

Dieu, la logique et le paroissien : l'oscillation entre le protestantisme et le catholicisme logiques.

Présentation

Je voudrais revenir sur le statut que vous accordez à la logique. Plus précisément, je souhaiterais vous interroger sur ce va et vient bien, cette oscillation familière, the *familiar oscillation*, dont vous parlez à la p. 25 d'*Objectivity and the Parochial*. Même si vous tenez ce passage ainsi que l'ouvrage dans son ensemble pour programmatiques, comme des premiers pas opérés en vue de développements futurs, « *some first steps* » comme vous dites, il me semble qu'elle tient lieu au moins en partie d'une résolution, du moins d'un éclaircissement du problème. Bref, cette oscillation n'est-elle pas loin de tenir lieu d'une position ? Cette oscillation familière se présente comme un moyen de résoudre la difficulté suivante, si résolution il y a :

- D'une part, (je reprends vos termes p. 16) « l'activité de penser (s'il en fût jamais, pourrait-on être tenté d'ajouter) est un phénomène qui relève essentiellement de l'esprit de clocher »/« So thinking (if there is any, one may be tempted to add) is an *essentially* parochial phenomenon. » Par conséquent, même les lois de la logique ne sauraient circonscrire un domaine du penser comme tel, un domaine des pensées d'un penseur comme tel.

- Mais, d'autre part, la difficulté est que la logique, les lois de la logiques, semblent par définition avoir trait au penser comme tel, abstraction faite de tout esprit de clocher, dans la mesure où elle se présente comme n'étant en rien, suivant votre expression, otage des faits et de sensibilité, à quelque degré que ce soit.

On peut reformuler la difficulté de la manière suivante : comment étendre cette dimension paroissialiste de la pensée à la logique elle-même, sans pour autant abolir la logique ?

Dans un premier temps, j'exposerai assez brièvement ce problème. Ensuite, j'opérerai un commentaire du passage en question, commentaire qui me permettra je l'espère de soulever des questions concernant cette oscillation, ainsi que deux autres question.

En effet, parler d'oscillation est tout à fait particulier. Aussi, pour finir cette introduction, j'explorerai 4 dimensions de l'oscillation. Ces quatre dimensions de l'oscillation comptent déjà comme une question : quelles dimensions de l'oscillation pourraient caractériser ici votre approche ?

Parler d'oscillation, c'est en effet :

a) reconnaître que nous avons affaire à des pôles antagonistes ou incompatibles, ici le paroissialisme et la logique. La section 10, et le thème sera repris au ch. 7, section 4.3 commence en effet en disant

« It is harder (to say at least) to identify any parochial character in those notions of which logicals laws are built/Il est plus difficile (pour le dire de la façon la plus atténuée) d'identifier quelque caractéristique d'un esprit de clocher dans ces notions à partir desquelles les lois logiques sont constituées. »

To say at least : la tâche semble au départ *impossible*.

b) mais parler d'oscillation, c'est aussi une hésitation, c'est reconnaître la valeur de chacun des pôles opposés, comme vous le dites vous même au bas de la p. 25 :

what this oscillation shows, I think, is that its two poles reflect two different, but legitimate, perspectives on ourselves/ce que montre à mon sens cette oscillation, c'est que ses deux pôles de l'oscillation reflètent deux buts différents, mais légitimes, deux perspectives sur nous-mêmes.

Aussi l'oscillation n'est pas éloignée de ce que Kant appelle une antinomie, du moins de certaines antinomies seulement : la réflexion est acculée à une contradiction de laquelle elle ne saurait s'extirper. De certaines antinomies seulement : l'oscillation n'est pas constituée de deux positions antagonistes résultant d'une illusion commune. On ne semble pas être tout à fait en attente ici d'une nouvelle compréhension qui serait la dissipation d'une illusion commune. Au contraire, plus nous comprenons l'oscillation elle-même et plus nous tenons à chacun des termes : nous les tenons pour incompatibles *et* corrects. Pour donner des noms, on voudrait autant être les héritiers de Frege que du second Wittgenstein.

c) il y a ensuite une ambiguïté significative dans le terme d'oscillation. D'un côté, elle renvoie à une opposition stricte, donc elle semble exclure tout passage graduel d'un opposé à un autre. D'un autre côté pourtant, l'oscillation comprend également une dimension de *mouvement* d'un opposé à un autre, donc tout se passe comme si, en dépit de l'opposition, se faisait jour une communauté entre les termes, même si cette communauté est impossible au départ. C'est ce que vous semblez en effet suggérer à la toute fin de la section 10 de l'introduction :

The problem is to see each pole properly for what it is, and in proper relation to the other./Le problème est de comprendre véritablement chacun de ces pôles pour ce qu'il est ainsi que la véritable relation qu'il entretient avec l'autre. p. 25

d) c'est pourquoi l'oscillation semble avoir une dernière caractéristique : elle tend en quelque sorte à devenir une *position* pour peu visiblement qu'on l'ait correctement comprise. Le propre de l'oscillation semble de devenir constitutive d'une position. L'oscillation semble en dernier lieu s'apparenter à un dilemme qui finirait par devenir lui-même la solution au dilemme.

Ainsi, quelles dimensions de l'oscillation peuvent caractériser votre approche ?

I) LA TACHE LA PLUS DIFFICILE.

La logique tient une place toute particulière dans l'ouvrage : S'il en est ainsi, c'est parce que, intuitivement, la logique constitue en elle-même une objection contre la thèse la plus centrale de votre ouvrage. On pourrait caractériser cette thèse de deux manières :

1) Toute pensée est paroissiale. Autrement dit, il n'est pas de pensée effective dont on puisse dire que sa forme (*form*) n'emprunte aucune configuration (*shape*) qui ne soit celle non pas d'un penseur particulier, mais d'un penseur en tant que tel.

2) la seconde partie de cette thèse, qui constitue en bonne partie l'originalité de l'ouvrage, consiste à défendre que le paroissial est lui-même une condition de l'objectivité, d'un accès à la réalité comme telle.

On peut alors, pour reprendre vos termes, résumer ces deux points de la façon suivante : il s'agit de faire du paroissial un thème digne d'intérêt, faire de celui-ci un thème digne d'intérêt (p. 16) :

- Même si le paroissial semble poser la question de savoir si le monde n'est pas rétif, *unfriendly* (p.3), vis-à-vis de tout ce qui, de notre pensée, n'appartient pas à un penseur comme tel, le paroissial ne saurait être une simple déficience de la pensée effective ; il ne saurait être qu'une partie accidentelle de la pensée dont la tâche du philosophe serait d'extirper cette part inessentielle pour nous permettre de parvenir à la pensée comme telle, à ce qui lui est essentielle. Paradoxalement, le paroissial représente une dimension inessentielle de la pensée (par définition, il est ce qui admettrait une négation intelligible ; ce qui n'est pas le propre d'une pensée d'un penseur en tant que tel), mais une dimension inessentielle qui est essentielle à ce que l'on pourrait appeler la pensée effective. La pensée pure ou pensée en tant que telle, sans aucune dimension paroissiale, ne saurait pour nous être une pensée, elle n'a pas d'effectivité. Essentiel à

double titre : de fait, il n'existe, du moins pour nous, aucune pensée qui ne soit rendue possible par un certain *plan* ou *dessein* de notre esprit ; essentiel dans la mesure où le paroissial est condition de l'objectivité.

- que cette dimension paroissiale soit essentielle signifie que la pensée comme telle n'a pas une structure intrinsèque en vertu de laquelle elle représenterait le monde. Même si la science tend à vouloir produire des propositions qui soient indépendante de cette dimension paroissiale, cette indépendance n'est que de degré et l'indépendance absolue de la pensée vis-à-vis du paroissial est une illusion. Autrement dit, le paroissial, loin d'être une déficience de la pensée est ce qui assure une normativité.

On pourrait remarquer, à la manière de Ian Hacking, que de nombreux problèmes en philosophie passent pour être « demi-sérieux » (Ian Hacking dans le passage que nous avons à l'esprit, traite plus précisément de l'induction). Demi-sérieux, l'expression est importante :

- les problèmes à demi-sérieux sont sérieux dans la mesure où ils semblent manifester des difficultés principielles à saisir le monde extérieur. Ces problèmes sont sérieux en tant que dangers qu'ils représentent pour la pensée, la difficulté pour celle-ci d'avoir une normativité, d'admettre une correction.

- Mais, et c'est là qu'on comprend pourquoi ces problèmes ne sont sérieux qu'à moitié : ils n'ont d'intérêt qu'en ce que nous devons les *désamorcer*, en ce que nous devons écarter les dangers qu'ils représentent pour la pensée et la normativité du jugement.

Mais les lois de la logique semblent alors constituer dans un premier temps une exception notoire à cette entreprise qui consiste à tenir pour intéressant, sérieux et non pas à demi-sérieux, les problèmes posés par le paroissial. En effet, les lois de la logique ont par définition trait à la pensée comme telle, à leur validité eu égard à leur forme seule : la logique n'est pas, selon votre expression, un otage des états de faits. Au contraire, ce semble à la limite plutôt être les états de faits eux-mêmes qui sont les otages de la logique : en tant que celle-ci a trait aux conditions du sens, aux conditions de la pensée, *l'apparition* au moins d'un état de fait semble conditionnée par les lois de la logique. Dans ces conditions, le paroissial risquerait de redevenir un problème à demi-sérieux eu égard à la logique :

- sérieux en partie, dans la mesure où le paroissial, s'il s'insinue dans les lois de logique elle-même, risque alors d'abolir la logique elle-même.

- sérieux, mais à demi seulement, dans la mesure où la logique semble par principe, par la saisie des lois qui sont les siennes, chercher à désamorcer cette importance du paroissial, montrant d'elle-même qu'il est au moins une part de nos pensées, ou une dimension de celle-ci, qui n'a absolument rien de paroissial.

Tension donc entre l'universalité du paroissialisme et le statut de la logique. Cette tension n'est pas résorbée par une défense d'une possibilité effective de réviser les lois de la logique, ou plutôt cette possibilité de réviser la logique, que vous évoquez avec Putnam, prend la forme la plus minimale qui soit, celle d'une pure possibilité, d'une pure possibilité qui n'a à ce jour pas même de sens : l'idée de révision de la logique achoppe sur notre incapacité jusqu'à présent, de donner le moindre sens aux cas qui nous contraindraient à réviser ses lois. Vous résumez cette position de la manière suivante :

So far, we had better remain with Putnam: it would be rash to say that there is no such thing as proving logic mistaken, but we have no adequate understanding of how that might happen. p. 52.

A ce stade, le mieux que nous ayons à faire est de poursuivre avec Putnam : ce serait irréfléchi de dire qu'il n'y a rien de tel que ce qui conduirait la logique à être erronée, mais nous n'avons aucune compréhension adéquate de la manière avec laquelle cela pourrait se produire.

Aussi, on comprend que la section 10 de l'introduction (« The Idea of Logical Competence ») commence par s'assigner pour tâche non pas de rejeter l'idée d'après laquelle les lois logiques ne sauraient être esclaves des faits, mais de *comprendre correctement* cette idée : « The problem is to understand that remark properly ». Ainsi donc, il y aurait une manière de donner sens à cette remarque qui n'empêche pas de faire droit à du paroissial en logique. C'est là me semble-t-il un trait caractéristique de votre manière de procéder : autant qu'il est possible, on doit tenir pour une méthode philosophique, l'effort qui consiste à tenir ensemble des pensées qui paraissent au départ antagonistes.

II) LECTURE DE LA SECTION 10 DE L'INTRODUCTION.

Pour ce faire notre section étudie l'idée de compétence logique, The Idea of Logical competence. Celle-ci commence dans le § 2 sous le patronage de Leibniz par l'analyse de l'idée d'après laquelle les lois de la logique nous guident dans la production de pensées qui saisissent des états de fait. Avec l'interprétation de cette remarque commence d'émerger notre oscillation. Je commence par le premier membre de l'oscillation.

Qui ne saisit pas ces lois (*grasp*) ne peut rien apprendre (*learn*). Par cette supposition, Leibniz avance que la reconnaissance des lois de la logique constitue une condition nécessaire de l'expérience elle-même ; la reconnaissance des lois de la logique est la condition nécessaire de toute connaissance. La reconnaissance de ces lois logiques devrait alors être innée, relever d'une connaissance par dessein (*design*).

Pourquoi alors faudrait-il que les lois de la logique soit l'objet d'une reconnaissance innée ? Dans la mesure où, et c'était tout l'objet du débat avec Locke dans *les nouveaux essais...*, une opération de l'esprit, une inférence, quelle qu'elle soit, suppose toujours une disposition à réaliser cette opération, et plus précisément une disposition à la réaliser *qui soit déjà en cours d'actualisation*, une disposition qui ne soit pas une pure disposition à réaliser cette opération, mais une opération *virtuelle*. L'esprit ne saurait être une table rase, ne saurait être une disposition à penser qui soit une *pure* disposition. A défaut, si cette disposition n'était pas déjà une opération virtuelle, i.e. en partie actualisée, plutôt qu'une pure disposition, alors *l'esprit ne commencerait jamais de penser*. Pour que l'apprentissage soit possible, pour que l'on puisse commencer de penser, il faut avoir pensé *toujours*, quoique sous une forme préjudicative : pour qu'une rencontre soit possible avec le monde, il faut que la rencontre avec la logique elle-même ne soit pas de l'ordre d'une *découverte absolue*. S'insinue alors le paroissial en logique. Pour que les lois de la logique nous disent quoi que ce soit, nous devons de façon innée en avoir une précompréhension. C'est ce qu'il faut, autant que je l'ai compris, entendre par *design*.

Jusqu'ici, notre texte a pris soin de distinguer les lois logiques de leur connaissance ou reconnaissance (*knowing*) : ce qui est inné, ce ne sont pas les lois de la logique elle-même. Le paroissialisme en logique n'est pas un psychologisme entendu comme réduction des lois de la logique aux lois du fonctionnement de fait de l'esprit. Le psychologisme pertinent, consiste à explorer ces capacités de reconnaissance.

Le texte poursuit par le second membre de l'oscillation : si les lois de la logique décrivent (ou reflètent) la structure la plus générale du système auquel appartient toute pensée quelle qu'elle soit, alors il ne saurait y avoir quoi que ce soit de paroissial dans leur reconnaissance. Même à opérer une distinction entre les lois de la logique et leur reconnaissance la contradiction semble ressurgir : une loi logique, pour être telle requiert une compréhension *immédiate*, c'est-à-dire qui ne soit pas conditionnée par quelque disposition particulière : la logique devrait pouvoir parler d'elle-même, tout comme Dieu s'adresse directement au fidèle protestant, sans en passer par le truchement de l'interprétation du clergé de la paroisse. Inter-

prétée, la logique n'est plus la logique qui n'admet aucune loi extralogique, de même que la parole de Dieu est bien difficilement celle de Dieu si elle n'est pas l'objet d'une révélation directe.

Le § 3 tente alors de tenir ensemble ces deux membres de l'oscillation en introduisant une distinction entre *form* et *shape* :

However parochial a form of thought may be, the idea is, there is at least a shape it takes (somehow) which would be shared by *any* form of thought. Aussi grand soit l'esprit de clocher d'une forme de pensée, l'idée est que, il y a au moins une figure qu'elle prend qui sera partagée par n'importe quelle forme de pensée.

Ce passage du §2 au §3 est significatif : on passe de l'opposition entre deux auteurs (Leibniz et Frege), à l'intégration de cette opposition. C'est l'évolution de l'oscillation dans toute la section qui devient significative :

a) d'abord l'oscillation décrit une opposition entre deux penseurs, Leibniz d'un côté et Frege de l'autre.

b) les termes de l'oscillation semblent pouvoir ensuite être intégrés dans le § 3. Ce moment n'est que temporaire, puisque dans le § suivant, on doute de la possibilité de contenir ainsi le paroissial.

c) mais l'opposition ne se présente plus de la même manière : elle devient interne à la pensée d'un auteur, du moins à son évolution, à savoir ici Wittgenstein. D'une opposition qui structure l'histoire de la philosophie, l'oscillation devient ici ce qui structure la pensée d'un même auteur.

d) enfin, la fin de notre section expose l'oscillation pour elle-même, sans qu'elle structure une opposition entre auteurs, ni même l'évolution de la pensée d'un auteur : l'oscillation est une oscillation de notre rapport à la pensée elle-même, du rapport que nous entretenons avec nous-mêmes. L'oscillation n'est plus une opposition entre Ecoles disons, mais manifeste qu'en tant que penseurs qui se pensent eux-mêmes, nous tenons à maintenir deux thèses qui semblent opposées.

Voyons ce dernier point. Dans l'avant dernier paragraphe apparaît pour la première fois cette idée d'oscillation qui est caractérisée de *familière*. Pourquoi est-elle familière ? D'une part semble-t-il parce qu'elle structure l'histoire de la philosophie. D'autre part, si cette oscillation structure l'histoire de la philosophie, c'est plus fondamentalement parce qu'elle représente deux pôles dont chaque auteur souhaite rendre raison. Aussi cette oscillation finit-elle par caractériser le rapport que nous entretenons envers nous-mêmes : *elle est ainsi essentiellement familière, non pas accidentellement par la confrontation avec l'histoire de la philosophie* : les deux pôles représentent deux « perspectives on ourselves » (25).

Mais il y a une nouvelle dimension dans l'exposé de cette oscillation interne au rapport que nous entretenons avec nous-mêmes. Non seulement on y affirme que l'ensemble du pensable pour nous et des pensées d'un hypothétique penseur comme tel sont deux ensembles distincts où le premier est un sous ensemble du second, mais on remarque une nouvelle oscillation dans le premier terme de l'oscillation, celui d'après lequel les lois de la logique circonscrivent le domaine du pensable comme tel :

Nothing could count as a thought, while also counting as not governed by logic laws. Rien ne pourrait compter comme une pensée, bien que comptant par ailleurs comme n'étant pas gouverné par les lois de la logique.

Il n'y a rien de tel qu'une pensée illogique. Pourtant, nous *identifions* l'illogique. L'illogique n'a pas le moindre degré de réalité. Pourtant nous parvenons à l'identifier. *Néant* de ce qui est identifié d'un côté, mais *existence* de cette identification. Avec cette dernière oscillation qui décrit le cas où nous pointons de l'illogique, semble se faire jour une complémentarité de la logique et du paroissial :

- d'un côté, nous semblons avoir affaire à une autonomie stricte de la logique qui dit *d'elle-même* ce qui est illogique ;

- d'un autre côté, comme l'illogique n'a pas le moindre degré de réalité, il revient à nos capacités humaines d'identifier cet illogique qui n'est rien : *la logique elle-même, et pour ce qu'elle, semble produire un espace de manifestation du paroissial.*

Tout se passe comme si, dans l'identification de l'illogique, le paroissial devenait la manifestation de ce que dit la logique. Je me permets ici une analogie un peu hasardeuse mais que le terme de paroissial semble en partie appeler ainsi que quelques fois vos mentions de *catholics* dans l'ouvrage : le paroissial est à la logique ce que le prophète est à Dieu. Si Dieu et les lois de la logique semblent bien pouvoir par eux-mêmes parler, parce que l'un est le Verbe et les autres les conditions intrinsèque de la pensée, la manifestation de ce Verbe et de ces conditions de la pensée supposent un prophète, voire le simple curé ou pasteur de ma paroisse (mais nous verrons que l'enjeu du paroissial est peut-être que je devienne *moi-même* en tant qu'individu, mon propre prophète).

C'est pourquoi, dans la suite du paragraphe, le second membre de l'alternative succède assez naturellement au premier : le passage de l'un à l'autre a comme été préparé par le premier terme de l'oscillation : que notre constitution paroissiale soit une condition de l'identification de l'illogique, de ce qui n'est pas même une pensée, conduit à défendre que le paroissial également soit une condition nécessaire de l'identification de ce qui est une pensée et de ce qui compte comme une pensée :

But, what *does* count as a thought? And by *what* laws must anything which so counts to be governed? Mais qu'est-ce qui compte *effectivement* comme une pensée ? Et par *quelles* lois quoi que ce soit doit il ainsi être compté comme étant gouverné ? 25

Dans tout ce passage, l'oscillation tend à devenir une position : le statut même que l'on accorde à la logique (celui d'avoir trait à la pensée comme telle) nécessite d'interroger les dispositions nécessairement particulières (dessein) qui nous permettent de produire des pensées gouvernées par les lois de la logiques. Pour le dire dans les termes de Leibniz : l'étude de la pensée, de la pensée comme telle, ne saurait se passer d'une psychologie ou d'une pneumatique. C'est pourquoi la section suivante, que je laisserai de côté, poursuivra par l'étude des conditions sous lesquelles la logique peut parler/*speak* : la logique, en particulier dans son effectuation par le calcul, parle-t-elle d'elle-même, ou parle-t-elle toujours par la voix d'un paroissien ? On pourrait, en poursuivant l'analogie, dire que l'oscillation qui sera décrite dans la section suivante (la logique parle d'elle-même dans la mesure où elle où n'est aucune règle extra logique qui permette de comprendre les lois de la logique ; d'autre part, la logique, nécessite, quant à son application dans un calcul, des disposition paroissiale), sera une tentative de réconciliation du protestantisme logique de Frege et d'un certain catholicisme logique, un peu comme Leibniz avait en son temps essayé de réconcilier les deux sectes...

III) QUELQUES QUESTIONS EN GUISE DE CONCLUSION.

Pour finir, voici, certes de façon un peu abrupte, les questions que je voudrais vous poser :

1) Quelle révisabilité de la logique ? Votre position vis-à-vis d'une révisabilité de la logique semble elle-même se caractériser par une oscillation. D'une part, nous ne sommes pas en mesure de donner le moindre sens à cet absolu hypothétique moment où la logique serait mise en défaut. Mais d'autre part, vous maintenez, comme par prudence, cette possibilité d'une mise en défaut de la logique, en précisant que, jusqu'à présent seulement, nous ne sommes pas parvenus à donner du sens à cette mise en défaut. Or, si nous ne parvenons pas à donner le moindre sens à cette mise en défaut, comment adopter cette position de prudence ? Le cas n'est-il pas substantiellement différent de ce qui se produit en science, où, si nous ne disposons pas d'un cas qui mette en défaut à présent une théorie, et même à supposer que nous ne

soyons pas même en mesure de concevoir un tel cas, nous avons par ailleurs à l'esprit tous les cas de mise en défaut antérieurs ? Cette position de prudence ne suppose-t-elle pas un sens minimal de ce qu'elle envisage ? Ici, semblerait se faire jour une oscillation entre disons l'universalisme logique et le relativisme, dernier terme que vous rejeter toujours, du moins que vous n'endossez jamais. La première partie de l'oscillation (universalisme logique) ne nous conduit-elle pas à rejeter absolument la possibilité d'une révision de la logique ? La seconde partie de l'oscillation ne supposerait-elle pas alors que nous ayons toujours déjà une appréhension minimale de cette mise en défaut de la logique, comme le fait un penseur, relativiste s'il en fut jamais, qu'est Goodman, pour qui toutes les fois où la vérité semble ne pas avoir été préservée dans un calcul, alors, quoique de façon elliptique, nous opérons un *choix* qui consiste à revenir sur la vérité d'une des prémisses plutôt que sur les lois que le calcul reflète ? En quoi l'oscillation ici peut-elle compter comme une position ? N'en reste-t-on pas à l'oscillation entendue comme rapport entre des termes strictement opposés ?

2) quel est le statut de cette oscillation décrite dans la section 10 de l'intro ? Tend-elle effectivement à devenir une position, en décrivant le rapport entre deux perspectives que nous avons sur nous-mêmes, sur notre pensée ? Plus fondamentalement, cette oscillation ne devient-elle pas une véritable méthode de la philosophie ? La philosophie est la synopsis des trivialités. Mais le trivial ou le familier, comme le remarquait déjà C.I. Lewis, n'est pas, avant une enquête philosophique, nécessairement clair. Tout au contraire, le trivial est souvent au départ obscur, ce qui donne tout son sens à l'entreprise philosophique, bien que sa finalité minimale, ne soit jamais autre qu'éclaircir le familier, le quotidien ou l'obvie. Dans votre ouvrage, en précisant que les termes de l'oscillation sont des perspectives au moins d'apparence incompatibles que nous avons sur nous-mêmes, ne peut-on pas dire que

a) vous donner une origine à la philosophie (l'on fait des investigations dans la mesure où le familier semble en apparence au moins structuré par des perspectives incompatibles sur lui-même), mais aussi

b) que vous mettez au jour une méthode de la philosophie (la philosophie consiste à explorer les oscillations entre les perspectives que nous avons sur nous-mêmes) ?

Ne peut-on pas dire que cette notion d'oscillation constitue à la fois l'origine et la méthode de la philosophie ? N'est-ce pas également pour cette raison que le point de vue à partir duquel l'ouvrage est écrit n'a à vos yeux rien de problématique (contrairement à Kant par exemple, où la circonscription des limites du penser pouvait soulever la question de s'avoir d'où l'ouvrage était lui-même écrit) ? On aurait pu croire que de parler de paroissial, des caractéristiques inessentiels à notre pensée, inessentielle à la pensée d'un penseur comme tel, suppose justement d'outrepasser les limites du domaine circonscrit par les formes de *nos* pensées. Mais s'il semble n'en être rien, n'est-ce pas justement parce que cette dimension paroissiale de notre pensée, nous en faisons l'épreuve au long de cette oscillation que nous avons décrite ?

3) Enfin, je voudrais revenir sur ce terme à tout dire au départ étrange de *design* ou de plan. Avec ce terme, n'introduisez-vous pas une nouvelle conception de la liberté de penser ? Le grief contre l'innéisme est classiquement le suivant : il conduit à la paresse intellectuelle dans la mesure où aucune découverte effective n'est réalisée. Plus encore, on reproche classiquement à l'innéisme de s'apparenter à un argument d'autorité ou à un argument circulaire : si une idée ou la reconnaissance d'une idée est innée, alors elle est indubitable. Autrement dit, la notion de *design* s'adossait classiquement à une téléologie ou une théologie, lesquelles étaient supposées à leur tour s'adosser à ce *design*. Mais, ne caractérisez-vous pas le *design* de telle manière qu'il devienne au contraire la condition de la liberté de penser ? En effet, le *design* en tant que reconnaissance innée des lois logiques semble être la condition de l'application de la

logique elle-même. Autrement dit, le *design* s'apparente à une intelligence virtuelle qui, en n'étant pas une pure potentialité, en n'étant pas une table rase, mais plutôt le bloc de marbre veiné et pré-structuré de Plotin que Leibniz reprend dans l'introduction des *nouveaux essais*..., rend possible l'intelligence effective. Ne vous approchez-vous pas de cette manière de la critique que fait l'historien Christopher Lash d'Herbert Gans, quand il critique précisément que la liberté de penser ne saurait s'apparenter à un arrachement du sujet à ses attaches particulières ? Le *design* et le paroissial ne conduisent-ils pas à une nouvelle conception de la liberté de penser ? Avec l'esprit de clocher, chaque homme ne devient-il pas son propre exégète de la pensée de Dieu, chaque homme ne devient-il pas pour lui-même son propre prédicateur ?

(1) Which revisability for logic? Your position concerning the revisability of logic seems itself being characterized by an oscillation. From one side, we are not in measure of giving any sense to that hypothetical absolute moment where logic could be put in the wrong. But from the other side, you maintain, as a precaution, the possibility of such a putting in the wrong of logic, specifying that, at least until now, we couldn't give any sense to such a putting in the wrong. But, if we can't give any sense to such a sort of failure, how is it yet possible to adopt such a cautious position? This case isn't substantially different of what happens in science where, if we didn't have any case putting in the wrong a theory, and even supposing that we are not in measure to conceive such a case, we yet have in mind the anterior failures? Doesn't this position of caution suppose a minimal sense of what it considers? Here seems to arise an oscillation between logical universalism and relativism, term that you always reject or at least that you never endorse. Doesn't the first part of the oscillation – logical universalism – lead to reject absolutely the possibility of any revision of logic? And wouldn't the second part of the oscillation suppose, while having already a minimal apprehension of that putting in the wrong of logic, as a relativist thinker – if there ever was such a thinker - as Goodman, for whom every time that truth seems not having been preserved in one calculus, then even if in an elliptical manner, we operate a *choice* which consists to return on the truth of one of its premises more than on the laws that the calculus reflects? In what sense the oscillation can count as a position? Aren't we remaining to an oscillation understood as a link between strictly opposite terms?

(2) What is the status of this oscillation described in the section 10 of the introduction ? Does it tend effectively to become a position, describing the link between two perspectives that we have on ourselves, on our thought? More fundamentally, this oscillation isn't it becoming a true method of philosophy? Philosophy is the synopsis of the obvious. But the obvious or the familiar, as C.I.Lewis was already remarking isn't, before a philosophical enterprise, necessarily clear. Contrarily, the obvious is at the beginning often obscure, what gives sense to the philosophical enterprise understood as minimally implying this task of clarifying the familiar, the obvious, the ordinary. In your book, specifying that the terms of the oscillations are perspectives at least apparently incompatible that we have on ourselves can't we say that:

- (a) you give an origin to philosophy (we investigate as far as the familiar itself seems at least structured by incompatible perspectives on it) but also,
- (b) that you exhibit a method of philosophy (philosophy consists in exploring oscillations between perspectives that we have on ourselves)?

Can't we say that this notion of oscillation constitutes simultaneously the origin and the method of philosophy? Isn't it equally for that reason that the point of view wherefrom your work is written doesn't have nothing problematic (contrarily to, for example, Kant, where the circumscription of the limits of thought could raise the question of the point where from the

work was being written?) We could have thought that talking about parochial, of inessential characteristics for our thought, inessential to the thought of a thinker as such, supposes precisely to exceed the limits of the domain circumscribed by the forms of *our* thinking. But if it seems that it is not the case, isn't it precisely because that parochial dimension of our thought, we endure it all along that oscillation that we have described?

(3) Finally, I would like to come back on that term, all to say initially strange of design or plan. With that term, don't you introduce a new conception of the freedom of thought? The grievance against inneism is classically the following: it leads to intellectual laziness as far as any effective discovery hasn't been realized. Moreover, we reproach classically to inneism to relate to an authority or circular argument: if an idea or a recognizing of an idea is innate, then it is indubitable. In other words, the notion of *design* was leaning classically to theology or teleology, which were supposed in turn to lean on that *design*. But don't you characterize the *design* in such a way that it becomes contrarily the condition of the freedom of thought? In effect, the *design* as the innate recognizing of logical laws seems to be the condition of the application of logic itself. In other words, the design seems to relate to a virtual intelligence which, being not a pure potentiality, being not a *tabula rasa*, but much more as the marble block veined and prestructured of Plotin that Leibniz retakes in the introduction of the *Nouveaux Essais*, makes possible effective intelligence. Aren't you close to the way that the historian Christopher criticizes Herbert Gans when he criticizes precisely that the freedom of thought couldn't relate to a tearing out of the subject from his particular attaches? Don't the design and the parochial lead to a new conception of the freedom of thought? With the parochial, isn't every man becoming to himself his proper exegete of the thought of God, every man his own preacher?