
Évolution de la pensée faible

Lettre ouverte à Vattimo sur Credere di credere

ANNE STAQUET

Caro Gianni Vattimo,

Depuis sa parution, *Credere di credere*, me pose problème. Par certains aspects, il me plaît énormément, mais, par d'autres, il m'irrite, j'oserais même dire qu'il me fâche. Permettez-moi de profiter de l'occasion qui m'est donnée, par le lancement de *Tropos* et le numéro qui vous est consacré, pour vous exposer en quoi cet ouvrage me déplaît, mais aussi en quoi il me paraît sans conteste le meilleur que vous ayez écrit.

Pour le dire en deux mots, je pourrais dire que votre livre me mécontente si je le regarde d'un point de vue théorique, c'est-à-dire en accordant de l'importance aux thèses que vous y soutenez. Je ne peux en effet admettre le lien étroit que vous établissez entre la pensée faible et le christianisme, même s'il s'agit d'un christianisme sécularisé. Par contre, si je me place à un autre point de vue qu'on ne peut plus qualifier de théorique et que je regarde son style et ce que vous y faites, je trouve votre ouvrage tout à fait remarquable. Comme vous savez que c'est ce point de vue qui m'intéresse en philosophie, vous n'aurez pas de mal à imaginer qu'il ne s'agit pas ici pour moi de régler des comptes, mais bien davantage de mettre en évidence une évolution particulièrement intéressante de votre pensée.

Non seulement pour n'avoir plus à y revenir, mais aussi parce que c'est le point de vue théorique, réduisant les ouvrages aux thèses qu'ils contiennent, qui a généralement sa place en philosophie, permettez-moi de commencer par celui-là.

D'un point de vue purement théorique et objectif, envisager l'évolution d'une pensée quelle qu'elle soit signifie prendre un moment de cette pensée et la comparer avec cette même pensée à un moment ultérieur. À première vue, il n'y a là aucune difficulté. Pourtant, dès que l'on tente de réaliser une telle entreprise se pose le problème de la fracture. Où faut-il la placer ? Qu'est-ce qui constitue le premier stade de cette pensée et son stade ultérieur ? Y a-t-il bien rupture à un moment donné ou ne faudrait-il pas plutôt

parler de cheminement progressif ? Toutes ces questions ne sont-elles pas déjà résolues alors même que l'on envisage de parler d'évolution, car, dès l'instant où l'on envisage de considérer l'évolution d'une philosophie, ne sous-entend-on pas déjà que cette philosophie a évolué ? On se croyait encore dehors, à regarder de façon objective l'objet que l'on va étudier et on est déjà dedans, embarqué dans un projet qui ne peut qu'influencer profondément notre regard.

Cette idée selon laquelle il n'y a pas de point de vue neutre et théorique est une idée essentielle de la pensée faible. Vous ne manqueriez sûrement pas de remarquer qu'elle est déjà présente chez Nietzsche et chez Heidegger. De même, Rovatti insisterait certainement sur le fait qu'elle est déjà chez Freud et travaille toute la philosophie contemporaine.¹ En effet, Nietzsche ne dit-il pas déjà la même chose dans sa critique de la vérité² ou lorsqu'il parle du devenir fable du monde ?³ N'est-ce pas là une autre formulation de l'idée qu'il n'y a pas de monde réel, mais seulement des interprétations de celui-ci ? N'est-ce pas également ce que dit Heidegger lorsqu'il insiste sur la notion de projet dans laquelle l'homme est toujours nécessairement depuis le départ ?

Comment, dans ces conditions, puis-je encore maintenir la prétention à une objectivité et à un point de vue théorique neutre ? Ne me faut-il pas dès lors abandonner toutes prétentions de neutralité et accepter purement et simplement d'adopter un point de vue subjectif ? Si la pensée faible rejette le point de vue purement théorique, elle rejette cependant tout autant le point de vue purement subjectif, qui ne permettrait pas de déterminer de critères guidant le comportement et qui impliquerait le risque d'une retombée dans la violence pure et simple. Le rejet de ces attitudes par la pensée faible tient autant d'une décision éthique – motivée par le rejet de la violence, rejet venant lui-même de la tradition chrétienne dans laquelle nous sommes – que d'un point de vue théorétique. En effet, la volonté d'échapper à la métaphysique – tout en sachant bien d'ailleurs qu'on ne peut y échapper effectivement – implique évidemment le rejet des dualités sur lesquelles est construite la métaphysique. Et parmi ces oppositions, le couple sujet/objet occupe une place de choix. Autrement dit, il est difficile pour une pensée qui vise à sortir de la métaphysique, même si elle sait ce projet littéralement impossi-

¹ Pier Aldo Rovatti, *Il paio lo bucato. La nostra condizione paradossale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.

² Friedrich Nietzsche, « Über Wahrheit und Lüge im Außermoralischen Sinn » [1873]; tr. fr. « Vérité et mensonge au sens extramoral », in *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Gallimard, éd. Colli-Montinari, vol. I.

³ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [1888]; tr. fr. *Le crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, éd. Colli-Montinari, vol. VIII, aphorisme 80.

ble, d'adopter une position objective et théorique ou une position simplement subjective. Bien entendu, il n'y a pas de solution à ce problème : la métaphysique n'est pas quelque chose que l'on laisserait derrière soit comme un vêtement dont on veut se débarrasser, expliquez-vous souvent à vos étudiants. Ce désir paradoxal travaille la pensée faible et la met en jeu.

Y a-t-il alors encore un sens à prétendre décrire l'évolution de la pensée faible comme je le prétends en quelque sorte ? Autrement dit, toute vision théorique de la pensée faible n'est-elle pas en même temps une réfutation de cette pensée ? Mais se placer simplement à l'intérieur même de la pensée pour tenter d'en déterminer non pas une évolution objective, basée sur une comparaison entre un avant et un après, mais des lignes de sens correspondants aux forces qui, du dedans, la travaillent et déterminent un mouvement n'est-ce pas reproduire la même erreur inversée ? Pas une de ces positions n'est évidemment acceptable, puisqu'elles consistent à opter pour le dehors ou pour le dedans, pour l'objectivité ou pour la subjectivité. Mais en même temps, une troisième voie n'est pas vraiment praticable si cette troisième voie consiste à rejeter les deux précédentes. La seule issue, me semble-t-il, – qui n'est pourtant pas plus une issue qu'une entrée – est celle qui consisterait à maintenir ensemble les deux positions contradictoires, tout en assumant la contradiction.

C'est cette démarche que je vais tenter dans ma lettre : décrire l'évolution de la pensée faible à la fois du dehors et du dedans, tout en restant consciente de l'impossibilité d'une telle démarche. On pourrait bien sûr objecter à mon entreprise qu'elle est biaisée dès le départ. Cela n'est pas faux : le jeu est en effet biaisé dès l'origine et il est impossible qu'il en soit autrement. Face à cette constatation, il y a deux positions possibles : soit évacuer le problème en refusant de le considérer, soit, justement, le prendre en compte et accepter le fait qu'on est toujours nécessairement au départ dans un jeu et que cela pose problème.

*

Ayant reconnu le fait que l'une des positions ne se justifie pas plus que l'autre, permettez-moi de passer successivement de l'une à l'autre, ce qui me permettra de développer les deux positions contradictoires qui sont les miennes concernant votre ouvrage.

Je me placerais donc d'abord d'un point de vue théorique, réduisant votre ouvrage aux thèses qu'il contient. Si, dans cette perspective, on peut parler de rupture, c'est certainement par son objet. Pour la première fois la pensée faible – ou, plus exactement, vous, Gianni Vattimo, en tant que principal tenant de ce mouvement de pensée – vous vous confrontez dans un livre à la

problématique religieuse.⁴ Dans ce petit ouvrage, vous définissez en effet vos positions en matière religieuse et les mettez en rapport avec votre philosophie et votre vie.

Permettez-moi de résumer brièvement vos thèses contenues dans cet ouvrage, afin de mieux nous entendre par la suite sur les critiques que je vous adresserai. Vos thèses peuvent, me semble-t-il, se rassembler autour de trois notions : la sécularisation, la kénose et la charité.

Partant de votre lecture « affaiblissante » de Nietzsche et de Heidegger, vous en venez à remarquer un lien entre l'ontologie faible et le processus de sécularisation. La pensée faible et l'éthique qui en dérive correspondent à une tentative de prise de distances vis-à-vis de la métaphysique. Or, ce désir vient de la prise de conscience de la nature profondément violente de la métaphysique. Mais ce désir de rejeter la métaphysique à cause de sa violence vient déjà de la tradition chrétienne du nouveau testament :

Bref, j'en reviens à penser sérieusement au christianisme parce que je me suis constitué une philosophie inspirée par Nietzsche et par Heidegger et que c'est à la lumière de celle-ci que j'ai interprété mon expérience dans le monde actuel ; mais il est tout à fait probable que je me suis constitué cette philosophie avec ma préférence pour ces auteurs justement parce que je parlais de cet héritage chrétien qu'il me semble à présent retrouver mais que, en réalité, je n'avais jamais véritablement abandonné.⁵

Ce cercle, selon vous, s'il caractérise votre propre rapport à la religion, vaut également plus généralement pour notre époque, l'époque de la modernité tardive, c'est-à-dire l'époque où il faut tenter de prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique tout en sachant que cette tâche est en quelque sorte impossible. Mais s'il y a un lien entre le christianisme et notre époque, ce n'est pas seulement un lien marqué par un héritage. Notre époque ne peut faire fin de sa provenance chrétienne, mais elle est aussi étonnamment liée au christianisme par un rapport de structure et pas seulement de provenance. « Il est un fait que, à un moment donné, j'en suis venu à penser que la lecture "faible" de Heidegger et l'idée que l'histoire de l'être avait pour fil conducteur l'affaiblissement des structures fortes [...] n'étaient rien d'autre

⁴ Vous aviez déjà envisagé la question dans un article réalisé lors d'un séminaire à Capri : Gianni Vattimo et Jacques Derrida (éds), *La religion : séminaire de Capri*, Paris, Seuil, 1996. Le caractère de votre texte dans cet ouvrage est cependant très abstrait et il a peu en commun avec l'ouvrage ici envisagé. En outre, votre étude philosophique de la religion n'était pas alors mise en rapport direct avec la pensée faible.

⁵ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti Editore, 1996; tr. fr. de Jacques Roland, *Espérer croire*, Paris, Seuil, 1998, pp. 25-26. Je cite l'édition française.

que la transcription de la doctrine chrétienne de l'incarnation du fils de Dieu. »⁶ En fait, cette analogie se comprend à partir de la lecture de Girard de l'ancien et du nouveau testament.⁷ L'ancien testament parle d'un Dieu violent et peut de ce fait être rattaché à la métaphysique. Par contre, le nouveau testament parle d'un Dieu d'amour. L'incarnation du Christ constitue alors la dissolution du sacré en tant qu'il est violence. Envisager la Bible selon un processus historique où l'apparition du nouveau testament marque en quelque sorte un tournant permet de remarquer l'analogie de structure entre la métaphysique et l'époque où l'être ne se donne plus que comme ce qui s'affaiblit et décline, car ce qui caractérise la métaphysique en dehors de son fondement absolu, c'est sa violence.

Envisager les choses sous cet angle modifie fortement la perspective, car la sécularisation devient alors un phénomène positif et nullement une prise de distance vis-à-vis du christianisme. « Mais si ce sacré est ce mécanisme violent que Jésus est venu dévoiler et démentir, il se pourrait bien que la sécularisation [...] soit en réalité un effet positif de l'enseignement de Jésus et non pas une façon de s'en éloigner. »⁸ De ce fait, le processus de laïcisation que constitue la sécularisation ne s'oppose plus simplement à la religion, mais en constitue un aboutissement. Elle n'est donc plus à déplorer comme un phénomène de perte de valeurs – comme on a souvent tendance à la considérer –, mais plutôt comme une chance de salut, le salut passant par la perte. On peut d'ailleurs percevoir cette chance lorsqu'on observe la manière dont le christianisme interpelle aujourd'hui « l'honnête homme » :

Il est en tout cas parfaitement évident que ce qui s'oppose à l'adhésion au christianisme ou, comme on dit au “choix de la foi” de la part de l'homme moderne moyen, c'est précisément l'apparence “scandaleuse” de nombreuses doctrines et de nombreuses positions morales. Et c'est bien d'une bonne dose de démythologisation, d'élimination du mythe, que semble avoir besoin le texte évangélique pour parler comme un texte sensé à l'homme moyennement cultivé d'aujourd'hui.⁹

Vu de la sorte, il apparaît clairement que le processus de sécularisation ne constitue nullement un obstacle à la foi et à la transmission du message chrétien, mais, au contraire, une chance pour celui-ci d'interpeller les contemporains.

⁶ *Idem*, p. 29.

⁷ René Girard, *La violence et le sacré* [1972], Paris, Hachette, 1998.

⁸ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, *op. cit.*, p. 36.

⁹ *Idem*, p. 54.

Mais comment cette interprétation du christianisme comme histoire du salut, qui se justifie du point de vue historique, trouve-t-elle réellement écho dans le message chrétien ? C'est là une question à laquelle il vous faut pouvoir répondre pour éviter que l'interprétation faisant de la révélation et de l'incarnation du Christ une histoire du salut soit bien une histoire et non pas la reconnaissance d'une vérité absolue et métaphysique. Vous réalisez ce passage à partir de la notion de kénôse : « on doit précisément reconnaître à toute cette expérience de "dissolution" ou, pourrait-on encore dire, d'affaiblissement de structures fortes, le caractère de la kénôse dans laquelle se réalise l'histoire du salut ».¹⁰ La kénôse correspond donc bien à ce processus d'affaiblissement caractéristique de l'époque de la fin de la métaphysique.

Il faut évidemment prendre garde à ne pas comprendre la kénôse et la sécularisation comme une nouvelle interprétation idéale du christianisme et de la révélation, autrement dit, il faut lui reconnaître son caractère historique. Cette interprétation, si elle se justifie dans les textes, ne constitue cependant qu'une interprétation parmi d'autres, et une interprétation qui n'est possible que pour l'homme de la modernité tardive. Si l'on oublie cet élément, l'interprétation basée sur la sécularisation redevient une nouvelle vérité absolue et l'on retombe naturellement dans la métaphysique. Cela signifie alors qu'on ne peut donc pas non plus « envisager l'entreprise de démythologisation du message chrétien d'une manière définitive »¹¹ et que les Écritures requièrent d'être interprétées sans cesse par chacun.

Mais cette sécularisation du christianisme aboutit-elle à autre chose qu'à la reconnaissance du fait qu'elle constitue une chance pour celui-ci ? Cette sécularisation qui amène à interpréter sans cesse les Écritures ne permet-elle pas alors toutes les interprétations et donc également les interprétations les plus métaphysiques ? Qu'est-ce qui empêche la sécularisation de ramener directement à la métaphysique et à sa violence ? C'est, selon vous, la charité.

Il faut pour le comprendre repartir du désir d'échapper à la métaphysique. Celui-ci était en fait motivé par le désir d'échapper à la violence de celle-ci. Les interprétations des Écritures devront donc aller dans le sens d'une prise de distance vis-à-vis de cette violence. Le cercle que l'on avait remarqué tout à l'heure va ici se répéter, car le désir d'échapper à la métaphysique à cause de sa violence vient bien sûr d'une certaine interprétation de la métaphysique basée sur Nietzsche et sur Heidegger. Or, si cette interprétation philosophique a séduit, c'est en fait, nous l'avons vu, à cause de l'héritage chrétien et des valeurs d'amour qu'il véhicule. La sécularisation du christianisme qui

¹⁰ *Idem*, p. 51.

¹¹ *Idem*, p. 60.

accorde plus d'importance au nouveau testament retrouve justement les valeurs d'amour du nouveau testament. L'amour ou la charité constituent donc le critère permettant d'interpréter le christianisme sans que ces interprétations ne favorisent en fait un retour dans la métaphysique, alors que c'était justement ce rejet de la violence métaphysique qui a motivé la sécularisation.

La sécularisation a donc comme limite la charité : « Il est vrai que je dispose d'un principe général qui peut établir une limite à la sécularisation, le principe de la charité »¹². La charité ne peut donc pas être sécularisée parce qu'elle constitue, selon vous, une espèce de principe formel : « [...] c'est un commandement "formel", presque au même titre que l'impératif catégorique kantien : il ne commande pas quelque chose de déterminé une fois pour toutes, mais des applications qui doivent être "inventées" dans le dialogue avec les situations spécifiques à la lumière de ce que l'Écriture sainte a "révélé" ».¹³

*

Voilà brièvement exposées les thèses contenues dans votre ouvrage qui constituent ce qu'on pourrait appeler un tournant dans votre pensée. Avant de passer à cet ouvrage en l'observant non plus d'un point de vue théorique, mais de l'intérieur de la pensée faible, permettez-moi de vous adresser quelques remarques sous forme de questions. Je laisserai de côté la question consistant à se demander dans quelle mesure les thèses ici avancées sont réellement nouvelles dans votre pensée. Il est évident que l'on peut déjà en voir des annonces dans d'autres de vos ouvrages. Les notions de sécularisation et la *pietas* y sont en effet déjà présentes et y jouent un rôle non négligeable. Cependant, l'émergence de la problématique religieuse est suffisamment importante pour constituer en soi une nouveauté dans votre pensée. Je laisserai de même de côté le lien que vous établissez entre la pensée faible et le christianisme, car cela nous mènerait bien trop loin.¹⁴ Je retiendrai donc deux questions : « dans quelle mesure la charité peut-elle échapper à la sécularisation sans pour autant amener un retour au sein de la métaphysique ? » et « la sécularisation ne doit-elle pas, comme la démythologisation, se retourner contre elle-même, afin d'éviter à nouveau une retombée dans la métaphysique ? ».

¹² *Idem*, p. 83.

¹³ *Idem*, pp. 69-70.

¹⁴ J'en dirai simplement qu'il me semble que votre idée de sécularisation peut justement, pour autant qu'elle n'est pas limitée par la charité ou par n'importe quel autre principe et qu'elle se retourne contre elle-même, lier étroitement la pensée faible à la laïcité. Mais il me faudrait pour défendre cette idée établir une toute nouvelle interprétation qui concurrence-rait la vôtre et ce n'est pas le lieu.

Commençons par la question concernant la charité. La question se pose sérieusement dans la mesure où la charité semble agir comme une valeur extérieure imposant une limite au principe de la sécularisation. Elle sert ainsi d'absolu et de fondement et correspond donc aux caractéristiques des principes métaphysiques. Selon vous, si elle ne constitue pas un absolu métaphysique, c'est dans la mesure où elle constitue un principe formel qui doit être appliqué chaque fois à de nouvelles situations et que ces manifestations doivent en quelques sortes être « inventées ». Cela constitue-t-il vraiment une raison suffisante pour échapper à une rechute dans la métaphysique ? Vous faite l'analogie avec Kant et son impératif catégorique, mais sans vous demander si l'on ne peut pas considérer cet impératif comme un principe métaphysique ? En tout cas, l'impératif kantien me semble agir comme tel : il sert de fondement et ne se justifie pas lui-même. Le fait que la règle imposée soit formelle et nécessite une concrétisation abandonnée au jugement de celui qui l'applique n'empêche nullement son caractère métaphysique. Le seul fait déjà qu'il s'agisse d'un impératif et, plus encore d'un impératif absolu témoigne bien de son caractère métaphysique, car il sert de fondement à la morale et il s'agit là d'une morale universelle, c'est-à-dire absolue. Laissons de côté l'impératif kantien et envisageons brièvement les morales des valeurs. Les plus typiques d'entre elles sont certainement les morales du bien. Or, le bien comme valeur devant guider le comportement peut aussi être ramené en dernier ressort à un commandement métaphysique. En effet, en dessous de la valeur se glisse un impératif. Dire que le bien est la valeur suprême, c'est dire qu'il faut agir selon le bien et le fait que l'on ne détermine pas concrètement ce que cela signifie concrètement dans telle ou telle situation ne change rien. Le bien agit pratiquement comme un fondement métaphysique, comme un point de référence transcendant. Alors, n'en est-il pas de même de la charité ? Dans la mesure où la charité fonctionne comme limite du principe de sécularisation ne redevient-elle pas une valeur absolue au-dessus de ce processus et ne constitue-t-elle pas un fondement métaphysique dans votre pensée éthico-religieuse ?

S'il est une raison pour laquelle la référence à la charité ne correspond pas à une retombée dans la métaphysique, ce n'est certainement pas parce qu'elle serait un principe formel exigeant une interprétation pour s'appliquer dans chaque situation concrète, mais ce serait plutôt dans la mesure où elle ne constitue pas la vérité absolue ou le principe absolu devant guider le comportement, mais plutôt parce qu'elle n'est que l'interprétation d'une époque particulière. Autrement dit, ce serait parce qu'elle pourrait être remise en cause, qu'il est très possible et même probable qu'à une autre époque (pas forcément éloignée) elle ne corresponde plus à une espèce d'absolu. Vous ne

le dites pas explicitement, mais on peut, je crois, l'en déduire de vos propos. Quand vous dites que : « il reste le fait que même Jésus ne s'est pas considéré comme le dévoilement ultime et définitif des prophéties, et qu'il a promis d'envoyer l'Esprit de vérité parce que la révélation devait se poursuivre »,¹⁵ on peut sans trop forcer vos propos comprendre que la charité non plus ne doit pas être considérée comme le point de vue final et absolu, d'autant que, dans les pages précédentes, vous avez fortement insisté sur l'idée que la différence entre l'ancien et le nouveau testament est l'émergence de l'amour et le fait que Dieu ne se considère plus comme un maître mais comme un ami.

Mais envisager les choses de la sorte, n'est-ce pas considérer que la charité peut elle aussi être sécularisée, que sa sécularisation est du moins une possibilité pour le futur ? Je ne m'embarquerai pas à tenter de définir ce que devient la charité lorsqu'elle se sécularise. Mais je crois que vos propos, qui pourtant affirment explicitement que la charité constitue la limite de la sécularisation, conduisent aussi à l'idée que la sécularisation doit s'appliquer également à la notion de charité.

Revenons maintenant à la deuxième question. Elle est par bien des aspects similaire à celle qui vient d'être envisagée. La sécularisation ne doit-elle pas se retourner contre elle-même ? Si l'on veut ne pas arriver à une vision du monde sécularisée une fois pour toute, ce qui constituerait une nouvelle vérité sur le monde et donc une conception métaphysique, ne faut-il pas considérer que la sécularisation ne peut avoir de limite ni dans le sens que quelque chose – comme la charité – lui échapperait ni dans le sens qu'elle s'arrêterait un jour où tout serait sécularisé ? On a déjà vu ce qu'il en est d'une limite par un critère qui lui serait supérieur avec le cas de la charité et on en était arrivé à l'idée que, si quelque chose permet à la charité de ne pas constituer un nouveau fondement métaphysique, c'est l'idée que l'on est dans le temps et que cette conception n'est pas le dévoilement d'une nouvelle vérité absolue, mais juste une interprétation. Il faut, de même, éviter que la sécularisation ne transforme le monde en une nouvelle métaphysique et cela ne se peut que si elle n'instaure jamais un monde sécularisé. Autrement dit, la sécularisation est bien un processus, mais un processus incessant. L'analogie entre la sécularisation et l'interprétation peut se faire. L'interprétation ne peut pas donner une nouvelle conception authentique et vraie du monde, elle ne peut pas se transformer en une vérité, mais doit rester une interprétation, une vision parmi d'autres possibles. Il en est de même de la sécularisation : elle ne peut jamais transformer le monde en une nouvelle vérité et, pour ce faire, elle ne peut considérer le monde comme déjà sécularisé. Cela

¹⁵ *Idem*, p. 86.

implique que la sécularisation ne s'applique pas une fois pour toutes au monde, qu'une notion n'est jamais sécularisée et qu'elle doit continuer à se séculariser, de même que ce n'est pas parce que le monde est interprété qu'il doit cesser d'être interprété.

Mais pour que la sécularisation opère effectivement en prenant ses distances vis-à-vis de la métaphysique – le participe présent a ici toute son importance en tant qu'il décrit un processus qui est nécessairement en cours –, il faut également qu'elle ne se mette pas au-dessus du processus qu'elle inaugure elle-même, autrement dit qu'elle se retourne contre elle-même. Sans cela, elle deviendrait un nouveau fondement ou un nouvel impératif absolu et la métaphysique reprendrait ses droits.

Il en est, me semble-t-il, de la sécularisation comme il en a été de la démythologisation. Au départ, la démythologisation est apparue comme un processus permettant d'expurger le monde des mythes qu'il contenait. Mais l'on a finit par se rendre compte que l'idée même d'un monde sans mythe était un nouveau mythe. De sorte que la démythologisation s'est retournée contre elle-même. Cela ne veut évidemment pas dire que, se retournant contre elle-même, elle s'est auto-détruite, tel le scorpion qui se pique lui-même. Elle a bien sûr continué à opérer, mais elle a cessé de se considérer transcendante au monde qu'elle démythologisait. Cela signifie que, par cette prise de conscience, le monde a cessé de pouvoir devenir un monde pur et que la démythologisation est devenue un processus incessant. C'est exactement le même phénomène qui doit, selon moi, s'appliquer à la sécularisation. Elle ne peut fabriquer un monde qui serait purifié de tout sacré, car ce monde même redeviendrait de ce fait sacré. Autrement dit, la sécularisation doit s'inclure elle-même dans le processus de sécularisation.

*

J'en viens maintenant à l'étude de votre ouvrage de l'intérieur même de la pensée faible. Il faut cependant d'abord faire une remarque, car on aperçoit rapidement le côté fictif d'une telle démarche. En effet, n'est-il pas illusoire de prétendre se situer à l'intérieur même d'un mouvement de pensée ? N'est-ce pas comme prétendre se mettre à la place d'autrui et penser à sa place ? Cela n'est pas faux, mais la reconnaissance du caractère fictif de la démarche ne l'invalide pas cependant, surtout en ce qui concerne la pensée faible ; et cela pour deux raisons. D'abord, il ne faut pas oublier que la pensée faible, justement parce qu'elle est faible, ne prétend pas se résumer à la pensée d'un seul auteur. Ce n'est nullement un hasard si le premier ouvrage qui a fait connaître cette pensée est une anthologie ou nombre de penseurs très

différents et ayant effectivement des pensées très diverses se revendiquaient de l'idée d'une pensée faible.¹⁶ Il serait, je crois, contraire même à l'idée d'une pensée faible de pouvoir se réduire à la pensée d'un seul homme, ce qui ne signifie pas par ailleurs que n'importe qui, se prétendant penseur faible, l'est de fait ; comme vous diriez : elle est faible mais pas à ce point-là. Peut-être d'ailleurs aurait-il été intéressant de parler de pensées faibles au pluriel, car cela rappelle la pluralité nécessaire des interprétations du monde. La pensée faible – gardons le singulier, puisque c'est ainsi qu'elle s'est définie –, pour le dire brièvement, se caractérise justement par la reconnaissance de l'impossibilité d'une vision unifiée du monde. Il est donc peut-être moins illusoire – je dis bien « moins » – que pour toute autre philosophie de prétendre se placer à l'intérieur de celle-ci. Ensuite, dans la mesure où la pensée faible se caractérise également par le fait qu'elle est une pensée reconnaissant le caractère fictif de toute vision du monde ou, pour le dire autrement, dans la mesure où la pensée faible est une « pensée-fable », il n'est pas gênant, au contraire, lorsqu'on étudie cette pensée, de prendre en considération le caractère fictif de la démarche.

Lorsque je tente de me placer à l'intérieur de la pensée faible et que je considère cet étrange livre qu'est *Credere di credere*, ce qui me frappe n'est certainement pas tant l'émergence de la problématique religieuse que le style employé. Il s'agit d'un discours à la première personne, qui mêle étroitement réflexions théoriques et expériences personnelles et qui, en même temps, s'interroge sur le style utilisé. C'est sur ces éléments que j'aimerais m'attarder maintenant. Ils peuvent sans doute paraître d'un intérêt mineur ou anecdotique comme sont généralement considérés d'un point de vue théorique le style et les éléments biographiques dans les textes philosophiques. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si ma lecture théorique, qui s'attache essentiellement aux thèses contenues dans un texte, ne s'y est pas arrêtée. Mon hypothèse – ne devrais-je pas plutôt dire « mon impression » ? – est que c'est pourtant là que se jouent les véritables enjeux de cet ouvrage et que c'est grâce à ces éléments qu'il y a bel et bien évolution de la pensée faible et, pourrait-on même dire, une évolution marquée par une rupture.

Dès les premières lignes, votre texte se décline à la première personne et sur le mode autobiographique : « Longtemps, je me suis levé de bonne heure : pour aller à la messe avant de me rendre à l'école, au bureau, aux cours à

¹⁶ Gianni Vattimo et Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983. L'ouvrage n'a pas été traduit en français. J'ai cependant traduit l'introduction ainsi que les contributions de Vattimo et Rovatti en annexe de mon livre *La pensée faible de Vattimo et Rovatti: une pensée-fable*, Paris, l'Harmattan, 1996.

l'université. »¹⁷ C'est ainsi que commence en effet ce curieux ouvrage philosophique qui tient du discours biographique. Mais vous ne finissez pas d'étonner. Immédiatement après, vous vous interrogez sur le style du discours que vous employez et vous vous permettez même des jeux de mots que vous reconnaissez vous-même n'être pas forcément les bienvenus. Vous poursuivez en effet votre texte de la sorte :

C'est ainsi que pourrait commencer ce livre, et il faudrait peut-être ajouter le *calembour* un peu facile selon lequel il s'agit là d'une "recherche du temple perdu". Mais est-ce vraiment le *calembour* que je puis risquer, ou plutôt le discours à la première personne ? Je m'aperçois que je n'ai jamais écrit de cette façon, sinon lorsqu'il s'agissait de discussions, de polémiques, de "lettres à la rédaction". Jamais dans les essais et les textes de caractère "professionnel", critique ou philosophique.¹⁸

Voilà un incipit peu habituel en effet pour un texte philosophique. Je ne crois cependant pas qu'il soit dû au hasard, même s'il semble être écrit naturellement, comme ce qui aurait pu vous venir à l'esprit si vous ne vous étiez pas censuré mais aviez laissé venir les mots et les auriez écrits tels qu'ils émergeaient. Je crois qu'il y a dans ces quelques lignes tous les éléments importants de ce texte : le discours à la première personne du singulier, le discours autobiographique, la réflexion sur le style, les jeux de mots douteux et les doutes concernant la démarche.

Je vais revenir sur ces éléments afin de montrer pourquoi et comment ils ne sont pas des détails, mais constituent au contraire une nouveauté radicale et fondamentale concernant l'ensemble de la pensée faible. Mais avant peut-être ne serait-il pas inutile, pour commencer, de suivre la réflexion que vous développez sur les raisons d'un tel changement de style.

Dans ces premières pages, vous reconnaissez que la question du style à la première personne se pose pour deux raisons : d'abord, parce que l'ouvrage est né d'une longue interview et, ensuite, parce que le thème de l'ouvrage est celui de la religion. Or, selon vous, « le thème de la religion et de la foi semble exiger une écriture nécessairement "personnelle" et engagée ».¹⁹ Inutile de rappeler que nombre de discours sur la foi et la religion ne sont pourtant pas rédigés au moyen de cette écriture « personnelle engagée » et que l'on ne voit pas pourquoi ce thème exigerait plus ce type d'écriture que, par exemple, le discours moral. On pourrait en effet dire exactement la même

¹⁷ *Idem*, p. 7.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Idem*, p. 8.

chose des textes d'éthique ; or, la plupart d'entre eux prennent la forme du traité qui n'est certainement pas caractérisée par une écriture personnelle et engagée. Mais laissons là cette question pour l'instant et poursuivons la lecture. Vous ajoutez immédiatement un type de restriction : « Même si cette écriture ne doit pas être principalement narrative, ni se référer toujours aussi nettement à un "je" narrateur-croyant ». ²⁰ Nous retrouvons ici exactement le même mouvement de retrait et de doute par rapport à ce qui vient d'être donné que nous avons dans les premières lignes à propos du jeu de mot et du discours à la première personne. Pourtant, les doutes que vous émettez ne se traduisent pas par un retour à un discours plus conventionnel. Cela montre bien qu'il s'agit peut-être moins d'une restriction du propos que de l'émergence d'un caractère dubitatif du discours lui-même et de la pensée qu'il accompagne. D'ailleurs, si ce n'était pas le cas, pourquoi écrire tout cela. Lorsqu'un auteur se pose des questions sur sa démarche et le style qu'il doit employer, c'est généralement avant d'écrire, voire par après, mais nullement à l'intérieur même du texte. Ne faut-il pas alors reconnaître que ces doutes et ce mouvement d'avancée et de recul du discours sont particulièrement importants pour la pensée faible ? J'aurais pour ma part tendance à le croire.

Vous pourriez bien sûr objecter à tout ceci que les réflexions sur le style et cette oscillation du texte ne sont pas présentes dans le corps de l'ouvrage, mais uniquement dans le premier chapitre et dans le post-scriptum qui conclut l'ouvrage. Cela signifierait alors qu'il ne s'agit pas là d'éléments significatifs pour le propos, mais uniquement d'une mise en garde ou d'une réflexion méthodologique, qui est en quelque sorte hors texte.

Votre réflexion dans ce post-scriptum ne semble cependant pas aller dans ce sens. Non seulement vous revenez sur ce point, ce qui contredit légèrement l'idée d'une simple mise en garde ou d'une prudence de la part de l'auteur, mais vous reprenez le discours et insistez sur le doute qui ne vous quitte pas. « Je suis longtemps resté dans le doute quant à la "légitimité" du style que j'y avais adopté, style qui me paraissait, et me paraît encore, trop "à la première personne". Si je me décide cependant à le publier, c'est que je reste convaincu qu'un discours sur la religion qui ne soit pas seulement une recherche érudite, historique et documentaire, ne peut se formuler que de cette manière. » ²¹

Mais vous allez encore bien plus loin en signalant que ce nouveau style ne vaut pas seulement pour la problématique religieuse, mais devrait probablement s'appliquer à la philosophique. « Je me demande même s'il me sera encore possible d'écrire des essais et des "traités" dans la forme canonique à

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Idem*, p. 107.

laquelle je me suis habitué en tant que philosophe : car on ne voit guère pourquoi tout ce qui justifie et requiert l'emploi de la première personne du singulier dans un écrit "religieux" ne devrait pas valoir aussi, et avec les mêmes raisons, pour un écrit philosophique. »²² Il ne fait aucun doute à la lecture de ce passage que vos remarques sur le style employé dans cet ouvrage ne valent pas simplement comme de pures réflexions méthodologiques ou comme une manière de vous mettre à couvert. Elles ont une portée bien plus générale. Il s'agit en effet d'une réflexion philosophique sur le style adapté à l'écriture d'un texte philosophique. Or, ce qui est remarquable ici, c'est non seulement le fait que vous énonciez à nouveau cela sous la forme du doute, mais plus encore que vous ne l'énoncez pas de manière théorique. Vous avez écrit un ouvrage sur la religion, mais il s'agit bien d'un ouvrage philosophique. Or, cet ouvrage, vous ne l'avez pas écrit dans la forme canonique théorique des textes philosophiques. Vous avez, au contraire, écrit un ouvrage philosophique à la première personne et dans un style nouveau dans lequel vous vous interrogez justement sur le style que doit avoir un ouvrage philosophique. Cela signifie que ce passage où vous émettez un doute sur les textes philosophiques que vous écrirez désormais ne doit pas se lire uniquement comme une interrogation concernant vos écrits futurs. Autrement dit, vous ne sortez pas de votre réflexion sur la religion en élargissant la réflexion sur le style qui vous serait venue à partir de la problématique religieuse. Vous vous êtes déjà mis à changer de style dans un ouvrage philosophique, car *Credere di credere* est bien un texte de philosophie. On retrouve ici un motif abordé tout au début de ce discours : on croit toujours être en dehors, ne pas avoir encore commencé, et on est déjà plongé dedans.

*

Reste à voir maintenant comment ces éléments stylistiques ne sont pas accessoires, mais, au contraire, tout à fait déterminants pour la pensée faible. Je vais, pour le montrer les reprendre un par un. Celui qui apparaît certainement le plus immédiatement est l'émergence du discours à la première personne. Comment le fait de dire « je » plutôt que « nous » peut-il être un aspect important de la pensée faible et de son évolution ? D'un point de vue théorique, cela apparaît évidemment comme un détail, pas forcément inutile, mais sans doute sans grand impact sur la pensée elle-même. Or, je crois que l'impact du « je » est bien plus grand qu'il ne semble à première vue.

J'émettrais volontiers l'hypothèse que le « je » est la déclinaison et j'ose-

²² *Idem*, p. 109.

rais même dire la sécularisation du « nous » officiel et théorique de convenance dans la plupart des textes philosophiques. En parlant de sécularisation du nous, j'entends bien qu'il s'agit d'une désacralisation. Par l'utilisation de la première personne du singulier se marque non seulement une prise de distance à l'égard du discours théorique, mais apparaît également une mise en jeu du sujet. Pour le dire autrement et en me permettant un jeu de mot un peu facile, je dirais que la « mise en je » est une « mise en jeu ». Les idées de risque et de mise en question sont deux notions essentielles pour la pensée faible. Jusqu'à cet ouvrage, ces idées de risques et de mises en question étaient plutôt reprises par Rovatti ; c'est du moins lui qui les reprenait comme objet de réflexion.²³ Avec *Credere di credere*, vous abordez vous aussi la question, mais ce qui est remarquable, c'est que vous parvenez à ne pas l'aborder théoriquement, mais concrètement, on pourrait presque dire physiquement. Vous n'expliquez en effet pas en long et en large, comme le fait Rovatti, que dans la pensée faible, le sujet s'affaiblit, s'ouvre, explose et s'expose, qu'il se met en jeu et accepte les risques qu'il encourt sans nécessairement les rechercher, mais sans non plus les fuir, mais vous adoptez simplement cette position fragile du discours personnel où vous vous exposez effectivement en renonçant à la place confortable qu'aurait pu vous offrir un discours théorique. Il ne s'agit pas là d'un risque gratuit, l'idée de risque et de mise en question du sujet est une idée importante de la pensée faible. En effet, une pensée qui veut prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique, tout en reconnaissant que l'entreprise est en quelque sorte impossible, est une pensée qui prend le risque d'un parcours incertain et paradoxal. Pour le dire autrement, la pensée faible est une pensée qui ne se contente pas de décrire l'histoire d'un affaiblissement, mais qui prend le risque de s'affaiblir elle-même, dans la mesure où c'est la seule possibilité pour ne pas retomber irrémédiablement dans la métaphysique.

Le discours à la première personne du singulier n'est donc nullement un détail stylistique, c'est au contraire un élément tout à fait essentiel de la pensée faible, élément qui définit peut-être mieux la pensée faible que toutes les thèses qu'elle a pu soutenir.²⁴

²³ La plupart des ouvrages de Rovatti abordent la question, mais la question apparaît peut-être plus fondamentalement dans les ouvrages suivants : Pier Aldo Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987 ; *Il declino della luce*, Genova, Marietti, 1988 et *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Milano, Feltrinelli, 1994.

²⁴ Il est bien évident que tout discours à la première personne du singulier ne doit pas pour autant s'interpréter de la sorte. Le « je » qu'emploient un Descartes ou un Montaigne n'a pas forcément le même sens. Ce qui est probablement semblable, c'est que, dans leur pensée également, il ne s'agit sans doute pas d'un détail stylistique, mais que son utilisation est réfléchie et significative de leur pensée.

Un autre élément qui vient renforcer cette interprétation, c'est le caractère autobiographique de votre texte. Vous ne vous contentez pas en effet de parler à la première personne du singulier en exposant vos convictions à propos de la religion ; vous parlez de vous-même, non seulement de ce que vous croyez, mais aussi de ce que vous avez vécu et de vos doutes. Vous auriez pu, et c'est probablement ce à quoi nous aurions pu nous attendre dans ce type d'ouvrage, vous contenter d'énoncer votre interprétation du retour du religieux et des conséquences philosophiques d'une telle réémergence. Ce faisant, vous seriez resté encore proche des règles du genre. Vous auriez certes parlé à la première personne du singulier, mais surtout pour insister sur le fait que ce que vous décriviez était avant tout votre propre interprétation, votre propre traduction des évangiles. Autrement dit, votre discours serait alors apparu comme une insistance sur l'historicité nécessaire de votre propos. Une telle interprétation n'est évidemment pas à rejeter. L'idée qu'on ne peut aboutir à une nouvelle interprétation prétendant décrire la vérité définitive d'un phénomène est aussi une des thèses soutenues par la pensée faible. La pensée faible est une pensée de l'affaiblissement, c'est-à-dire qu'elle est une pensée décrivant une histoire – histoire du salut, histoire du déclin de l'être, histoire de l'affaiblissement du langage et du sujet, etc. –, mais cette histoire, elle ne la décrit pas du dehors, mais depuis l'histoire même qu'elle décrit.

L'émergence d'un discours autobiographique dans votre ouvrage montre véritablement qu'il ne s'agit pas seulement d'insister sur l'historicité du propos – la pensée faible est une interprétation que l'on peut avoir à une époque déterminée, celle de la modernité tardive –, mais que le sujet s'implique réellement et se met en jeu et qu'il s'agit bien de s'impliquer, ce qui revient à mettre en question la pertinence du discours purement théorique. J'ai déjà abordé ce point, mais il me semble important d'y insister : une pensée voulant prendre ses distances à l'égard de la métaphysique ne peut accepter de prendre parti pour l'une des oppositions caractéristiques de la métaphysique. Autrement dit, il ne peut être question pour une pensée assumant un tel enjeu – le « dépassement » de la métaphysique, aussi paradoxal soit-il – d'adopter un discours purement objectif ou d'adopter un discours résolument subjectif. L'un ou l'autre de ces discours consisterait à accepter une des alternatives de la métaphysique et donc à se positionner au sein du cadre qu'elle définit.

On voit ici l'intérêt d'un discours autobiographique, mais qui n'est cependant pas un pur témoignage, car ce qui est en effet très particulier de votre texte, ce n'est pas que vous y parliez de vous, mais que vous mêlez les éléments biographiques aux réflexions philosophiques.

Les autres textes sur la pensée faible ont à plusieurs reprises insisté sur le

fait que la métaphysique n'est pas une structure de pensée dont on pourrait se débarrasser une fois pour toutes en la rejetant, car, pour penser, on ne possède rien d'autre que le langage fondé sur ses oppositions. Il n'est donc pas possible qu'une pensée puisse simplement éviter d'être théorique ou pratique. Dans ce texte, vous donnez l'exemple d'un discours qui tente de ne plus placer la théorie et la pratique en opposition en mêlant effectivement réflexions philosophiques et témoignages personnels.

Une fois encore, on voit que l'émergence des éléments autobiographiques qui se mêlent aux réflexions philosophiques ne constitue pas un détail stylistique, mais représente au contraire un aspect tout à fait essentiel de ce qu'est la pensée faible.

Cela apparaît d'ailleurs également par les réflexions sur le style même. Dans ce texte, vous ne séparez pas nettement les parties biographiques des parties plus réflexives. Il ne s'agit pas de distinguer nettement l'un de l'autre et de passer successivement de l'un à l'autre, mais de joindre autant que possible la réflexion et le témoignage. Bien sûr, il n'est pas possible d'élaborer un discours qui ne serait ni théorique ni pratique, puisqu'on ne dispose que des catégories métaphysiques qui distinguent nettement entre la théorie et la pratique. Mais ce que vous tentez dans ce texte, c'est de retisser aussi étroitement que possible ces deux aspects du discours.

Quel rapport existe-t-il entre ce tissage et la réflexion sur le style que vous abordez dans votre texte ? Réfléchir sur le style n'est-ce pas seulement insister sur l'importance du style et mettre en évidence des doutes sur celui-ci ? C'est également cela, mais, je crois, pas seulement. Vos réflexions sur le style empêchent en fait d'établir une scission entre les deux types de discours. À cause de ces quelques réflexions que vous développez, on ne peut pas facilement expurger le texte des éléments biographiques. Or, c'est sans doute ce que l'on serait tenté de faire au premier abord dans une perspective théorique pour rendre ce texte plus conventionnel et, de ce fait, plus facilement traitable. Mais par vos réflexions sur le style, vous rendez cette éventuelle « purification » du texte impossible. En effet, si l'on voulait ne garder du texte que les parties réflexives éliminant sans vergogne tous les éléments biographiques, on serait bien embarrassé par ces réflexions sur le style. Bien sûr, il serait toujours possible de les éliminer également, mais il est bien plus gênant d'éliminer sans remords des réflexions que des éléments non théoriques pouvant apparaître comme hétéroclites. De plus, vos réflexions sur le style montrent qu'il n'est pas un aspect sans importance en philosophie, puisqu'il peut valoir la peine qu'on y réfléchisse. C'est là à nouveau faire obstacle à l'élimination pure et simple d'un élément. Or, si cet élément ne peut être éliminé, c'est bien parce qu'il est important.

On retrouve là un autre élément caractéristique de la pensée faible et qui correspond à ce refus des distinctions métaphysiques : on ne peut séparer la pensée de son expression, il n'y a pas d'abord la pensée, puis l'expression de celle-ci qui serait une pure extériorisation de la pensée.²⁵ À nouveau, ce qui est remarquable dans cet ouvrage, c'est que vous ne vous limitez pas à théoriser ce point, mais que vous réalisez cette pensée, autrement dit, que vous parvenez à ne pas distinguer entre la théorie et la pratique, rendant quasiment concrète une pensée par l'expression de celle-ci, non pas par ce que vous dites, mais par ce que vous faites en écrivant.

Une opération du même ordre est réussie en ce qui concerne l'oscillation, le mouvement de don et de retrait du discours. Quand vous réfléchissez sur le style, vous le faites toujours en marquant vos doutes. Or, non seulement les doutes correspondent bien à un point important de la pensée faible, mais, en plus, ce faisant, vous établissez un mouvement d'avancée et de recul assez significatif lui aussi pour la pensée faible. En ce qui concerne le doute, cela paraît assez évident. Dans la mesure où la pensée faible est une pensée provisoire, une pensée en mouvement, une pensée ne pouvant se fixer une fois pour toutes au risque de retomber dans la métaphysique, apparaît clairement le rôle déterminant du doute. De plus, si la pensée faible est une tentative, une pensée du déséquilibre, il lui faut admettre ces doutes et ne pas tenter de les liquider au plus vite.

Mais la pensée faible accorde également son intérêt au mouvement de retrait, d'*epochè* ou de pudeur, qui représente, selon Rovatti, un affaiblissement du langage philosophique.²⁶ La pudeur de la pensée faible ne consiste pas tant à se dérober aux regards indiscrets qu'à maintenir une zone d'ombre et de distance entre l'objet que l'on observe et celui qui observe. Il est caractéristique des pensées fortes de prétendre maîtriser les choses, de prétendre les connaître et de ne pas hésiter à les réduire aux connaissances qu'on peut en avoir. La pensée faible, au contraire, reconnaît l'importance de ce mouvement de recul qui seul peut-être permet de ne pas transformer les objets d'études en objets métaphysiques. Pour vous, ce mouvement de retrait apparaît également dans le mouvement ontologique. Si l'être ne peut s'identifier à l'étant, cela signifie à proprement parler qu'il n'est pas, autrement dit qu'il ne se donne que comme ce qui s'absente et décline. On pourrait donc parler de retrait et de pudeur de l'être.

²⁵ Cfr. à ce propos, Pier Aldo Rovatti, « Scrittura del pensiero », in Gianni Vattimo, *Filosofia '93*, Roma-Bari, Laterza, 1994, repris dans *Abitare la distanza*, *op. cit.*

²⁶ Cfr. sur cette question Pier Aldo Rovatti, *L'esercizio del silenzio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992 et du même en collaboration avec Alessandro Dal Lago, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano Feltrinelli, 1989.

Dans vos précédents ouvrages et dans ceux de Rovatti le mouvement de retrait était un thème que l'un et l'autre vous décriviez et décliniez à votre manière. Dans *Credere di credere*, vous continuez à développer l'argument en le déclinant ici sous le thème religieux de la kénôse. Mais vous ne vous contentez nullement d'en faire un argument théorique : chaque fois que vous réfléchissez sur le style que vous avez utilisé, vous le faites en émettant des doutes ayant pour effet de produire justement ce mouvement de retrait, cette oscillation à laquelle la pensée faible accorde une telle importance.

Il reste un élément qui est apparu dans les premières lignes de cet ouvrage quand, pour la première fois, vous émettez des doutes sur le style utilisé et dont je n'ai point encore parlé : c'est celui des jeux de mots. Si j'ai tant tardé à aborder ce point, c'est peut-être bien parce que c'est celui sur lequel je me sens le moins à l'aise. Non pas qu'il n'apparaisse pas comme un thème dans la pensée faible : Rovatti écrit rarement un ouvrage sans s'attarder quelque peu sur l'importance des jeux et, plus particulièrement des jeux de mots.²⁷ Mais vous, Gianni Vattimo, n'y réfléchissez pas directement dans cet ouvrage. Pourtant, je crois que ces jeux de mots sont importants pour la pensée faible. Ce n'est certainement pas par hasard si l'appellation même de « pensée faible » vient d'un mauvais jeu de mots.²⁸ Et quand, dans l'article repris dans le recueil *Il pensiero debole*, vous basez votre interprétation sur un jeu de mot, ce n'est probablement pas non plus un hasard. En effet, dans ce texte, vous n'hésitez pas à étayer votre interprétation de l'ontologie faible sur le fait que l'être est ce qui *accade*, ce qui advient et que dans le terme même apparaît déjà l'idée de caducité.²⁹ Et je ne crois pas non plus qu'il s'agisse d'un hasard quand je vous vois raconter de plus en plus de plaisanteries, comme ce fut le cas lors des leçons que vous avez données à Louvain-la-Neuve en octobre et novembre 1998. Plus encore que les jeux de mots, l'important me semble résider dans un changement d'usage de ces jeux de mots. Le jeu de mot que vous faites dans *Il pensiero debole* sur la caducité de l'être-événement ressemble fortement aux jeux de mots tels que les pratique souvent Heidegger. Ils prétendent révéler une espèce de vérité, fût-ce une vérité qui n'est plus de l'ordre de la vérité adéquation. Dans cet ouvrage, le jeu de mot me

²⁷ On verra à ce propos plus particulièrement la première partie de son ouvrage dont le titre même fait référence à une blague, *Il paioio bucato*, *op. cit.*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998 et l'ouvrage que ; avec Alessandro Dal Lago, il consacre au jeu : *Per gioco. Piccolo manuale dell'esperienza ludica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1993.

²⁸ Le terme a été repris par Vattimo après qu'un de ses collègues, pour se moquer, ait prétendu que sa pensée était trop faible.

²⁹ Gianni Vattimo, « Dialettica, differenza, pensiero debole », in Gianni Vattimo, *Il pensiero debole*, *op. cit.*, p. 12-28. J'ai traduit ce texte dans mon ouvrage, *La pensée faible de Vattimo et Rovatti : une pensée-fable*, *op. cit.*, p. 155-172.

semble avoir une autre fonction et c'était déjà le cas de ceux que vous n'aviez cessé de faire à Louvain. D'ailleurs, une des caractéristiques de ce nouvel usage des jeux de mots est que vous n'hésitez pas à émettre un doute sur leur bon goût ou sur leur intérêt. En ce sens, les jeux de mots n'exposent plus une nouvelle interprétation, mais, au contraire, affaiblissent le discours dans le sens où ils insinuent un doute sur celui qui les fait. Ces jeux de mots sont, me semble-t-il, une manière d'éviter que vous ne soyez vraiment pris au sérieux, ce qui explique que, dès le départ, vous les annoncez comme étant mauvais.

On retrouve ici un élément déjà abordé dans cette partie : la mise en jeu du sujet. Les jeux de mots sont, me semble-t-il – mais peut-être suis-je en train de m'avancer bien au-delà de ce qu'une simple interprétation du texte me le permettrait –, une manière d'affaiblir l'auteur du discours philosophique. Ils constituent donc une manière de vous exposer, de vous mettre en jeu, d'éviter d'être pris trop au sérieux. À nouveau, il y a ici une mise en œuvre de ce qui, jusqu'ici, était plutôt une notion théorique : la mise en jeu du sujet philosophique.

La première fois que, jeune étudiante, j'ai écouté vos leçons, j'avais été très impressionnée par le fait que vous vous exposiez particulièrement dans vos cours. Il vous arrivait en effet de vous lancer dans une réflexion et de vous arrêter en cours de route expliquant que vous ne saviez plus comment aller plus loin. La reconnaissance de cette fragilité pas seulement personnelle mais de la pensée m'a beaucoup marquée. Mais, à part dans vos cours, je ne vous avais jamais vu vous exposer et vous mettre en question. Je vous ai revu le faire dans les leçons données il y a une dizaine d'années à Louvain et vous le faites à nouveau dans *Credere di credere*. Mais, vous l'aurez compris, ce qui me semble tout à fait remarquable dans cet ouvrage, ce n'est pas simplement le fait que vous vous y exposiez. Une telle attitude pourrait séduire humainement, mais elle n'apporterait rien à la philosophie ; elle courrait même le risque de tomber dans un exhibitionnisme de mauvais goût. Ce que vous faites dans cet ouvrage n'est certainement pas de cet ordre. L'exposition de vous-même, vos doutes, le discours à la première personne du singulier et, même, je crois, les plaisanteries que vous y faites ont véritablement un sens philosophique. Votre style tout entier est marqué par la réflexion philosophique, il la double ou, mieux encore, il la réalise. Vous êtes parvenu, dans ce texte, à retisser les liens entre la pensée et son expression de telle sorte que l'un ne peut se comprendre sans l'autre. C'est la raison pour laquelle, malgré une thématique qui ne me plaît guère, je dirai sans hésitation que c'est là votre meilleur ouvrage philosophique.

Anne.Staquet@umh.ac.be