nature: son mouvement tactique de dévalorisation des sciences de la nature lui permettait donc d'immuniser sa démarche contre l'enquête philosophique comme telle. Quoi qu'il en soit, du fait de l'accent mis sur le développement de l'Esprit, la littérature et les arts prennent chez Hegel une place beaucoup plus importante (du point de vue de la cohérence systématique tout autant que de leur place stratégique) que dans l'encyclopédisme aristotélicien. Mais ce n'est pas tout. Venant après les romantiques, Hegel se doit de reconquérir pour la philosophie les questions métaphysiques que ceux-ci avaient transféré vers la littérature. De ce fait, la littérature, et les arts en général, sont traités comme des concurrents potentiels

dont il convient de s'assurer la maîtrise en les cantonnant à un échelon de développement spirituel situé en-dessous de celui qu'atteint la philosophie. Autrement dit, chez Hegel le discours sur les arts et la littérature est toujours aussi un discours qui vise à les remettre à leur place – ce en quoi sa philosophie de la littérature constitue bien une réponse au programme romantique et non pas une reprise de la poétique aristotélicienne.

Une objection à l'analyse esquissée ci-dessus pourrait prendre la forme suivante: la problématique romantique et hégélienne, loin d'être une simple construction compensatoire de la part de la philosophie, naît de la prise en compte d'une vérité profonde, à savoir que les objets de la philosophie *sont* aussi ceux de la littérature. De ce fait, la thèse romantique d'une communauté de visée, de même que l'interrogation hégélienne (ou plus tard heideggerienne) sur la différenciation de cette communauté d'origine, sont non seulement légitimes mais essentielles.

Il est indéniable que beaucoup d'œuvres littéraires exemplifient de profondes réflexions qui portent sur les mêmes objets que ceux qu'aborde une philosophie de l'esprit: il suffit de penser aux thèses empiristes mises en scène dans *Tristram Shandy* de Sterne, à la philosophie sociale qui informe l'œuvre romanesque de Zola, à la réflexion sur le temps chez Proust ou dans *La Montagne magique* de Thomas Mann, aux romans et pièces de théâtre de Sartre (qui y exemplifie ses propres conceptions philosophiques exposées par ailleurs dans ses «traités»), et ainsi de suite. Mais, comme je l'ai rappelé plus haut, le fait que deux activités partagent un même objet n'implique par lui-même aucune identité entre les deux, ni de communauté, ni de concurrence. Cela n'est pas étonnant: l'intérêt qui pousse le philosophe vers la littérature n'est pas le même que celui qui pousse le littéraire vers la réflexion philosophique. Et même lorsque le philosophe, à l'instar de Heidegger, postule l'identité profonde de la poésie et de la pensée de l'être, ce qu'il met dans cette identité diverge profondément de ce que le poète – fût-il heideggerien, tel René Char – y met.

C'est qu'il existe une divergence fonctionnelle profonde entre le discours littéraire et le discours philosophique, c'est-à-dire entre les croyances *exemplifiées* fictionnellement ou dictionnellement et la réflexion analytique *élaborée conceptuellement*. Les deux agissent tout autrement. Je me bornerai ici au cas de la fiction, parce que celle-ci manifeste le plus clairement cette différence fonctionnelle entre les deux attitudes mentales: l'exemplification fictionnelle a une fonction modélisante implicite – c'est-à-dire qu'elle met à notre disposition des scénarios d'actions, des constellations émotives et éthiques, etc., qui sont susceptibles d'être intériorisées et réactivées mimétiquement alors que la réflexion philosophique aboutit à des savoirs abstraits dont l'application

éventuelle nécessite le passage par un calcul rationnel guidé par des règles explicites. Platon était très conscient de cette différence, peut-être parce qu'il était le témoin du passage d'une société fondée sur l'exemplification mythique en tant que voie d'accès privilégiée à la question de l'être vers une nouvelle constellation de la légitimation des croyances – celui de la philosophie au sens antique du terme –, légitimation fondée non plus sur la transmission d'un savoir social mais sur l'apprentissage individuel fondé sur l'abstraction conceptuelle universalisante (d'où la théorie des Idées). Ce changement fondamental des «régimes de vérité» (Paul Veyne) s'est accompagné de la volonté, de la part des philosophes, de prendre leurs distances avec les étologies mythiques de l'Être. Ces étologies étaient bien sûr des récits et non pas des explications conceptuelles. D'où un conflit inévitable. Or, si Platon s'en prend à la fiction c'est parce qu'il pense que la *mimesis* modélisante agit par «contagion» (donc à un niveau pré-réflexif) et non pas par persuasion rationnelle comme le fait la philosophie. Ce qui importe dans cette conception épidémiologique de l'action de la *mimesis*, c'est qu'elle permet à Platon de rendre compte du fait que la fiction agit autrement et à un autre niveau que le discours philosophique. Autrement: non pas par abstraction de concepts généraux mais par intériorisation mimétique. A un autre niveau: non pas au niveau de la formation réflexive des croyances mais à celui des analogies intériorisables pragmatiquement.

On voit du même coup que la situation dans laquelle intervient Platon est fort différente de celle qui prévaut dans la tradition postromantique: pour Hegel la littérature (la «poésie» chez Heidegger) et la philosophie (la «pensée» chez Heidegger) partagent ultimement le même régime de vérité, qui est celui d'une vérité extatique; pour Platon au contraire, il y a incompatibilité entre le discours vrai (la philosophie) et le discours du semblant (la fiction). Alors que la philosophie postromantique vise à maîtriser la littérature, Platon veut l'expulser.

L'interprétation platonicienne était évidemment malveillante. Mais on peut en extrapoler une idée juste concernant les différences fonctionnelles entre exemplification littéraire et formation conceptuelle philosophique. Il en découle que pour qu'une sagesse philosophique puisse fonctionner sur le mode mimético-littéraire – c'est-à-dire par ce que les psychologues appellent le *observational learning*, modalité d'apprentissage qui est une condition pour qu'une information sur le monde puisse être intégrée directement au niveau de nos comportements existentiels – il faudrait qu'elle abandonne le terrain théorique. Il faudrait donc qu'elle fonctionne comme «sagesse» plutôt que comme savoir. Or, la spécificité la plus frappante de la tradition philosophique occidentale réside dans le fait qu'elle a de tout temps placé toutes ses billes dans un seul sac, celui de la théorie. Même lorsqu'elle se donne comme but ultime

la «sagesse», autrement dit une certaine manière de vivre (chez Platon ou Schopenhauer par exemple), cette «sagesse» est toujours censée s'incarner à travers la théorie et, ce qui est encore plus important, comme théorie. Elle ne saurait donc fonctionner par modélisation (positive ou négative), par *mimesis*: elle ne peut être intériorisée que par intellection théorique (*Einsicht*).

Pour trouver un modèle de sagesse qui rompe avec la *theoria*, il faudrait se tourner vers la pensée extrême-orientale. Ainsi dans le bouddhisme zen le cheminement vers la sagesse implique toujours une déconstruction de la posture théorique et un saut existentiel dans la logique d'une *mimesis* spontanée, non réflexive et non verbale: la sagesse du maître doit être revécue par le disciple. La parenté fonctionnelle entre les pratiques artistiques extrême-orientales (peinture, calligraphie, poésie...) et la «philosophie» du bouddhisme zen est donc infiniment plus grande que celle entre nos pratiques artistiques et notre propre tradition philosophique. C'est que le fonctionnement du zen relève lui-même d'une démarche d'exemplification: le disciple devient le *mimètes* de la sagesse vécue par le maître – sagesse que celui-ci ne saurait lui inculquer par voie analytique ou réflexive. En cela son mode de fonctionnement recoupe le mode de fonctionnement «par contagion» existentielle qui est celui de la discursivité littéraire et plus largement de l'incarnation artistique.

Dans la mesure où notre propre tradition philosophique ne conçoit la relation au monde que sur le mode de la croyance vraie et de l'abstraction conceptuelle, il n'est pas autrement étonnant que le lien entre philosophie et littérature ait si souvent tendance à aboutir à une réduction interprétationnelle de cette dernière. Il s'agit de retrouver la *theoria* que l'œuvre est censée incarner indirectement. Et pour ce faire il est impératif de traduire le monde fictionnel en un ensemble d'Idées (et donc aussi d'«idées» au sens banal du terme). La philosophie, ou du moins une certaine philosophie, y trouve apparemment son compte. Les études littéraires aussi, du moins dès lors qu'elles reprennent la thèse (saugrenue, mais gratifiante, dirait-on) selon laquelle une œuvre littéraire ne saurait se légitimer que philosophiquement. Seule la littérature y perd, car l'interprétation tue l'œuvre.