

collection «tiré à part»
dirigée par
Jean-Pierre Cometti

LA DEMANDE PHILOSOPHIQUE

Leçon inaugurale
du Collège de France

JACQUES BOUVERESSE

LA DEMANDE PHILOSOPHIQUE

*Que veut la philosophie
et que peut-on vouloir d'elle ?*

LEÇON INAUGURALE DU COLLÈGE DE FRANCE
(6 OCTOBRE 1995)

« *tiré à part* »

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

«Si je dois maintenant faire retraite, la question se pose :
quelle est la bonne voie de la retraite ?

(Car il appartient à la méthode de la philosophie que je ne
doive jamais prendre la fuite. Autrement dit, il ne doit pas y
avoir de retraite en désordre.)»

LUDWIG WITTGENSTEIN

première édition : octobre 1996
deuxième édition : avril 1997

AVANT-PROPOS

LE TEXTE qu'on va lire n'est pas exactement celui de la Leçon inaugurale de la Chaire de Philosophie du Langage et de la Connaissance du Collège de France, qui a été prononcée le 6 octobre 1995, mais une version préparatoire, beaucoup plus longue, dont il a été extrait par réductions et remaniements successifs. J'ai également ajouté après coup à la version initiale quelques précisions et compléments qui me paraissaient utiles. Le résultat final ressemble évidemment beaucoup plus à un véritable livre écrit pour d'éventuels lecteurs qu'à l'exercice, limité dans le temps et soumis à des contraintes discursives et rhétoriques bien différentes, qu'est supposée représenter une Leçon inaugurale du Collège de France. Je n'ai cependant pas eu le sentiment de commettre un abus en lui conservant la forme et la présentation de la Leçon et en suggérant qu'il soit lu comme s'il en était effectivement une. La remarque de Wittgenstein que j'ai ajoutée en épigraphe correspond à une idée qui m'est chère et a, comme on le verra, un rapport assez immédiat avec le contenu du livre. La façon de procéder de la philosophie ressemble trop souvent à une succession d'attaques inconsidérées et téméraires et de retraites piteuses dans le plus grand désordre. Je pense, comme Wittgenstein, que la retraite s'impose parfois en philosophie, mais qu'il n'y a pas de place pour la fuite et le sauve-qui-peut devant les problèmes.

Il m'est arrivé de critiquer une conception que l'on peut appeler "héroïque" de la philosophie et de son histoire, qui considère celle-

ci comme jalonnée, depuis le "miracle grec" des origines, par une succession d'exploits mémorables qui ont été réalisés dans le domaine de la pensée par des individus extraordinaires et que, sous peine de n'avoir plus d'existence réelle, la philosophie d'aujourd'hui se doit d'essayer de rééditer régulièrement et même, si possible, à chaque instant. Je me suis permis également de suggérer que, dans la période récente, il y a sans doute eu un peu trop d'exploits de ce genre, que personne ne semble plus considérer comme très important de se demander s'ils sont réels ou imaginaires et qu'il est devenu difficile de décider si le mot "héroïque" ne devrait pas être remplacé plutôt, pour désigner ce dont il s'agit, par "héroi-comique". Il n'est pas agréable pour ceux qui s'efforcent de conserver un minimum d'estime pour la philosophie de constater que le triomphe de certaines productions philosophiques (ou supposées telles) d'aujourd'hui devrait être ressenti plutôt comme une humiliation pour la philosophie elle-même et de voir le personnage du "grand" philosophe d'aujourd'hui devenu capable de ressembler parfois aussi peu à celui du chercheur sérieux et modeste et autant à celui du miles gloriosus de la comédie. Le scandale que Wittgenstein a pu susciter par sa façon d'allumer ce que Putnam appelle « le bûcher de nos vanités philosophiques » se comprend aisément. Mais il reste tout à fait possible, malgré tout, de continuer à croire que la philosophie est une chose et les vanités philosophiques en sont une autre.

A l'égard de ce que trop d'exemples récents autorisent à appeler les vantardises ou les fanfaronnades de la philosophie, notre époque semble hésiter constamment entre la crédulité et l'admiration naïve, l'indulgence sceptique et amusée et le mépris et le ressentiment nés de la déception ; et elle passe sans transition et avec une rapidité déconcertante de l'une de ces attitudes à son contraire. David Stove, dans *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, n'a pas hésité à écrire que « tous les grands philosophes suscitent une révérence qui est beaucoup plus forte et plus répandue que celle que, selon n'importe quelle estimation rationnelle, ils sont en droit de susciter ». Cela peut sembler injurieux et surtout très exagéré. Mais je suis d'accord pour admettre que notre

estimation de l'importance de la philosophie et des grands philosophes est, de façon générale, beaucoup moins rationnelle qu'on ne pourrait l'espérer et je ne trouve pas scandaleux de suggérer à la philosophie, qui se plaint habituellement plutôt d'être ignorée et méprisée, de se demander également de temps à autre ce qu'elle fait réellement pour justifier la considération très réelle et parfois excessive dont elle bénéficie. On peut craindre que l'attitude du public envers elle ne continue à osciller indéfiniment entre l'attente déraisonnable et la désillusion complète et sa situation et celle de ses représentants entre la gloire qui n'est pas forcément méritée et le discrédit qui ne l'est pas davantage, aussi longtemps que nous ne serons pas parvenus à une appréciation un peu plus correcte de la nature exacte de la demande philosophique et des chances que la philosophie a de réussir à la satisfaire. J'ai à peine besoin de dire que je suis convaincu, pour ma part, que la demande philosophique, lorsqu'elle est correctement comprise, n'est pas aussi impossible à satisfaire qu'on le dit parfois et que les échecs répétés ne justifient aucune des réactions de panique, de confusion et de gesticulation désordonnée que l'on observe périodiquement.

Paris, septembre 1996

*Monsieur l'Administrateur,
Mes chers Collègues,
Mesdames, Messieurs,*

I

C'est avec un sentiment de grande humilité et une émotion que vous comprendrez sans peine qu'un philosophe qui est conscient de la modestie de la contribution qu'il a été capable jusqu'ici d'apporter à sa discipline fait aujourd'hui son entrée officielle dans une institution qui a compté avant lui parmi ses membres un nombre aussi grand de prédécesseurs illustres, dont l'œuvre philosophique, l'autorité et le prestige ne peuvent pas ne pas rendre un peu écrasante la tâche qui désormais lui incombe. Une des caractéristiques les plus remarquables de cette illustre maison, dans laquelle vous me faites l'honneur insigne de m'accueillir aujourd'hui, est sans doute d'avoir toujours manifesté une sensibilité plus grande que celle de la plupart des autres institutions du même type pour ce que l'on peut appeler l'histoire souterraine et invisible d'une discipline et d'une période. Je veux parler de l'histoire à laquelle Schlick, le fondateur du Cercle de Vienne, faisait allusion, lorsqu'il remarquait que «les livres célèbres ou couronnés par le succès des auteurs philosophiques sont analogues à des coups de fanfare et à des bannières que l'on porte devant soi, mais les grandes forces dont dépendent la victoire et la défaite ne sont la plupart du temps pas visibles de façon aussi frappante¹».

1. Moritz Schlick, préface à Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, herausgegeben von Gordon P. Baker und Brian McGuinness unter Mitwirkung von Joachim Schulte, Philipp Reklam Jun., Stuttgart, 1976, p. 11.

Schlick notait que, lorsque le regard pénètre sous la surface agitée par des vents tourbillonnants qui soufflent dans tous les sens jusqu'aux courants paisibles qui suivent leur chemin en profondeur, c'est une image nettement plus réconfortante de la philosophie qui émerge, que celle à laquelle nous habitue l'histoire de la succession sans progrès perceptible des systèmes, des écoles et des modes, qui constitue pour les philosophes un sujet permanent de lamentation et pour les adversaires de la philosophie un sujet non moins permanent de dérision.

En dépit de tout ce qui a pu être dit sur l'impossibilité d'appliquer à la philosophie elle-même une notion de progrès qui soit à la fois compréhensible et plausible, je crois que beaucoup de philosophes restent, en fait, convaincus, comme l'était Schlick, de la possibilité et de la réalité d'un progrès, mais qui ne se situe pas forcément au niveau et à l'endroit où l'on croit pouvoir le chercher et s'attend à le trouver. Après avoir remarqué qu'il est par définition difficile de citer des noms de ces soldats inconnus auxquels il songe et qui sont tombés au champ de la connaissance, Schlick suggère néanmoins comme exemple qui pourrait servir à caractériser ce type de penseurs, celui du « sage Georg Christoph Lichtenberg », dont il dit qu'il appartient à une espèce qui peut être considérée « comme porteuse de la philosophie de l'époque avec plus de raison qu'un quelconque courant lié à la mode, dont les adeptes se composent ordinairement pour une part non négligeable de snobs intellectuels et d'esprits immatures » (*ibid.*, p. 13). Il se trouve, justement, que la famille d'esprits dont Schlick considère Lichtenberg comme le représentant le plus typique est également, même si l'histoire de la philosophie aurait probablement du mal à lui trouver une place et un nom, celle dont je me sens le plus proche et que je reconnâtrai sans doute le plus volontiers, s'il fallait absolument en indiquer une, comme étant la mienne. La raison pour laquelle on est peu habitué à la considérer

comme une famille philosophique est sans doute la tendance que l'on a à considérer que les qualités dont la philosophie manque généralement le plus ne sont pas la réserve, l'abstinence, le sang-froid et l'ironie, mais plutôt l'assurance, la conviction, la foi et l'enthousiasme. Pourtant, je crois que c'est bien des premières que la philosophie de l'époque récente, y compris dans ses formes en principe les plus critiques, a le plus cruellement manqué. Et, si j'ai pu être à ma façon un modeste artisan du progrès dans la philosophie française des dernières décennies, par l'écrit et peut-être plus encore par l'enseignement, c'est sans doute essentiellement pour avoir été un peu plus sensible que d'autres à l'importance de vérités durables dont l'avenir me semblait nettement plus assuré que celui des évidences du jour et de changements profonds et déterminants qui n'étaient pas ceux que l'on remarquait en surface et que le bruit de l'époque empêchait même le plus souvent de percevoir.

Un des problèmes que pose le cas de penseurs comme Lichtenberg est celui du moment où la tendance à trouver déraisonnables et même parfois franchement comiques certaines des prétentions les plus typiques de la philosophie traditionnelle cesse d'être encore philosophique pour devenir véritablement antiphilosophique. Wittgenstein, qui admirait passionnément Lichtenberg et avait, semble-t-il, également un culte qui n'est sans doute pas sans rapport avec cela pour le roman fameux de Sterne, *La vie et les opinions de Tristram Shandy*, n'aurait sans doute pas eu beaucoup de mal à trouver une réponse. Mais il n'en appartient pas moins lui-même à la catégorie des auteurs dont on se demande presque fatalement, même si on le fait sans doute de moins en moins aujourd'hui, si ce qu'ils font peut réellement être considéré encore comme de la philosophie. Kant dit dans sa lettre à Marcus Herz²

2. Emmanuel Kant, *La dissertation de 1770 – Lettre à Marcus Herz*, Vrin, Paris, 1967, p. 138.

qu'une entreprise critique ne peut être acceptée qu'à la condition d'offrir une compensation dogmatique appropriée. Si elle entend limiter sérieusement les prétentions de la connaissance pure de l'entendement et celles de la philosophie en particulier, elle ne peut le faire qu'à la condition de leur offrir en contrepartie un domaine bien circonscrit dans lequel elles peuvent opérer en toute sûreté et obtenir des résultats qui ne sont pas susceptibles d'être contestés. Je ne me propose pas de discuter ici la question de savoir si Wittgenstein offre ou non réellement, comme il est convaincu de le faire, le genre de compensation que l'on peut exiger pour les destructions qu'il provoque (la renonciation que demande la philosophie n'est pas, selon lui, celle de l'intellect, mais uniquement du sentiment). Je voudrais seulement dire, puisque le genre de la leçon inaugurale implique, semble-t-il, quelques références à l'histoire personnelle du nouveau titulaire, que ce sont justement les auteurs comme Wittgenstein et quelques autres de la même famille qui ont le plus contribué à me redonner confiance dans les possibilités de la philosophie à une époque où elles paraissaient sérieusement compromises et où on les disait même couramment épuisées.

C'est Lichtenberg qui a dit : « Il y a des gens qui peuvent croire tout ce qu'ils veulent ; ce sont d'heureuses créatures³. » Notre époque est souvent présentée comme une époque qui ne croit plus à rien, même pas aux faits, puisque croire à ce genre de choses est pour beaucoup de gens une simple naïveté positiviste. Mais je suis obligé de dire que je ne la considère personnellement en aucune façon comme moins croyante ou même moins crédule que les précédentes et que cela me semble même particulièrement vrai de ceux de ses représentants qui se targuent d'être les mieux armés contre la croyance en général et

3. Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismen*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Kurt Batt, Insel Verlag, 1976, p. 155.

contre les croyances obligatoires en particulier, à savoir les philosophes. Un des problèmes majeurs qui se posent à la philosophie contemporaine me semble être que l'on continue à attendre d'elle, en premier lieu, qu'elle contribue à satisfaire la nostalgie de la croyance, qui est une des caractéristiques les plus remarquables de la période actuelle, qu'elle fonctionne comme une pourvoyeuse de croyances autorisées qui soient, si possible, un peu plus rationnelles, mais pas nécessairement beaucoup plus, que celles de la religion, alors que, dans le même temps, les raisons qu'elle a de refuser de céder à cette injonction sont devenues suffisamment fortes pour ne lui laisser aucun autre choix.

Un des philosophes les plus éminents qui m'ont précédé dans ces lieux, Merleau-Ponty, a exprimé parfaitement le malentendu qui existe sur ce point et qui, pourrait-on ajouter, ne cesse de s'aggraver entre ce que la philosophie peut offrir et ce que le public lui demande, lorsqu'il a dit : « On ne peut pas attendre d'un philosophe qu'il aille au-delà de ce qu'il voit lui-même, ni qu'il donne des préceptes dont il n'est pas sûr. L'impatience des âmes n'est pas ici un argument ; on ne sert pas les âmes par l'à-peu-près et l'imposture⁴. » Mais c'est malheureusement bel et bien de cette façon que les âmes demandent le plus spontanément et le plus fréquemment à être servies. Si, comme le dit Wittgenstein, la difficulté principale en philosophie est de ne pas en dire plus que l'on n'en sait (et, bien entendu, *a fortiori* de ne pas en dire plus que l'on ne croit), on est forcé de constater que la position des philosophes dans le monde contemporain a toutes les chances de devenir de plus en plus inconfortable, parce que ce que l'époque espère et exige d'eux presque comme un dû est, au contraire, constamment qu'ils en disent plus qu'ils n'en

4. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 15 janvier 1953, Gallimard, Paris, 1953, p. 53.

savent et ne se sentent, tout au moins lorsqu'ils font preuve d'un minimum de sérieux et, oserais-je dire, de professionnalisme, autorisés à en dire.

Musil, dont je dirais volontiers comme Canetti qu'il représente «ma part de sagesse», a utilisé pour décrire le malaise la forme inversée de l'adage latin « *Quod licet Jovi non licet bovi* ». « L'époque où les sages doutent de pouvoir arriver à une vision du monde, écrit-il, a fait des visions du monde une possession populaire. *Quod licet bovi non licet Jovi* ⁵. » C'est une façon de dire qu'il peut y avoir des situations dans lesquelles les obligations imposées traditionnellement et institutionnellement à la philosophie et les impératifs de la sagesse philosophique se révèlent presque antinomiques. Notre époque exige, comme toutes les autres, des conceptions du monde ; mais elle les utilise et les rejette avec le genre de précipitation, de légèreté, d'inconstance et d'incohérence qui est aujourd'hui la caractéristique de toutes les affaires humaines et en même temps s'étonne de ne pas obtenir sur ce point le genre de coopération qu'elle s'estime en droit de demander à la philosophie et que celle-ci ne peut justement que lui refuser.

Même s'il se rapporte à une époque déjà lointaine (celle des années qui ont précédé immédiatement la première guerre mondiale), le diagnostic le plus pertinent qui ait été formulé sur la situation paradoxale de la philosophie dans le monde d'aujourd'hui me semble être celui de Musil : «... La philosophie au détail est pratiquée aujourd'hui en si terrifiante abondance qu'il n'est plus guère que les magasins où l'on puisse recevoir quelque chose sans conception du monde par-dessus le marché, alors qu'il règne à l'égard de la philosophie en gros une méfiance marquée. On la tient même carrément pour

5. Robert Musil, *Gesammelte Werke* in neun Bänden, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1978, Band 7, p. 7.

impossible⁶.» Parlant de la façon dont l'argent et les affaires eux-mêmes conduisent de façon presque inévitable à la philosophie, Musil constate aussi qu'«il n'y a plus guère aujourd'hui que les criminels qui osent nuire à autrui sans recourir à la philosophie» (*ibid.*, p. 230-231). S'il revenait parmi nous, il serait sans doute étonné d'être resté, somme toute, encore très en-dessous de la vérité. À l'heure qu'il est, il n'y a pour ainsi dire plus d'individu exerçant une activité quelconque, surtout si elle est de nature un peu douteuse ou immorale, qui ne soit capable de la justifier par ce qu'on est convenu d'appeler une «philosophie» et ne se considère comme tenu d'en faire bénéficier le plus grand nombre possible de ses contemporains ou autorisé à la leur infliger, si le système éditorial et médiatique lui en offre la possibilité. La demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs spécialisés de philosophie «en gros» que l'on s'adresse pour la satisfaire. Leurs travaux sont considérés, justement, comme beaucoup trop sérieux et trop professionnels ou, comme disent les journaux (pour qui cela signifie à peu près la même chose), trop «universitaires» pour cela. Les véritables héritiers de Socrate, à ce qu'on dit, ne sont pas ceux qui enseignent la philosophie dans les Universités, mais ceux qui la font à la télévision ou dans les cafés.

Il est vrai que la nouveauté du phénomène est plus relative qu'on ne le croit généralement. Hume, dans un passage fameux de l'introduction du *Traité de la nature humaine*, dont l'actualité étonnante a été remarquée par Musil, observait déjà que : «Dans toute cette agitation ce n'est pas la raison qui remporte le prix, mais l'éloquence ; et aucun homme ne doit jamais désespérer de gagner des prosélytes à l'hypothèse la plus extravagante, s'il a suffisamment d'art pour la présenter sous des couleurs favo-

6. Robert Musil, *L'homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Editions du Seuil, Paris, 1956, tome I, p. 304.

rables quelconques. La victoire n'est pas remportée par les hommes d'armes, qui manient la pique et l'épée, mais par les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée.» Musil parle à ce propos d'une sorte de philosophie des «couleurs favorables» ou de l'«éclairage avantageux», qui est pratiquée essentiellement dans les journaux et les magazines et qui, pour des raisons qui ne sont malheureusement pas tout à fait incompréhensibles, tend à se substituer à la philosophie des spécialistes, écrite pour les spécialistes. Il va sans dire que les journaux sont parfaitement capables de déplorer eux-mêmes périodiquement cette évolution, qu'ils encouragent pourtant en même temps de toutes les façons possibles, et tendent à rejeter systématiquement la faute sur les spécialistes, qui, d'après eux, à la différence de ce qu'ils croient avoir été l'attitude des grands philosophes du passé, manquent aujourd'hui gravement à leurs obligations envers le grand public. Le pouvoir des médias, dont on se plaint régulièrement, n'a fait, somme toute, que rendre plus manifeste et accentuer de façon spectaculaire la tendance générale de notre époque à remplacer la réalité par sa représentation, l'importance réelle par la visibilité et, comme dit Musil, la «quantité de l'effet» par l'«effet de la quantité». Il aurait fallu être singulièrement naïf pour s'imaginer que la philosophie pourrait échapper à cette loi : aujourd'hui c'est, comme pour toutes les choses du même genre, essentiellement en termes de nombres d'exemplaires vendus et de présence médiatique que s'apprécie ce qu'on appelle son prestige et son abaissement, ses déclin et ses renouveaux. Il suffit de deux ou trois essais philosophiques ou supposés tels que les médias jugent dignes de leurs efforts de promotion et réussissent à transformer en *best-sellers* pour que la philosophie renaisse et qu'ils ne trouvent plus d'ouvrages de ce genre pendant un certain temps ou que leur attention soit accaparée par d'autres choses pour qu'elle dépérisse. Dans tout cela, bien entendu, l'état de santé et la

vitalité réels de la philosophie et de la production philosophique, qui ne pourraient être jugés que selon de tout autres critères, n'entrent pour ainsi dire pas en ligne de compte.

Comme aurait dit Musil, en philosophie comme ailleurs, «on cherche le renouveau et l'on ne trouve que la dernière nouveauté» («Der "Untergang" des Theaters», *Gesammelte Werke*, Band 8, p. 1128), tout comme, en fait de révolution, on ne trouve que «les auteurs révolutionnaires de profession» que les journaux et les médias ont décidé pour le moment d'intégrer à leur répertoire de célébrités. Dans un chapitre de *L'Homme sans qualités*, intitulé «Arnheim en ami des journalistes», Musil essaie d'imaginer ce qui se passerait si Platon revenait aujourd'hui parmi nous, faisait tout à coup son apparition dans la salle de rédaction d'un grand journal et réussissait à prouver qu'il est bien le grand penseur, mort il y a plus de deux mille ans. Il ferait certainement sensation et obtiendrait dans un premier temps d'excellents contrats. Mais, aussitôt que l'actualité de son retour serait passée, si Monsieur Platon insistait pour essayer de mettre en pratique telle ou telle de ses fameuses idées, on ne tarderait pas à lui proposer d'écrire simplement un joli feuilleton pour la page récréative du journal dans un style, si possible, léger et brillant et, en tout cas (par égard pour ses lecteurs), nettement moins embarrassé que celui qu'on lui connaît ; et on ajouterait probablement qu'il est malheureusement impossible d'accepter une collaboration comme la sienne plus d'une fois par mois, en raison de l'obligation de satisfaire les exigences légitimes d'un grand nombre d'autres écrivains de talent. Autrement dit, le rédacteur en chef et le rédacteur de la page récréative «auraient alors le sentiment d'avoir beaucoup fait pour un homme qui, pour être le Nestor des publicistes européens, n'en était pas moins un peu dépassé et, comme valeur d'actualité, ne pouvait être comparé disons à un Paul Arnheim» (*L'Homme sans qualités*, I, p. 389).

Aujourd'hui, bien entendu, on ne manquerait pas de demander, en plus de cela, au grand penseur de soigner davantage son image et ses prestations télévisuelles et on en viendrait sans doute assez rapidement à considérer ses réticences ou sa maladresse comme l'expression d'une attitude élitiste ou méprisante envers le grand public. Comme notre époque, qui se lamente régulièrement sur le fait qu'il n'y ait plus aujourd'hui de philosophes aussi grands que ceux d'autrefois, n'a certainement manqué à aucun moment de célébrités philosophiques dont le nom pourrait être substitué, dans la phrase de Musil, à celui de son Grand-écrivain-philosophe et en a même produit et continue, quoi qu'on en dise, à en produire en surabondance, on peut se demander, en réalité, de quoi elle se plaint exactement. Ce n'est pas une exagération de penser que, si elle avait les grands philosophes qu'elle réclame, elle serait obligée rapidement de leur faire comprendre qu'elle en a aussi beaucoup d'autres qui les dépassent nettement en importance et, en tout cas, en actualité. Musil a certainement raison de parler d'un «besoin désespéré d'idéalisme» qui fait que «l'on passe son temps à chercher des hommes pour les épithètes», en l'occurrence, les épithètes qui ont été appliquées autrefois à des écrivains et à des penseurs réellement grands. D'un côté, le système médiatique en découvre aujourd'hui à chaque instant une grande quantité et même probablement beaucoup plus qu'il ne faudrait pour que l'époque soit encore capable de s'y retrouver. De l'autre, un reste de lucidité ou de mauvaise conscience amène sans doute nos contemporains à soupçonner de temps à autre que les choses ne sont pas tout à fait en ordre et que le changement qui a été introduit dans la signification du mot «grandeur» par l'industrialisation et la «journalisation» (le mot est de Musil lui-même) des productions intellectuelles n'est peut-être pas réellement le genre de progrès qu'il a l'air d'être. «Il est très difficile, constate Musil, de mesurer exactement la

valeur d'un homme ou d'une idée» (*ibid.*, p. 390). Il est évidemment beaucoup plus facile de mesurer leur succès, une fois qu'il est devenu un fait et, qui plus est, un fait quantifiable. Mais si, comme on peut le craindre, notre époque rêve de penseurs qui auraient à la fois le génie philosophique de Platon et les talents, la rhétorique, le culot, le savoir faire médiatique et le public d'un de nos «nouveaux philosophes», il est difficile de lui venir en aide : la seule chose que l'on puisse lui dire est qu'elle ne sait réellement pas ce qu'elle veut.

Merleau-Ponty a dit dans une formule célèbre et souvent citée qu'«il est inutile de contester que la philosophie boîte» (*Éloge de la philosophie*, p. 92). Et un des aspects sous lesquels elle peut sembler effectivement de plus en plus boiteuse, spécialement lorsqu'elle est pratiquée dans l'esprit de la philosophie analytique, consiste certainement dans sa façon de proposer à des gens qui demandent des réponses à des questions profondes qui ont à première vue une importance cruciale pour la compréhension du monde et de la vie des considérations et des analyses souvent très techniques portant sur des sujets qui n'ont à première vue aucun rapport ou, dans le meilleur des cas, seulement un rapport lointain et très indirect avec les choses importantes dont elle est censée s'occuper. Les protestations et les lamentations que l'on entend régulièrement exprimer sur ce point et dont les médias se font volontiers l'écho sont assurément compréhensibles ; mais je ne les crois pas pour autant justifiées en quoi que ce soit, tout en admettant, par ailleurs, volontiers qu'il n'existe probablement aucune façon satisfaisante de résoudre le problème qu'elles posent et avec lequel la philosophie doit aujourd'hui plus que jamais apprendre à vivre et se résigner à vivre. Peirce répond à ceux qui reprochent aux philosophes professionnels de rendre la philosophie abstruse, aride, abstraite et repoussante, que «certaines branches de la science ne sont pas en bonne santé si elles ne sont pas

abstruses, arides et abstraites⁷». Même si on ne partage pas sa conviction que la philosophie peut et doit être pratiquée de façon scientifique, on peut difficilement contester qu'au moins certaines branches de la philosophie, qui sont peut-être, justement, les plus fondamentales, ne soient pas en bonne santé, si elles ne sont pas abstruses, arides et abstraites. C'est un point sur lequel, me semble-t-il, un philosophe ne devrait pas forcément avoir plus à s'excuser devant son public qu'un mathématicien ou un physicien devant le leur⁸.

* *

7. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, vol. 5, § 537.

8. Ce n'est, bien entendu, pas de cette manière que l'on considère généralement les choses. Si on ne comprend pas ce que disent un mathématicien ou un physicien, on admettra généralement que c'est peut-être faute de disposer de la formation et des connaissances techniques nécessaires. Mais si on ne comprend pas ce que dit un philosophe, cela ne peut être que parce qu'il ne fait pas ce qu'on est en droit d'attendre de lui. Pour une illustration typique de cette réaction, voir le commentaire étonnant qui a été publié dans *La Recherche* sur cette Leçon inaugurale sous le titre «Vulgariser la philosophie». L'auteur y avoue en toute candeur que ce qu'il a entendu lui est resté à peu près aussi inaccessible que la mécanique quantique le serait à un paysan de nos campagnes, mais ne considère pas un instant, comme le ferait sans aucun doute un paysan de nos campagnes (mais apparemment pas un scientifique, surtout s'il est, comme on dit, «cultivé»), que ce pourrait être parce que la philosophie exige, elle aussi, des compétences spéciales. Puisqu'à la différence de la plupart des philosophes, qui hésiteraient beaucoup à afficher une telle prétention, *La Recherche* se considère comme capable de vulgariser la philosophie (on croyait pourtant jusqu'ici qu'elle s'occupait surtout de vulgariser la science, ce qui pose déjà des problèmes suffisamment difficiles), on est obligé de se demander s'il faut admettre que ce que les collaborateurs de cette revue ne sont pas capables de comprendre (ce qui semble constituer le minimum requis pour prétendre le vulgariser) n'est tout simplement pas de la philosophie. Je ne peux, en tout cas, que me réjouir d'avoir obtenu une confirmation aussi immédiate et aussi explicite de ce que j'avais essayé de dire.

II

Comme je l'ai dit, lorsque je m'interroge sur les raisons qui ont pu motiver votre décision de m'accueillir parmi vous dans ce haut lieu du savoir et de la libre recherche, j'aime à penser que vous avez voulu sans doute honorer en moi un représentant de la philosophie de l'époque dans un sens qui n'est pas celui de ce qu'on appelle ordinairement l'actualité, mais plutôt celui dont parle Schlick. Mes remerciements pour l'honneur que vous me faites et que vous faites à travers moi à la discipline que je représente vont en premier lieu à Pierre Bourdieu, pour la détermination avec laquelle il a épousé, en l'occurrence, la cause de la philosophie et considéré comme indispensable qu'après une période de près de cinq ans d'absence elle fasse sa réapparition au Collège de France. Ceux qui pensent que la philosophie, d'une part, la sociologie et les sciences humaines en général, d'autre part, ne peuvent entretenir entre elles que les rapports conflictuels qui sont caractéristiques de la lutte pour la préséance et l'hégémonie y verront sans doute un paradoxe ou la marque d'une complicité un peu suspecte et qui ne signifie rien de bon pour la vraie philosophie. Mais j'ai toujours considéré comme tout à fait étrange l'idée reçue qui veut que le savoir scientifique et technique, sous toutes ses formes, et la recherche philosophique ne puissent prospérer en quelque sorte qu'au détriment l'un de l'autre. C'est, du reste, un des points sur lesquels je suis en désaccord presque total avec Wittgenstein, qui pensait que notre époque, qui est celle de la science, ne peut être en même temps celle de la philosophie, en tout cas de la «grande» philosophie. Je ne crois pas du tout que la spécificité et l'autonomie de la philosophie soient menacées de quelque façon que ce soit par les progrès de la connaissance scientifique et par la nécessité à laquelle la philosophie est soumise de tenir compte à chaque époque de

l'état réel du savoir scientifique et, plus généralement, extra-philosophique sur les questions qu'elle traite.

C'est Leibniz qui se comporte comme un vrai philosophe, lorsqu'il écrit : « En un mot j'estime toute sorte de découvertes en quelque matière que ce soit et je vois qu'ordinairement c'est faute d'ignorer les conséquences et les rapports des choses, qu'on méprise les travaux ou les soins d'autrui, [ce] qui est la marque la plus seure de la petitesse d'esprit⁹. » Il est tout à fait regrettable que les discours apologétiques qui relèvent de ce qu'on pourrait appeler la défense de la philosophie « pure » ou « authentique » n'expriment, dans un bon nombre de cas, rien de plus que l'égoïsme et le narcissisme philosophiques, le manque d'intérêt pour la réalité concrète considérée dans ses aspects les plus empiriques – ceux qui ont, au contraire, toujours intéressé au plus haut point et même passionné Leibniz, le grand métaphysicien –, l'absence de curiosité théorique et pour finir, tout simplement, la petitesse d'esprit.

Leibniz, que personne ne soupçonnerait de chercher à rabaisser la philosophie ou à minimiser son importance, dit dans le *Discours de métaphysique* que les discussions portant sur ce qu'on appelle ordinairement les « grandes » questions philosophiques ont un statut qui est assez comparable à celui des formes substantielles de la scolastique. Nous avons besoin de celles-ci pour parvenir à la compréhension ultime et achevée de la réalité, mais nous ne devons pas, sous peine de verbalisme pur et simple, les invoquer pour expliquer des phénomènes et des effets particuliers. De la même façon, un géomètre n'a pas à s'embarrasser l'esprit du labyrinthe de la composition du continu, pas plus qu'un philosophe moral, et encore moins un jurisconsulte ou un politique n'ont à se soucier du problème de la conciliation du libre arbitre et de la

Providence divine, puisque le géomètre peut achever toutes ses démonstrations et le politique terminer toutes ses délibérations sans avoir à entrer dans des discussions de cette sorte, qui, nous dit Leibniz, « ne laissent pas d'être importantes dans la philosophie et dans la théologie¹⁰ ».

Autrement dit, les questions et les discussions qui sont importantes dans la philosophie n'ont pas nécessairement besoin pour rester importantes de l'être également en dehors d'elle. Leibniz considère non pas seulement comme une maladresse, mais comme une faute, le fait de faire intervenir directement dans des questions théoriques ou pratiques qui peuvent parfaitement être résolues par les moyens ordinaires des « considérations générales qui sont d'une autre sphère » (*ibid.*, p. 39-40). Et c'est, je crois, une faute qui a été commise de bien des façons par la philosophie de notre époque et qui explique en grande partie la situation difficile dans laquelle elle se trouve aujourd'hui. L'erreur dont je parle a été faite aussi bien par ceux qui ont cru pouvoir utiliser contre la philosophie son impuissance apparente à produire des effets perceptibles en dehors de son propre domaine que par ceux qui ont jugé nécessaire d'utiliser des moyens peu philosophiques et parfois très douteux pour lui procurer la certitude ou lui donner l'illusion d'être présente de façon visible et d'agir par des voies qui lui sont propres dans la sphère de la connaissance et de l'action ordinaires.

Ce que nous dit sur ce point Leibniz soulève néanmoins un problème difficile et crucial, qui est celui de savoir quelle est exactement la dose de philosophie qui est nécessaire à nos activités normales ou, pour le dire de façon plus pessimiste, quelle est celle qu'elles sont de mesure de supporter sans dommage. On pourrait aisément donner à cette question éminemment philosophique la forme clas-

9. G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, publiés par Louis Couturat, Georg Olms, Hildesheim, 1966, p. 226.

10. *Discours de métaphysique*, édition collationnée avec le texte autographe, présentée et annotée par Henri Lestienne, Vrin, Paris, 4^e édition, 1966, p. 39.

sique d'une antinomie : les problèmes philosophiques sont d'une nature telle que les réponses possibles doivent forcément avoir une importance et une incidence en dehors de la philosophie ; et pourtant il semble qu'elles ne le puissent pas et peut-être même, en un certain sens, ne le doivent pas. Une formulation plus précise de cette contradiction apparente serait la suivante :

Thèse : Étant donné le caractère fondamental et décisif des questions auxquelles s'attaque la philosophie, il ne serait pas compréhensible que ce qu'elle a à dire n'ait pas, directement ou indirectement, une influence sur tout le reste.

Antithèse : Étant donné que les principes premiers, les fondements ultimes, les raisons dernières et les justifications définitives que la philosophie est supposée exhiber ne jouent normalement aucun rôle opératoire dans les discussions et les délibérations ordinaires, ils n'ont d'importance réelle que dans le contexte des discussions et des délibérations proprement philosophiques.

L'antithèse signifie qu'une croyance et une action peuvent être plus ou moins rationnelles et justifiées selon les critères ordinaires et que la pratique de la philosophie pourrait éventuellement nous aider à faire en sorte qu'elles le soient davantage en nous rendant plus conscients et plus exigeants sur ce point, mais qu'il n'existe pas nécessairement une façon que l'on pourrait qualifier de spécifiquement philosophique pour une croyance ou une action d'être rationnelles ou justifiées. Appliquée au problème de la vérité elle-même, cette observation peut être comprise ainsi : il y a sans doute bien des façons pour une proposition ou une croyance d'être vraies et la philosophie peut peut-être contribuer dans une certaine mesure à augmenter les chances que nous avons d'aboutir à des propositions et à des croyances qui le sont. Mais il n'en résulte pas qu'il y ait une façon autre que celles que nous reconnaissons par ailleurs et proprement philosophique pour

une proposition ou une croyance d'être vraies. Il pourrait, bien entendu, y avoir des vérités substantielles d'un type spécial que la nature de leur contenu oblige à qualifier de « philosophiques ». Mais c'est un point sur lequel les philosophes eux-mêmes, en tout cas ceux d'aujourd'hui, sont justement loin d'être d'accord entre eux. Le fait que nous ayons sans doute besoin de la philosophie pour reconnaître des vérités d'une certaine sorte ne fait pas automatiquement d'elles des vérités de la philosophie. En poussant les choses à l'extrême, on peut envisager la possibilité que le but de la philosophie soit d'apporter une contribution spécifique à la recherche de la vérité sans pour autant être constitué par la recherche de vérités philosophiques. Admettre qu'il n'y a peut-être pas de vérités et pas non plus de connaissances philosophiques dignes de ce nom n'oblige pas nécessairement à se priver de quoi que ce soit qui mérite d'être appelé une vérité ou une connaissance. La question qui se pose – et elle n'est pas simple – est uniquement de savoir ce qu'il y a de proprement philosophique dans une vérité ou une connaissance que l'on tient à appeler ainsi, si on ne le fait pas simplement par commodité, par habitude ou par tradition.

III

A défaut de pouvoir encore compter sur les lumières d'esprits aussi universels que Leibniz, il est heureux que notre époque puisse disposer au moins d'institutions comme le Collège de France. Une des choses qui font de lui un établissement unique en son genre est certainement le fait que ses membres soient choisis par une assemblée qui est constituée à part égale de scientifiques et de littéraires. Vous permettrez sans doute à un philosophe qui n'a jamais accepté de voir la philosophie se transformer en un

simple genre littéraire parmi d'autres, sans pour autant rêver de la voir acquérir enfin le statut très convoité d'une science, de vous dire à quel point il se sent honoré d'avoir été choisi par vous pour occuper cette chaire dans une discipline qui semble occuper une position moyenne imprécise, instable et très disputée entre la littérature et les sciences. Une des choses auxquelles j'ai toujours essayé de contribuer dans la mesure de mes moyens, et j'aimerais, bien sûr, continuer à le faire, est précisément le remplacement de ce qu'on pourrait être tenté d'appeler le «différend» qui marque la plupart du temps les relations entre les scientifiques et les philosophes par l'instauration de rapports un peu plus équilibrés et même, si possible, un peu plus coopératifs.

Celui qui sollicite l'honneur d'être des vôtres doit sans doute le justifier non seulement par une œuvre de quelque importance, mais également par la position relativement ferme et assurée à laquelle il est parvenu dans sa propre pensée et au sein de sa discipline. Malheureusement, pour ce qui concerne le deuxième aspect, je ne pourrais guère caractériser ma situation présente autrement qu'en répétant ce que T. S. Eliot écrivait en 1929 à un ami : « Il est assez éprouvant d'être vu comme quelqu'un qui s'est installé sur une chaise confortable, alors qu'on vient juste de commencer un long voyage à pied¹¹. » Ce pour quoi je vous remercie est donc avant tout d'avoir jugé que mon propre voyage pédestre, lent, hésitant et incertain méritait d'être poursuivi et de m'avoir donné les moyens de le poursuivre dans des conditions matérielles et dans un environnement intellectuel qui sont certainement les plus favorables que l'on puisse concevoir et que j'aurais jamais pu imaginer pour moi.

Vous vous êtes sans doute demandé ce que signifie exac-

11. Cité par Jeffrey M. Perl, *Skepticism and Modern Enmity*, Before and After Eliot, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1989, p. 49.

tement l'intitulé un peu hybride, « Philosophie du langage et de la connaissance », que j'ai proposé pour cette chaire, lorsque je me suis décidé à solliciter vos suffrages. La réponse n'est évidemment pas que je me suis cru capable d'ajouter une dimension supplémentaire à ce dont un de mes prédécesseurs directs, Jules Vuillemin, traitait sous la dénomination plus simple et plus précise de « Philosophie de la connaissance ». Si j'ai pris le risque de m'asseoir entre deux chaises, ou peut-être faudrait-il dire entre deux chaires, c'est parce qu'il m'a fallu choisir une dénomination qui tienne compte d'une évolution réelle qui a commencé il y a quelques années dans ma façon de considérer et de pratiquer la philosophie, et dont la formulation reflète, si je peux me permettre de le dire en toute franchise, une certaine indétermination dans la position qui est aujourd'hui la mienne. J'ai eu pendant longtemps, malgré certaines réserves, une propension à croire que, selon un axiome que Dummett considère comme le principe fondateur de la philosophie analytique, la philosophie du langage ou, en tout cas, l'analyse du langage devait être considérée comme la partie fondamentale de la philosophie et que c'était elle qui, *mutatis mutandis*, devait jouer aujourd'hui le rôle que l'on attribuait autrefois à la philosophie première. Je ne crois pas me tromper en disant que Jules Vuillemin m'a toujours soupçonné, justement, d'accorder au langage et à la philosophie du langage une importance beaucoup plus grande que celle qui leur revient, surtout lorsque la philosophie du langage prend la forme, pour laquelle il n'a probablement jamais éprouvé une sympathie plus grande que celle de Russell, d'une philosophie du langage ordinaire. La solution normale, pour quelqu'un qui commence à se poser des questions sérieuses sur la relation exacte qui existe entre la philosophie du langage et la philosophie tout court, aurait sans doute été de se convertir à ce qu'on appelle aujourd'hui la « philosophie de l'esprit », qui est supposée, aux yeux de beaucoup, avoir supplanté la

philosophie du langage dans le rôle de paradigme de la philosophie première. Mais il se trouve que, pour des raisons sur lesquelles il ne m'est malheureusement pas possible de m'étendre davantage ici, le renversement qui est censé s'être produit sur ce point et qui correspond à ce que John Searle a appelé une « redécouverte de l'esprit » me semble avoir déplacé davantage les problèmes qu'il ne les a véritablement réglés.

Ce qui a été remplacé par la philosophie du langage dans le rôle de philosophie première était, aux yeux de Dummett, la théorie de la connaissance. Et s'il fallait parler à mon sujet d'un retour à quelque chose, ce serait sans doute plutôt à la théorie de la connaissance ou à la philosophie de la connaissance, à moins, bien entendu, qu'on ne pense, comme certains semblent le faire aujourd'hui, que les tâches de la philosophie de la connaissance ont d'ores et déjà été reprises intégralement par les sciences cognitives, ce dont je suis personnellement loin d'être convaincu. Je crois, au contraire, que le développement des sciences cognitives a eu, entre autres choses, pour effet de ramener au premier plan certains des problèmes les plus difficiles et les moins résolus de la théorie de la connaissance traditionnelle, en particulier tous ceux qui sont liés depuis le début à l'idée même de « représentation » et à l'usage que nous faisons du mot. Mais je ne voudrais surtout pas que l'on tire de cela la conclusion que la réflexion sur le langage a perdu aujourd'hui pour moi une bonne partie de l'importance qu'elle avait autrefois. Il n'en est évidemment rien. Le fait qu'elle ne constitue pas une condition suffisante pour la résolution des problèmes philosophiques, comme ce serait le cas si la philosophie de la perception, par exemple, pouvait se réduire à une simple analyse logico-linguistique des énoncés de la perception, ne signifie pas qu'elle ne constitue pas une condition nécessaire et dont l'importance reste tout à fait déterminante.

Il suffit, pour se rendre compte de l'utilité que conser-

vent l'analyse du langage en général et celle de nos façons de parler les plus ordinaires en particulier, de songer à la remarque que fait Wittgenstein à propos de notre usage d'une phrase du genre suivant : « Pendant que je lui parlais, je ne savais pas ce qui se passait dans sa tête. » « En disant cela, écrit-il, on ne pense pas à des processus cérébraux, mais à des processus de pensée. L'image doit être prise au sérieux. Nous aimerions réellement regarder dans cette tête. Et pourtant nous ne voulons dire que ce que nous voulons dire aussi sans cela par les mots : nous aimerions savoir ce qu'il pense. Je veux dire nous avons l'image vivante – et l'usage qui semble contredire l'image, et exprime le psychique¹². » Il n'y a là rien de plus qu'une image, qui semble effectivement contredire l'usage que nous faisons réellement de la phrase ; mais elle nous incite facilement à croire qu'il existe une possibilité de principe et même peut-être pratique de la mettre en accord avec l'usage et que c'est celle qui consisterait à exhiber concrètement la machinerie psychologique qui est à l'œuvre dans la tête de celui qui pense et à laquelle l'image donne l'impression de faire allusion. Quand on voit la façon dont l'image en question est susceptible d'être prise non seulement, comme elle doit l'être, au sérieux, mais également au sens littéral par certains praticiens de la philosophie de l'esprit et même la tendance que l'on a aujourd'hui à considérer comme particulièrement scientifique de la prendre ainsi, on peut être pleinement rassuré sur la réalité des liens qui existent entre le manque d'attention au fonctionnement réel du langage et certaines formes typiques de confusion intellectuelle, et sur l'importance de considérations philosophiques comme celles que Wittgenstein applique à des situations de ce genre.

Dummett remarque que la lutte pour la priorité et la primauté qui semble exister aujourd'hui entre la philoso-

12. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, Band 1, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1984, § 427.

phie du langage et la philosophie de l'esprit n'empêche, de toute façon, pas nécessairement les adversaires en présence de faire usage des mêmes doctrines générales concernant la structure des pensées et des phrases. Je ne me prononce pas, bien entendu, sur la question de savoir si ces doctrines sont ou non acceptables et encore moins si elles sont universellement applicables. Les doutes que l'on peut avoir sur ce point ne sont pas ce qui est en question ici. Le désaccord porte sur la décision d'essayer d'expliquer une des deux choses à partir de l'autre, plutôt que l'inverse. Le point sur lequel les deux parties sont d'accord est qu'en philosophie le fondement de tout le reste est constitué par l'analyse de la structure fondamentale des pensées. Ce qui reste à décider est si la philosophie de la pensée doit être ou non approchée par l'intermédiaire de la philosophie du langage ; et si la réponse est positive, la philosophie de la pensée se transforme alors en ce qu'on appelle la théorie de la signification.

Le sens auquel il est vrai de dire, comme on le fait souvent, que la philosophie nous procure une connaissance des caractéristiques les plus générales de la réalité est, pour les philosophes comme Dummett, que ce que nous pouvons lui demander est une conception claire de la nature des moyens que nous utilisons pour penser la réalité et une meilleure compréhension de la façon dont le monde est représenté dans la pensée. C'est seulement en ce sens là que la philosophie porte sur le monde. Une conséquence importante qui résulte de cela est que cela n'aurait pas grand sens de se demander si le monde obéit aux lois de la logique et plus généralement aux principes de la philosophie ou peut-être, plus précisément, si c'est la pensée et elle seule ou, au contraire également la réalité qui y obéit. Ce n'est en tout cas pas le genre de chose que nous pourrions espérer découvrir en observant la réalité elle-même.

Le philosophe est ici, selon une formule de Dummett,

comme l'opticien qui peut nous fournir des lunettes qui nous permettront de voir avec plus de précision ce qu'il y a autour de nous, mais certainement pas nous dire ce que nous allons voir, lorsque nous regarderons autour de nous. La réponse à la question que j'évoquais plus haut, qui est de savoir si la philosophie nous procure ou non des connaissances nouvelles qui méritent d'être appelées philosophiques, semble donc devoir être négative. « Le philosophe, écrit Dummett, ne cherche pas à savoir plus, mais à comprendre plus clairement ce qu'il sait déjà¹³. » On peut, naturellement, parler de cela, si l'on veut, comme d'une connaissance supplémentaire, qui correspond à ce que les philosophes ont l'habitude d'appeler la connaissance réflexive. Mais, si par « connaissance » on préfère entendre la connaissance de la réalité et elle seule, c'est bien le terme de « compréhension », plutôt que celui de connaissance, qui semble s'imposer ici. Sur ce point, bien que Dummett ait fait plus que quiconque pour réhabiliter la philosophie systématique et sortir la philosophie analytique de la phase de démolition que l'on a tendance à identifier à la période durant laquelle elle a été dominée par l'influence de Wittgenstein et de ses disciples, ses idées sur la nature et le but de la philosophie sont en fin de compte beaucoup plus proches qu'on ne pourrait s'y attendre de celles de Wittgenstein. « Nous voulons, dit celui-ci, *comprendre* quelque chose qui est déjà devant nos yeux. Car c'est *cela* que, dans un sens quelconque, nous semblons ne pas comprendre » (*Philosophische Untersuchungen*, § 89). On a tellement pris l'habitude de considérer l'auteur des *Recherches philosophiques* comme un philosophe qui a cherché à imposer des idées révolutionnaires et iconoclastes sur ce qu'est la philosophie qu'on n'a pas suffisamment remarqué à quel point la conception qui s'exprime dans cette remarque est, en réalité, familière et traditionnelle.

13. Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, Londres, 1991, p. 240.

Une des meilleures raisons que l'on peut avoir de contester le rôle fondamental que Dummett attribue à la philosophie du langage semble constituée justement par le cas de la perception, que j'ai évoqué plus haut. Si on pouvait penser que l'expérience perceptuelle proprement dite est structurée d'une façon qui est déjà de part en part conceptuelle et même propositionnelle, la philosophie de la perception pourrait espérer trouver naturellement sa place dans la philosophie de la pensée ; mais si l'on considère, comme je crois que nous devons le faire, qu'il est indispensable d'attribuer à la perception un contenu et des formes d'organisation qui ne sont pas conceptuels, il semble difficile d'échapper à la conclusion que la philosophie de la perception a une tâche spécifique et prioritaire qui ne peut être assumée réellement par la philosophie de la pensée et encore moins par la philosophie du langage. L'analyse de la perception ne peut pas être l'analyse des expressions linguistiques de la perception, au sens auquel on a pensé que l'analyse de la pensée pouvait coïncider avec l'analyse du langage dans lequel elle est susceptible d'être exprimée ou, en tout cas, devait nécessairement passer par elle. Nous ne pouvons pas espérer comprendre de quelle façon la pensée se rattache au monde, si nous ne commençons pas par nous intéresser aux formes de la pensée perceptuelle ; et nous ne pouvons pas faire comme si l'analyse de la pensée perceptuelle ne devait commencer qu'avec l'analyse des pensées, au sens frégéen du terme, que nous sommes amenés à appréhender et à exprimer verbalement sur la base de notre expérience perceptuelle.

L'idée que la perception précède le langage et est structurée d'une façon spécifique qui n'est pas due à l'intervention du deuxième se trouve être, justement, une de celles que Jules Vuillemin a défendues contre la position qui était à l'époque la plus répandue chez les philosophes analytiques. Les formes d'organisation perceptuelles four-

nissent, nous disait-il, au langage ses matériaux de construction, et le premier usage du langage est de communiquer la perception. Mais les catégories du langage introduisent des possibilités nouvelles, que les formes de la perception ne connaissent pas encore. La prédication pure, par exemple, la plus simple de toutes les catégories linguistiques, n'a déjà plus de correspondant réel dans la perception.

L'autonomie des formes d'organisation perceptuelles par rapport à celles de la pensée conceptuelle et du langage soulève évidemment un problème fondamental pour la théorie de la connaissance. On peut le formuler à partir de la réinterprétation que John McDowell a donnée récemment de la thèse kantienne selon laquelle la pensée conceptuelle sans intuition est vide et les intuitions sans concept sont aveugles (*Critique de la raison pure*, A 51, B 75). McDowell soutient que ce que Kant appelle la spontanéité des concepts doit déjà être impliqué, même si c'est de façon simplement passive, dans la réceptivité sensible elle-même et que le simple fait que les choses nous apparaissent d'une certaine façon doit déjà constituer un mode d'utilisation certes particulier, mais néanmoins bien réel, de capacités conceptuelles. Si l'on se contente de dire que le point de départ de la connaissance consiste dans la façon qu'a la sensibilité d'être affectée causalement par des influences venues du monde extérieur et que ces affections sont à leur tour la cause des jugements d'expérience, on risque de se trouver obligé d'admettre que l'expérience peut nous fournir tout au plus des excuses ou des disculpations, mais certainement pas des justifications, pour les jugements que nous sommes amenés à formuler à son sujet. Nous pouvons être certains que nos jugements sont exactement ce qu'ils ne pouvaient pas manquer d'être, mais cela ne nous dit rien sur le degré auquel nous sommes fondés à les accepter comme constituant une représentation correcte de la réa-

lité dont ils proviennent. Chez Helmholtz, il est vrai, les choses sont un peu plus compliquées, puisque le résultat immédiat de l'action causale exercée par la réalité extérieure sur notre appareil sensoriel est supposé servir de prémisse pour une inférence dont la perception constitue la conclusion et doit, par conséquent, appartenir déjà à la sphère des raisons ou des justifications. Mais, puisque l'inférence perceptuelle est décrite comme involontaire et inconsciente et a un caractère automatique qui correspond davantage à l'action d'une force brute qu'à un exercice réel de la spontanéité des concepts, il n'est pas facile de dire ce qui empêche de considérer le processus comme étant d'un bout à l'autre de nature essentiellement causale.

Pour échapper à la conséquence que décrit McDowell, il faut cesser, selon lui, de traiter l'expérience comme si elle pouvait être une raison extra-conceptuelle pour le jugement et l'intégrer elle-même à la sphère des concepts, parce que c'est le seul moyen de faire en sorte qu'elle puisse constituer non pas seulement une cause, mais également une justification, pour les jugements qui s'appuient sur elle. Il semble donc que nous ne puissions préserver la conviction réaliste que nos représentations sont sous la dépendance d'une réalité externe à laquelle elles s'efforcent de correspondre qu'à la condition de renoncer à tracer une ligne de démarcation entre la sphère des concepts et un dehors extra-conceptuel quelconque d'où proviennent des influences qui s'exercent à travers elle. Il n'y a tout simplement rien d'extérieur à la sphère des concepts. Bien que cela puisse sembler signifier que la pensée ne peut jamais être confrontée qu'à elle-même, parce qu'une pensée ne peut, semble-t-il, entrer dans des relations rationnelles qu'avec quelque chose qui est déjà de la nature de la pensée, McDowell pense que nous pouvons très bien supprimer la frontière sans pour autant tomber dans l'idéalisme et diminuer en quoi que ce soit l'indé-

pendance, qui est exigée par le réalisme, de la réalité par rapport à la pensée et à la représentation.

Je dois avouer que je ne suis pas complètement rassuré, pour ma part, par la convergence qui existe sur ce point entre le réalisme, tel que le comprend McDowell, et l'idéalisme absolu et pas non plus convaincu que nous soyons obligés, au nom du réalisme lui-même, d'accepter l'idée que même les impressions que le monde extérieur produit sur nos sens possèdent déjà un contenu conceptuel, ce qui semble exclure la possibilité même de distinguer à un niveau ou à un stade quelconques, dans l'expérience perceptuelle, entre un contenu non conceptuel et des opérations conceptuelles qui lui sont appliquées. Ce que l'on peut trouver insatisfaisant dans une position comme celle de Kant est le fait que la réalité, pour autant qu'elle est véritablement indépendante de nous, c'est-à-dire constituée de choses en soi, soit inconnaissable et, pour autant qu'elle est connaissable, ne soit qu'apparemment indépendante de nous. Comme le constate McDowell lui-même : « Comment le monde extérieur peut-il être indépendant de nous, si nous sommes partiellement responsables de sa structure fondamentale ? Cela ne nous donne rien de nous entendre dire que c'est seulement transcendantalement parlant que la structure du monde empirique est notre œuvre¹⁴. »

Mais on peut se demander si la meilleure façon de restituer à la réalité l'indépendance que l'idéalisme transcendantal menace de lui enlever est d'effectuer un pas de plus vers une intériorisation complète du réel à la sphère du rationnel et à l'espace logique des raisons. Je ne vois pas très bien non plus pour le moment comment on peut renoncer à attribuer à l'expérience perceptuelle un contenu extra-conceptuel quelconque sans risquer d'introduire une forme d'incomparabilité et d'incommensurabi-

14. John McDowell, *Mind and the World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 1994, p. 42.

lité peu satisfaisantes et peu plausibles entre les perceptions des animaux, dont l'expérience, si on veut bien l'appeler de ce nom, ne doit rien à l'exercice de capacités conceptuelles proprement dites, et les nôtres. S'il n'y a pas de percepts sans concepts et si les animaux n'ont pas de concepts proprement dits, ils n'ont pas non plus de percepts que nous pourrions situer sur une échelle dont les nôtres occupent simplement un degré supérieur, du point de vue de la richesse et de la complexité. Il est vrai que l'idée que McDowell critique est justement celle qui veut que le contenu de la perception puisse être décomposé d'une façon qui est susceptible de révéler un facteur commun à la perception qu'un animal et à celle qu'un homme a du même objet. J'ai, pour ma part, je l'avoue, beaucoup de mal à accepter de reconsidérer totalement la conception plus classique qui veut que la différence entre les deux espèces d'expériences perceptuelles consiste en ceci que les nôtres sont conceptualisées et susceptibles de conduire à des jugements, alors que celles des animaux ne le sont pas, et non que les nôtres n'ont pas de contenu préconceptuel, alors que les leurs n'ont qu'un contenu de cette sorte. On peut supposer que, ne disposant pas du genre de liberté et de distanciation par rapport à l'environnement immédiat qu'implique la spontanéité des concepts, les animaux sont également dépourvus aussi bien de la conscience de soi que de l'expérience de la réalité objective, au sens où nous l'entendons. Mais on est obligé, me semble-t-il, de se demander si leur expérience perceptuelle ne pourrait pas, au moins pour certains d'entre eux, être quelque chose de moins que l'expérience que nous avons du monde objectif et néanmoins quelque chose de plus et même beaucoup plus que celle d'une simple succession de problèmes à résoudre et d'occasions à exploiter, qui sont liés à des impératifs biologiques immédiats.

McDowell concède assurément à ceux qui insistent sur

la nécessité d'attribuer à l'expérience perceptuelle un contenu non conceptuel, que cette notion a un rôle théorique respectable à jouer. La psychologie cognitive pourrait difficilement réussir à rendre intelligible la perception animale et la perception en général, si elle refusait d'accorder aux sens eux-mêmes la capacité de fournir des contenus qui, bien que n'étant pas encore conceptuels, sont néanmoins déjà capables de représenter le monde. Mais nous ne devons pas confondre le contenu que le théoricien qui étudie d'un point de vue scientifique la machinerie de la perception est obligé d'attribuer aux expériences perceptuelles des animaux avec celui qu'elles ont pour les animaux eux-mêmes. Rien de ce qui a été dit ne constitue, par conséquent, une objection contre la façon de faire des sciences cognitives. Mais on a le droit de trouver peu satisfaisants la distance et le divorce qui semblent ainsi introduits entre ce que peuvent être réellement les perceptions animales pour les êtres qui les ont et ce qui est susceptible de les rendre intelligibles pour nous du point de vue théorique et, du même coup, entre ce que la philosophie et ce que des disciplines comme la psychologie cognitive et les sciences cognitives en général ont à nous dire sur la perception.

Le problème que je viens d'évoquer est un de ceux qui sont actuellement au centre des débats qui ont lieu dans la philosophie de la perception et, si je l'ai mentionné, c'est parce que je pressens que le défi philosophique auquel il correspond a toutes les chances d'occuper une part importante de mon temps et de mes réflexions dans les années qui viennent. Ce que McDowell cherche à éviter est le choix qui semble inévitable entre deux options qui sont également incapables de rendre justice à notre idée que le contenu empirique de nos jugements est sous la dépendance d'une réalité extérieure qu'il est susceptible de représenter correctement ou incorrectement. La première combine une théorie causale de la connaissance avec

une conception cohérentiste de la vérité et de la connaissance : les jugements et les croyances qui résultent de l'expérience peuvent effectivement être justifiés, mais seulement par d'autres jugements, et non par l'expérience elle-même ; la deuxième accepte l'idée d'un donné pur extra-conceptuel, qui représente en quelque sorte la contribution qu'apporte la réalité elle-même au contenu du jugement, mais est condamnée, du même coup, à présenter comme des justifications ce qui ne peut constituer en réalité que des absolutions pour des fautes présumées. Autrement dit, ou bien les jugements d'expérience sont susceptibles d'être justifiés, mais pas par l'expérience, ou bien ils sont effectivement, comme ils doivent l'être, sous la dépendance de l'expérience, mais d'une manière telle qu'elle peut seulement les innocenter, et non les justifier. Si, comme semble le croire Putnam, il y a une incompatibilité totale entre la défense du réalisme naturel et la théorie causale de la perception, je crains que nous ne nous trouvions en face d'une difficulté sérieuse. Je trouverais certainement très réconfortant, pour ma part, même si je ne suis pas certain pour l'instant que cela soit possible, de réussir à montrer que l'on peut défendre une conception réaliste authentique, sans être pour autant contraint d'adopter une théorie complètement acausale de la connaissance, autrement dit, que l'on peut espérer résoudre la contradiction qui semble exister entre les deux assertions suivantes : (1) Le réalisme implique que la connaissance soit soumise à la pression causale d'une réalité indépendante qui la précède et la détermine, et (2) Une conception causale de la connaissance rend impossible le réalisme, parce qu'elle exclut que le contenu empirique de la connaissance puisse être en même temps sous la dépendance rationnelle de la réalité extérieure et, par conséquent, en constituer, au sens propre du terme, la représentation.

L'ouvrage de McDowell auquel j'ai fait allusion pourrait en un certain sens s'intituler « Un philosophe analytique

découvre Hegel ». Il est difficile de ne pas voir là une de ces ironies dont l'histoire de la philosophie est coutumière, si l'on songe à ce que les auteurs comme Helmholtz reprochaient dans les années 1850, à certains des héritiers officiels de Kant, à savoir de pratiquer une forme de science *a priori*, de postuler dogmatiquement une identité de la nature et de l'esprit et de croire que la théorie de la connaissance peut se dispenser de l'essentiel, qui est constitué, justement, par une étude expérimentale des interactions causales qui ont lieu dans la perception et dans la connaissance en général entre le sujet connaissant et le monde extérieur. Je ne suis pas sûr que nous ne nous retrouvions pas finalement à peu près dans la situation qui était déjà celle de Helmholtz : pour lui, le réalisme direct est une position qu'un philosophe peut encore à la rigueur essayer de défendre, mais qui a cessé d'être sérieuse à partir du moment où l'on a décidé de s'intéresser réellement aux mécanismes causaux qui sont à l'œuvre dans la perception. Ce qui rend le problème de la perception aussi difficile et aussi fascinant pourrait bien être, justement, le fait que, si la compréhension philosophique et l'explication théorique ne se contredisent pas, ce n'est pas parce qu'elles concordent, mais plutôt parce qu'elles ne se rencontrent tout simplement pas. L'impression désagréable que l'on retire de leur confrontation, qui se poursuit aujourd'hui sous les formes les plus diverses, est qu'une théorie scientifique de la perception ne peut pas ne pas être, au moins en partie, causale, et postuler quelque chose comme un équivalent, si possible naturalisé, des impressions directes ou des *sense data* de la philosophie, alors qu'une théorie réaliste authentique semble condamnée, pour sa part, à rester irréductiblement métaphysique et à utiliser plutôt des métaphores comme celle de l'assimilation ou de l'identification du sujet connaissant à l'objet connu.

Dans la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, à

laquelle j'ai déjà fait allusion plus haut, Kant indique qu'il en est arrivé au point où il a dû consentir à affronter enfin directement le problème dont la réponse constitue la clé de la métaphysique, dans sa partie théorique, à savoir : quel est le fondement de la relation de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet représenté ? Ce problème lui semble pouvoir être résolu sans grande difficulté dans deux cas seulement : 1) lorsque l'objet est la cause de la représentation, puisque dans ce cas la conformité de la représentation à l'objet est simplement celle de l'effet à sa cause, et 2) lorsque la représentation elle-même est la cause de l'objet qui lui correspond. La difficulté réelle n'apparaît que lorsqu'on se demande comment des représentations qui ne sont pas causées par leurs objets, puisqu'elles sont le produit de la spontanéité de l'esprit, et ne sont pas non plus en mesure de produire des objets susceptibles de leur correspondre, peuvent néanmoins être en conformité avec la réalité. On s'est rendu compte très rapidement que le premier cas était, en fait, beaucoup moins clair et même beaucoup plus problématique que Kant ne semblait le supposer. Helmholtz pense que les sensations, qui constituent des signes arbitraires, si elles nous donnent bien, comme tous les effets, une certaine idée de leurs causes, sont cependant loin de nous fournir sur leur nature le genre d'information substantielle et exacte que les théories traditionnelles avaient tendance à imaginer. Une façon plus radicale de traiter le problème amène à se demander si la relation de représentation peut être à la fois causale et sémantique et être sémantique parce que et seulement pour autant qu'elle est causale. Certains philosophes comme Rorty semblent considérer aujourd'hui que le fait que nous soyons connectés de façon causale à la réalité ne garantit nullement et ne nous oblige pas non plus à supposer que nous lui sommes connectés également de façon proprement sémantique, c'est-à-dire sur le mode de la référence et de la vérité.

Kant affirme de façon tranchante que « l'entendement

ne peut rien intuitionner et les sens ne peuvent rien penser » (*Critique de la raison pure*, B 75). La connaissance ne peut résulter que de la réunion des deux. Ces deux puissances hétérogènes parviennent, dans les faits, à s'associer comme si l'une était le produit de l'autre ou si elles provenaient d'une racine commune, alors que, justement, leur hétérogénéité exclut que cela puisse être le cas. En distribuant comme il l'a fait les rôles entre la sensibilité et l'entendement, Kant ne mesurait sans doute pas à quel point l'instabilité de la combinaison qu'il décrit allait poser des problèmes à ses successeurs et continue à en poser aujourd'hui. Déjà Helmholtz s'est senti obligé de reconsidérer la répartition kantienne des tâches et de dire que des opérations de nature proprement intellectuelle sont impliquées dans la réceptivité sensible elle-même. Apparemment les sens, contrairement à ce qu'avait dit Kant, pensent bel et bien. Mais Helmholtz peut aussi avoir l'impression de rester fidèle à la bipartition et à l'orthodoxie kantiennes, puisqu'il soutient en même temps que la sensibilité fournit simplement des signes qu'il est laissé à l'entendement le soin d'interpréter.

La position de McDowell semble être qu'il n'y a tout simplement pas d'usage de la réceptivité sensible elle-même qui pourrait être considéré comme soustrait à l'intervention de la spontanéité des concepts et antérieur à elle. Il se peut que les difficultés de la solution qu'il propose, auxquelles j'ai fait allusion il y a un instant, proviennent en grande partie de sa façon de considérer que la description que donne Kant de l'entendement comme faculté de spontanéité reflète sa conception de la relation entre la raison et la liberté, une idée qu'il résume en disant que l'espace des raisons coïncide avec le règne de la liberté. Mais, compte tenu du fait qu'il s'agit de l'entendement et non de la raison, et de spontanéité, plutôt que de liberté proprement dite, on peut penser qu'il a tendance à exiger sur ce point nettement plus que ce dont on a

besoin en toute rigueur. Leibniz, en reprenant une distinction que faisait déjà Aristote, définit la liberté comme la spontanéité jointe à la délibération ou comme une spontanéité rationnelle. Les actions spontanées sont celles qui ont leur principe dans l'agent lui-même, plutôt que dans une cause externe ; et les animaux sont doués de spontanéité, mais non de liberté. Si la spontanéité est quelque chose de moins que la liberté, il me semble que les raisons que nous avons de refuser d'attribuer aux animaux une forme de spontanéité cognitive appropriée à leur cas ne sont pas plus sérieuses que celles que nous pourrions avoir de leur contester la faculté de spontanéité dans l'action.

Le problème que je viens d'évoquer présente la particularité d'être typiquement philosophique, et d'être tout à fait traditionnel et en même temps très actuel. Un autre problème qui présente les mêmes caractéristiques est celui qui a trait à la possibilité de concilier l'« image scientifique » et l'« image manifeste », comme les appelle Sellars, que nous avons du monde extérieur. On admet le plus souvent, d'une façon qui a été pour les philosophes de l'époque moderne une source constante de perplexités, d'anxiétés, de conflits et de frustrations, que l'expérience perceptuelle ordinaire et la science ne peuvent pas prétendre l'une et l'autre représenter la réalité telle qu'elle est. Comparé à ce que les scientifiques nous décrivent comme étant le monde réel, véritablement réel, si l'on peut dire, le monde de l'expérience vécue peut finir par apparaître comme une simple illusion qui a pour seul mérite d'être biologiquement utile. Défendre, comme j'aimerais pouvoir le faire, à la fois ce qu'on appelle le réalisme scientifique et une forme satisfaisante de réalisme perceptuel est certainement une tâche difficile et peut-être même, au moins à première vue, insurmontable. Mais c'est, je crois, une tâche devant laquelle la philosophie ne peut pas plus aujourd'hui qu'hier choisir de se dérober.

IV

On attendrait sans doute de quelqu'un à qui on a confié la lourde charge de représenter à nouveau, après une interruption qui a duré plusieurs années, la philosophie dans ces lieux qu'il se livre à un exercice du genre de ce qu'on appelle une « défense » ou un « éloge » de la philosophie. Mais, bien que j'aie effectivement l'intention de dire quelques mots sur ce thème, je dois avouer clairement que je n'ai jamais eu aucun goût ni aucun talent particuliers pour ce genre de chose. J'ai toujours été convaincu que la philosophie se défendait essentiellement par ce qu'elle fait réellement, et certainement pas par la présentation complètement idéalisée qu'elle donne généralement de ce qu'elle fait. Je trouve même la plupart du temps si peu crédibles les tentatives de justification auxquelles les philosophes se livrent périodiquement sur ce point que je me demande toujours si elles ont la moindre chance de convaincre le profane. Il est vrai qu'elles visent sans doute la plupart du temps davantage à restaurer la confiance en soi des membres de la profession et à renforcer le consensus qui existe entre eux qu'à persuader réellement les gens de l'extérieur. Quoi qu'il en soit, si ce qui compte réellement est ce que les philosophes font, et non pas ce qu'ils disent sur ce qu'ils font, il est probablement difficile d'en vouloir à ceux d'entre vous qui pourraient penser que la philosophie des trente dernières années, pour prendre la période que j'ai connue et durant laquelle j'ai travaillé, a bien des choses à se faire pardonner et de nombreuses raisons de faire preuve d'un peu plus d'humilité. C'est certainement vrai, mais je crois aussi que la philosophie ne perdrait rien de sa dignité et de son importance, si elle consentait à afficher des ambitions un peu plus modestes et même un peu plus réalistes qu'elle ne l'a fait pendant la période dont il s'agit.

Je suis arrivé à un âge auquel il est sans doute normal de

commencer à avoir une conception relativement précise de ce qu'est au juste la discipline que l'on pratique. Pourtant, je ne suis pas certain d'avoir aujourd'hui sur cette question des idées beaucoup plus claires qu'au début et je ne suis guère convaincu de l'utilité que peut avoir une tentative de définition de ce que le mot « philosophie » est supposé désigner. On pourrait être tenté d'appliquer à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » ce que saint Augustin dit de la question « Qu'est-ce que le temps ? » et remarquer que les philosophes ont l'impression de savoir très bien ce qu'elle est, lorsqu'ils en font réellement, mais beaucoup moins bien, lorsqu'on le leur demande. Il n'y a pas lieu de s'attendre à ce que les réponses qu'ils donnent à la question soient plus convaincantes que celles qui ont été données à n'importe quelle question philosophique particulière. Elles sont, en fait, exactement aussi divergentes et inconciliables. Ma réaction spontanée sur ce point est assez semblable à celle de Quine, qui parle de « la sémantique migratoire d'un tétrasyllabe » et pense que la meilleure solution serait sans doute pour nous de « regarder les entreprises et les activités réelles, anciennes et nouvelles, exotériques ou ésotériques, graves et frivoles, et de laisser le mot 'philosophie' tomber là où il peut¹⁵ ». Je m'empresse de préciser que le laisser tomber là où il peut ne veut pas dire le laisser tomber là où l'on veut, car il y a de nombreux endroits auxquels il ne peut pas tomber et où les philosophes, à un moment ou à un autre, ont essayé vainement de le faire tomber. Je ne crois malheureusement pas que l'on puisse considérer autrement que comme des échecs caractérisés toutes les tentatives qui ont été faites jusqu'ici pour faire tomber définitivement la philosophie soit du côté de la science, soit du côté de la création littéraire et de l'art.

Il est facile de se rendre compte que les ouvrages qui

tendent de répondre à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » ne cherchent pas vraiment à expliciter et à préciser ce que désigne le mot « philosophie », tel que nous sommes censés l'utiliser. Ils s'efforcent toujours plus ou moins de distinguer dans l'ensemble des entreprises et des activités extraordinairement variées et même passablement hétéroclites que nous appelons « philosophiques », ce qui est réellement de la philosophie et ce qui n'en est pas. Même les auteurs qui sont *a priori* les plus convaincus que la philosophie est une espèce historique et culturelle, et non une espèce naturelle, se comportent néanmoins le plus souvent comme si elle avait une essence réelle qu'il s'agit de reconnaître et de préserver contre des formes diverses de déviation et de dégénérescence.

Les définitions que l'on propose pour la philosophie ne constituent en réalité, dans la plupart des cas, qu'une rationalisation d'un système de valeurs et de préférences qui ne sont pas elles-mêmes justifiées ni même probablement justifiables. Je ne peux m'empêcher de remarquer avec une certaine perplexité que dans une des tentatives de réponse les plus récentes, je veux parler du livre fameux de Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, l'analyse logique figure à l'avant-dernier stade de la décadence, tout de suite avant le fond de la honte qui fut atteint, nous dit-on, « quand l'informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication, s'emparèrent du mot concept lui-même, et dirent : c'est notre affaire, c'est nous les créatifs, nous sommes les concepteurs¹⁶ ». « 'Concept', a dit très justement Wittgenstein, est un concept vague¹⁷ » ; et c'est, me semble-t-il, un concept auquel il est important de conserver, malgré les inconvénients que cela peut comporter éga-

16. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Editions de Minuit, Paris, 1991, p. 15.

17. Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1984, p. 433.

15. W. v. O. Quine, « Has Philosophy Lost Contact with People ? », in *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, England, 1981, p. 190.

lement dans certains cas, son caractère vague. Wittgenstein dit aussi, il est vrai, que « le mot "concept" est absolument *trop vague* (*ganz und gar zu vag*, souligné par moi) » (*ibid.*, p. 412). Et il n'est par conséquent pas absurde de penser qu'il pourrait y avoir de bonnes raisons d'essayer de le rendre un peu plus précis. Je comprends parfaitement que l'on éprouve le besoin de rappeler, par exemple, que ce que les spécialistes des techniques de la communication appellent un « concept » n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'un philosophe appellerait de ce nom. Mais je ne vois pas très bien, en revanche, quel intérêt il peut y avoir à adopter un concept de ce qu'est réellement un concept, d'où il résulte notamment que la science, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ne produit pas de concepts et que la philosophie et elle seule le fait¹⁸. Suggérer que la ligne de démarcation que l'on aimerait pouvoir faire passer entre la science et la philosophie peut être aussi celle qui passe entre ce qui est un concept et ce qui n'en est pas un me semble une façon de payer un gain apparent dans l'ordre de la précision d'un prix beaucoup trop élevé dans l'ordre de l'arbitraire et de l'artifice.

En 1921, Meinong constatait que « ce n'est sûrement pas un signe de perfection que la question de la nature et de la tâche de la philosophie ne soit toujours pas réglée d'une façon sur laquelle tout le monde est d'accord », mais que la situation n'est pas forcément beaucoup plus favorable dans les autres domaines de la science et que la différence principale pourrait être que la question se pose simplement de façon plus pressante dans le cas d'une discipline qui est orientée à ce point vers les questions de

18. Il est vrai que ce concept de ce qu'est réellement un concept correspond probablement lui-même à une création de concept philosophique et qu'il peut, par conséquent, être accepté ou refusé, mais pas vraiment discuté quant à son aptitude à représenter adéquatement la réalité qu'il conceptualise (en l'occurrence, celle de la philosophie).

principe¹⁹. Il avouait, pour sa part, n'être jamais parvenu à trouver, en plus des relations de parenté et de proximité qui existent entre toutes les activités qui, dans les faits, ont été pratiquées depuis les temps les plus anciens sous le nom de « philosophie », « une formule conceptuellement exacte » (*ibid.*, p. 102) qui soit capable d'en rendre compte. Je concède volontiers que je n'en ai pas non plus trouvé une et je doute fortement que l'on se rapproche réellement de la formule conceptuelle cherchée en disant que tous les philosophes (je suppose qu'il faut ajouter « authentiques » ou « dignes de ce nom ») ont en commun le fait de créer des concepts et qu'il ne se crée pas de concepts en dehors de la philosophie.

Je ne suis pas sûr, il est vrai, de bien comprendre ce que les deux auteurs qui défendent cette thèse entendent exactement par « l'analyse logique », lorsqu'ils la prennent pour cible, et encore moins comment on peut accuser sérieusement les logiciens ou la logique (sans autre précision) d'avoir confondu le concept et la proposition (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 27). Quel est le « logicien » qui pourrait accepter sans une réaction de stupéfaction et d'indignation compréhensibles de voir caractériser sa position comme impliquant que « le concept philosophique n'apparaît le plus souvent que comme une proposition dénuée de sens » (*ibid.*) ? Pour une fois, les philosophes néopositivistes, qui, contrairement à ce que semblent croire Deleuze et Guattari, n'ont jamais confondu un pseudo-concept et une pseudo-proposition et qui diraient par conséquent qu'une assertion comme celle que je viens de citer n'a proprement aucun sens, auraient certainement tout à fait raison. Quoi qu'il en soit, si l'analyse logique est une chose qui ressemble de près ou de loin à

19. « Alexius Meinong », in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, mit einer Einführung herausgegeben von Dr. Raymond Schmidt, Erster Band, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1921, p. 100-101.

ce que l'on veut dire habituellement par là, je trouve pour le moins curieux de la voir classer à un niveau aussi inférieur dans la liste des rivaux de plus en plus insolents et calamiteux que la philosophie est supposée avoir eu à affronter et dont on nous dit que Platon lui-même ne les aurait pas imaginés dans ses moments les plus comiques (*ibid.*, p. 15). Il me semble pour le moins difficile de faire tout simplement comme si l'émergence de la nouvelle logique à l'époque de Frege, de Russell et du premier Wittgenstein et l'exploitation qui a été faite des possibilités nouvelles que représentait pour la philosophie l'analyse logique des expressions et des énoncés avaient constitué uniquement une usurpation de plus, et non pas également un progrès non négligeable. Puisqu'il est question, dans le livre de Deleuze et Guattari (p. 27), de l'«idée enfantine» que la logique se fait de la philosophie, je ne crois pas inutile de rappeler qu'il n'y a probablement rien d'aussi peu enfantin que la façon dont les auteurs en question se sont servis de la forme nouvelle de la logique pour renouveler la philosophie elle-même²⁰.

Si je me suis permis d'évoquer cet aspect du problème,

20. La profondeur du malentendu qui existe (dans la tradition philosophique française probablement plus que partout ailleurs) entre la logique et la philosophie ne cessera jamais de m'étonner. Deleuze et Guattari n'hésitent pas à parler d'une véritable «haine de la philosophie» qui inspirerait les logiciens dans leurs rapports avec celle-ci : «C'est une véritable haine de la philosophie qui anime la logique, dans sa rivalité ou sa volonté de supplanter la philosophie. Elle tue le concept deux fois» (*Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 133). En plus du fait qu'il n'a jamais été question pour personne de *remplacer* purement et simplement la philosophie par la logique, je dois avouer que je ne vois pas très bien ce qui permet de décréter que l'amour de la philosophie, chez des penseurs comme Frege, Russell, le premier Wittgenstein, Carnap ou Quine, devrait être considéré comme moins grand ou moins authentique que chez les «vrais» philosophes comme Nietzsche, Husserl, Heidegger, Bergson ou Deleuze. Tout le problème est justement que la «haine de la philosophie» dont les membres du Cercle de Vienne sont supposés généralement fournir l'exemple le plus typique

c'est parce que mes deux prédécesseurs immédiats dans ces lieux, Jules Vuillemin et Gilles-Gaston Granger, comptent précisément parmi les rares philosophes français qui ont eu le mérite de comprendre très tôt l'utilité de la logique, des concepts logiques et de l'analyse logique pour le travail philosophique et que, quelles que soient les réticences et les réserves qu'ils ont toujours manifestées l'un et l'autre à l'égard de la façon dont la philosophie analy-

et le plus révoltant ne les a pas empêchés, quoi qu'on en pense, d'être convaincus, eux aussi, de défendre la «vraie» philosophie et également celle de l'avenir. Valéry décrit à un moment donné un voyage imaginaire dans un pays qu'il appelle le «pays de la forme», où les fautes de langage et les fautes de logique sont sanctionnées de façon pénale comme des infractions à la loi : «... En somme tout ce qui est destiné à agir par violence, par séduction, par illusion sur nos sens ou notre esprit, est traité dans ce royaume comme on traite dans les autres ce qui agit par violence sur les corps. On considère que les yeux, les oreilles, l'imagination, la mémoire et le mécanisme logique des citoyens doivent être respectés comme leurs biens, et même comme leur bien le plus précieux» (*Œuvres*, II, édition établie et annotée par Jean Hytier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1960, p. 466). Il s'est trouvé de temps à autre des philosophes pour estimer que, si ce qui est obtenu dans ce pays par la répression pouvait l'être, en philosophie, par l'adoption spontanée de principes, de méthodes et de règles qui garantissent un respect plus grand de la sensibilité, de l'imagination et des facultés logiques d'autrui, cela constituerait certainement un progrès pour la discipline. Mais, de façon générale, l'idée qu'il y a derrière la fiction de Valéry (celle d'un pays dans lequel il dit avoir tremblé de crainte et en même temps d'admiration) n'évoque rien d'autre, pour les philosophes, que la tyrannie intellectuelle à l'état pur, la haine de la pensée et l'antiphilosophie. Musil remarquait déjà (à propos de la façon de procéder de Spengler) que, dans la catégorie des crimes contre l'esprit, les infractions contre les mathématiques, la logique et l'exactitude ont aujourd'hui tendance à être considérées comme des crimes politiques qui honorent leur auteur, de sorte que c'est l'accusateur public qui se retrouve généralement dans la position de l'accusé. Ceux qui se plaignent des infractions commises contre les règles de la logique et de l'argumentation pourraient avoir l'impression d'exiger simplement le respect d'un droit élémentaire. Mais ce sont eux qui, même et surtout s'ils s'expriment en tant que philosophes et à propos de la philosophie elle-même, sont soupçonnés la plupart du temps de commettre un abus de pouvoir dictatorial.

tique les utilise et de la tradition analytique en général, ils n'ont jamais été tentés, pour leur part, de sous-estimer l'importance décisive de l'apport que la logique contemporaine a représenté pour la philosophie. Si je me souviens bien, c'est par Jules Vuillemin que j'ai entendu parler pour la première fois de Frege, de Russell et de Wittgenstein et je ne crois pas exagérer en disant qu'il s'agissait à bien des égards d'une véritable révélation. Il faut se représenter ce qu'était la philosophie française au début des années soixante pour se rendre compte à quel point la façon qu'avait Vuillemin de démontrer par la théorie et par l'exemple qu'il était possible de traiter les choses inexactes dont s'occupe la philosophie avec un degré d'exactitude et de précision bien supérieur à celui dont on se contente généralement était une chose nouvelle et a été déterminante pour certains d'entre nous.

Il est agréable, pour quelqu'un qui fait son entrée parmi vous, d'avoir eu pour prédécesseurs immédiats deux philosophes qui ont probablement été également ses deux maîtres les plus importants et auxquels il peut par conséquent exprimer sa reconnaissance d'une façon qui n'a rien de simplement formel. En même temps, je me rends compte que je n'ai probablement été un bon élève ni de l'un ni de l'autre. Je n'ai pas été un bon élève de Vuillemin, parce qu'il peut me soupçonner d'avoir trahi complètement la cause de la philosophie théorique et systématique, dont il a été à notre époque un des défenseurs les plus convaincus et les plus talentueux. Et je n'ai pas été non plus un bon élève de Granger pour des raisons qui, si l'on met à part le fait que je n'ai malheureusement jamais acquis les connaissances scientifiques qui le rendent si impressionnant et qui sont indispensables pour prétendre suivre son exemple, sont finalement du même ordre et tiennent au fait que je n'ai pas réussi non plus à partager tout à fait sa conception de la philosophie et des relations qu'elle entretient avec son histoire.

Je pourrais dire de l'un et l'autre de ces deux maîtres que je leur dois largement la découverte de l'importance non seulement de la logique, mais également de la science en général, pour la pratique de la philosophie. (Pour la deuxième chose, je devrais certainement ajouter à leurs noms celui de Georges Canguilhem, dont l'absence aujourd'hui dans ces lieux me donne plus que toute autre l'impression d'un vide impossible à imaginer et à mesurer.) Mais on peut constater au premier coup d'œil que la philosophie contemporaine a été largement dominée par la confrontation qui existe entre deux conceptions à première vue bien différentes de la philosophie, dont l'une accorde une importance prioritaire aux faits de la science et plus précisément de la science dans ses formes et dans son état actuel, alors que l'autre a tendance à privilégier, au contraire, les faits du langage ordinaire et de l'expérience commune. Lorsqu'elle est pratiquée de la première façon, la philosophie se présente généralement plutôt comme une discipline théorique et systématique, explicative et en même temps normative, puisqu'elle se reconnaît le droit d'adopter une attitude foncièrement critique à l'égard des concepts, des catégories et des jeux de langage ordinaires, qui ne bénéficient à ses yeux d'aucune immunité particulière et pourraient même avoir besoin d'être reconsidérés et révisés sérieusement sur la base d'une meilleure connaissance due aux sciences et à la philosophie elle-même, alors que, lorsqu'elle l'est de la deuxième façon, elle tend, au contraire, à apparaître davantage comme une discipline athéorique et antisystématique, *a priori*, purement conceptuelle et en principe simplement descriptive. Elle peut, en outre, se présenter assez facilement comme une entreprise qui est de type essentiellement thérapeutique ou prophylactique, s'il est entendu que le besoin principal de celui qui est aux prises avec des problèmes philosophiques est celui d'une réconciliation avec l'expérience quotidienne, le sens commun et les

concepts ordinaires. Il ne servirait à rien de se dissimuler qu'il s'agit réellement de deux conceptions différentes de la philosophie, qui peuvent assurément essayer de coexister, mais qui ont peu de chances de réussir à s'entendre. Or il est incontestable que, même si je ne l'ai jamais considérée comme étant réellement la seule possible, j'ai néanmoins donné l'impression d'avoir opté, au moins en pratique, nettement pour la deuxième, plutôt que pour la première.

Vuillemin, je crois, a toujours été convaincu, pour sa part, que la forme de la philosophie devait être aujourd'hui comme hier celle du système, dans un sens qu'il a par ailleurs contribué plus que n'importe qui d'autre à clarifier et à expliquer. Une de ses préoccupations majeures a même toujours été de défendre l'idée qu'une classification générale et véritablement *a priori* des types différents de systèmes philosophiques, qui s'appuie sur celle des différents types de propositions élémentaires, devait être possible et réalisable. Aucun de ceux qui ont lu un livre aussi puissant et magistral que *Nécessité ou contingence* ne peut, me semble-t-il, douter de la force et de la fécondité remarquable de cette idée. On comprend très bien, dans ces conditions, que Vuillemin ait toujours eu tendance à percevoir comme une régression caractérisée la prédilection de notre époque, au moins jusqu'à une date relativement récente, pour la critique et même, de préférence, la critique radicale, plutôt que pour la philosophie constructive et pour les entreprises philosophiques de l'espèce que l'on pourrait appeler aphoristique, plutôt que systématique, en particulier, puisque c'est généralement de cette façon qu'on la perçoit, celle du deuxième Wittgenstein.

Cela n'empêche pas l'auteur de *What Are Philosophical Systems ?* (une question qui, pour lui, ne se distingue vraisemblablement pas beaucoup de la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » elle-même) d'être le premier à remarquer qu'« une fois que la conscience phénoménolo-

gique, la vie, l'existence et les jeux de langage sont entrés dans la philosophie comme ses premiers principes, ils satisfont nécessairement les obligations systématiques ordinaires, puisqu'il faut montrer qu'ils suffisent à produire ce qui, dans le monde, est reconnu comme réalité authentique et à éliminer les constructions intellectuelles qui, traditionnellement, ont été prises à tort pour de la philosophie²¹ ». De quelque façon que l'on considère les choses, les systèmes philosophiques ouverts, fragmentaires, indéterminés et flexibles sont néanmoins bel et bien des systèmes et soumis, comme les autres, à l'obligation de proposer un principe de démarcation entre le réel, qu'ils reconnaissent comme tel, et l'apparent ou l'illusoire qu'ils excluent. Il se pourrait même, du reste, que Husserl ait raison, lorsqu'il dit que la critique philosophique présuppose elle-même la possibilité idéale d'une philosophie systématique. Mais je ne crois pas que, du point de vue de Wittgenstein, par exemple, le contraste le plus important soit entre une façon systématique et une façon non systématique de concevoir et de pratiquer la philosophie. Il est plutôt, me semble-t-il, entre ceux qui continuent à concevoir la philosophie comme une activité théorique d'une certaine sorte et ceux qui, comme il le faisait, ont tendance à la considérer plutôt comme étant de la nature d'un travail ou d'un exercice que le philosophe doit effectuer sur soi-même et que chacun doit réeffectuer pour soi-même, un travail qui porte, comme il le dit, sur la façon dont on voit les choses et ce qu'on exige d'elles.

Lorsqu'on conçoit la philosophie de cette façon, il n'y a apparemment pas beaucoup de chemin à faire pour aboutir à l'idée, qui semble avoir été effectivement celle de Wittgenstein et que beaucoup de gens considèrent comme attentatoire à la dignité de la philosophie, que l'on devrait pouvoir se libérer d'un problème philosophique non pas

21. Jules Vuillemin, *What Are Philosophical Systems ?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 107.

par l'acquisition d'une forme de connaissance ou de vision supérieures, mais plutôt comme on se guérit d'un malaise, d'une anxiété, d'un trouble ou d'un désordre psychique. Wittgenstein a évoqué dans un de ses manuscrits la tentation que l'on pourrait avoir de comparer le tourment du philosophe à celui de l'ascète qui supporte en gémissant une lourde sphère et à qui un homme qui le voit faire donne tout à coup la solution de son problème en lui disant : « Laisse-la tomber !²² » Cette comparaison ne peut sembler injurieuse pour la philosophie que si on oublie que la position du philosophe est toujours en même temps celle de l'ascète et celle de l'homme qui lui rappelle que c'est à la philosophie de trouver un moyen philosophique, autrement dit, qui ne se réduise pas au simple refus ignorant ou arbitraire des questions elles-mêmes, de le délivrer du fardeau accablant dont elle l'a chargé. Et, pour corriger l'impression que la situation du philosophe a été décrite dans des termes qui se rapprochent beaucoup trop de ceux de la psychologie ou, pire encore, de la psychopathologie, il faut préciser, en outre, que, si le désaccord dont parle Wittgenstein, est bien un désaccord interne, il ne l'est pas dans ce sens-là. Il l'est uniquement en ceci qu'il s'agit d'une discordance et d'une incompréhension qui se manifestent non pas entre nous et une réalité qui nous est extérieure et étrangère, mais entre nous et notre langage et nos propres pratiques, entre nous et nos façons de faire et de décrire ce que nous faisons. C'est là qu'il faut chercher, me semble-t-il, l'explication ultime de la tendance qu'a Wittgenstein à distinguer plus radicalement que la plupart des autres philosophes une question scientifique d'une perplexité philosophique.

C'est sans doute parce que ma relation personnelle à la philosophie et ce que j'attends d'elle sont liés pour une part non négligeable à cette idée, et non parce que je me

22. Cf. Ludwig Wittgenstein, « Philosophie » (« The Big Typescript », § § 86-93), *Revue internationale de Philosophie*, n° 169 (1989), p. 187.

sentirais autorisé à considérer comme intrinsèquement absurde ou historiquement dépassée la conception plus traditionnelle que l'on se fait généralement de ce qu'elle a toujours été et devrait, si possible, continuer à être, que les systèmes philosophiques (au sens propre du terme), aussi impressionnants et fascinants qu'ils puissent être, si on les considère simplement comme des constructions intellectuelles d'une certaine sorte, ne me paraissent généralement pas constituer le genre d'instrument approprié à la résolution des problèmes que je me pose en philosophie. Ce n'est pas seulement que, comme le dit Wilhelm Busch, les philosophes (et plus particulièrement, pourrait-on ajouter, les auteurs de systèmes) sont comme les propriétaires immobiliers et ont toujours des réparations à faire²³, ce qui fait que l'on peut préférer renoncer simplement à être propriétaire²⁴. On peut aussi avoir le sentiment que le

23. Wilhelm Busch, *So spricht der Weise*, Bechtle Verlag, Esslingen, 1981, p. 9.

24. Voir à ce sujet le texte de Baudelaire que James Conant cite pour éclairer l'attitude actuelle de Putnam à l'égard des théories et des systèmes philosophiques en général (Hilary Putnam, *Words and Life*, edited by James Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 1994, p. XII). Aussi bien dans sa façon de lire aujourd'hui Wittgenstein que dans le peu d'enthousiasme qu'il manifeste pour la recherche de nouveaux systèmes, Putnam me semble être arrivé finalement à une position qui est assez proche de celle que j'ai été enclin à adopter et que j'ai essayé de défendre depuis le début (avec, il est vrai, moins de force persuasive que lui et, étant donné le contexte hyper-théoriciste dans lequel cela se passait, davantage de mauvaise conscience). La manière dont Wittgenstein lui-même a décrit son changement d'attitude et de style philosophiques après le *Tractatus* est sur ce point très éclairante : « Tout ce qui porte le caractère d'une assertion disparaît de plus en plus dans ce/mon travail et par là il devient toujours plus correct et, d'un autre côté, toujours plus difficile à comprendre pour ceux qui sont branchés sur les théories métaphysiques [attendent des théories métaphysiques] » (*Wiener Ausgabe*, Band IV, *Bemerkungen zur Philosophie*, *Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*, herausgegeben von Michael Nedo, Springer Verlag, Wien-New York, 1995, p. 131).

philosophe qui croit trouver la solution de ses difficultés dans un système ou même, de façon plus générale, dans une construction philosophique quelconque, se méprend, comme dirait Wittgenstein, sur la nature de son besoin réel. Je suis, en tout cas, enclin à considérer la façon désolante dont la philosophie passe constamment et quelquefois presque immédiatement d'une position à son opposé le plus extrême, un mouvement dont la philosophie de l'époque récente a donné des exemples aussi spectaculaires qu'attristants, comme constituant avant tout un indice du fait que ce que nous nous obstinons à chercher en philosophie pourrait très bien n'être généralement pas ce dont nous avons réellement besoin et qui résoudrait notre problème.

Il est évident que, si on considère, comme Vuillemin, que la naissance de la philosophie est liée à celle de l'axiomatique (les deux sont, dit-il, liées l'une à l'autre comme les Dioscures) et que l'axiomatique est ce qui a permis à l'esprit humain de se réveiller de son sommeil mythique, il est difficile de ne pas considérer le retour à la langue ordinaire qu'ont préconisé certaines philosophies contemporaines comme une sorte de régression vers la mythologie. Or des termes comme « mythologie » ou « superstition » font précisément partie de ceux que Wittgenstein utilise assez fréquemment pour qualifier, au contraire, les théories philosophiques qu'il critique. Et ce n'est pas forcément une consolation de savoir que, pour lui, une superstition, dans ce sens-là, est quelque chose de bien différent d'une erreur. La philosophie, comprise à sa façon, peut donner l'impression de retomber en quelque sorte directement sous une sujétion qui est justement la caractéristique du mythe et dont la science n'a pu s'affranchir qu'en opérant ce que Vuillemin appelle « une révolution complète dans l'usage des signes linguistiques » (*ibid.*, p. 100), autrement dit en créant un nouveau langage. Alors que la philosophie s'était efforcée initialement de réfor-

mer et de rénover l'ontologie mythique, que l'axiomatique avait répudiée, en se conformant, justement, aux exigences de la méthode axiomatique, le retour à la langue ordinaire et à l'usage ordinaire peut sembler la condamner à accepter à nouveau sans critique une ontologie de cette sorte ; et c'est un reproche qui, sous des formes diverses, a été formulé à maintes reprises et souvent avec raison contre la pratique des philosophes du langage ordinaire.

Étant donné que tous les systèmes axiomatiques ont en commun l'appareil déductif que constitue la logique formelle, « nous pouvons, écrit Vuillemin, définir le système de signes qui est particulier à la philosophie comme une ontologie soumise à la logique » (*ibid.*, p. 105). Mais la notion d'apparence et le contraste entre l'apparence et la réalité sont normalement étrangers à l'axiomatique ordinaire, alors qu'ils constituent au contraire un problème central pour la philosophie. Il y a donc deux différences essentielles entre la philosophie et l'axiomatique. La première est que la philosophie cherche à remplacer la référence équivoque à la réalité qui caractérise le mythe par une ontologie déterminée et qu'« entre des principes évidents également recommandés par le sens commun, mais incompatibles entre eux, un choix est imposé à la philosophie, qui explique ses divisions » (*ibid.*, p. 114). L'exigence de détermination et de cohérence a pour résultat l'impossibilité d'accepter le libéralisme et le syncrétisme du sens commun : la prise de conscience philosophique nous révèle que nous sommes dans l'obligation de faire un choix et tous les systèmes philosophiques, y compris ceux qui cherchent à s'éloigner le moins possible du sens commun, font des choix qui entraînent tôt ou tard des conclusions qui sont en désaccord avec le sens commun. Les deux exemples que Leibniz considère comme les plus fameux de « labyrinthes de la pensée », à savoir le labyrinthe du continu et celui de la liberté constituent des illustrations typiques de cette situation. La deuxième diffé-

rence est que, si la philosophie ressemble à l'axiomatique, en ce sens que toutes les deux cherchent la vérité, à la différence de ce qui se passe dans le cas de la vérité scientifique, « sa considération de l'ontologie amène la philosophie à généraliser une opposition qui n'a d'importance que locale et mineure dans la science. Les systèmes philosophiques en compétition luttent pour des frontières reconnues, sinon fixées, entre l'apparence et la réalité » (*ibid.*). Lorsqu'elle est appliquée à l'ontologie, l'axiomatique produit inévitablement le pluralisme et le désaccord et condamne la philosophie à vivre et probablement à vivre indéfiniment dans le conflit qui a été la marque de sa naissance.

Une des obligations qui incombent à une ontologie systématique est, dans ces conditions, de faire la preuve que les ontologies rivales se réduisent au statut de simples apparences. La caractéristique de tous les auteurs de systèmes ontologiques est, pourrait-on dire, de se présenter comme étant les seuls vrais réalistes, les seuls à disposer des moyens d'effectuer la discrimination correcte qui doit être faite entre la réalité et la pure apparence. Cela n'est pas moins vrai, bien entendu, des auteurs que la tradition philosophique classe dans la catégorie des idéalistes. Berkeley lui-même ne se prive pas d'affirmer qu'il est plus que n'importe qui d'autre pour la réalité, la seule et vraie réalité, contre les chimères philosophiques que des façons de parler irréflechies et irresponsables nous ont fait inventer. Dans la classification que propose Vuillemin, les systèmes se répartissent en deux grandes catégories : la classe des systèmes dogmatiques et celle des systèmes de l'examen, dont les deux variétés principales sont l'intuitionnisme et le scepticisme. Pour les ontologies dogmatiques, la vérité se définit par la correspondance avec des états de choses objectifs ; pour les systèmes de l'examen, la vérité est liée intrinsèquement au processus subjectif de la connaissance, à la possibilité que nous avons de la connaître et aux

moyens à utiliser pour cela. Ce que les différentes versions de l'option intuitionniste, celles d'Epicure, de Descartes et de Kant, par exemple, ont en commun est leur assignation de limites à la connaissance, leur refus d'adopter une notion d'objectivité susceptible de s'appliquer à autre chose que ce qui est en principe à la portée du sujet connaissant.

On remarquera que cette opposition entre les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen peut être mise en rapport avec celle que l'on a pris l'habitude de faire, depuis les travaux de Dummett, entre le réalisme et l'anti-réalisme. La différence principale est que, selon lui, nous disposons aujourd'hui en principe des moyens de décider quelle est la bonne option. Une théorie de la signification adéquate pour une certaine catégorie de propositions résoudrait le problème en nous indiquant quelle est la notion de vérité qui est appropriée pour les propositions de cette sorte. Nous saurions, grâce à elle, s'il s'agit d'une notion de vérité objective susceptible de transcender éventuellement toute possibilité de vérification, ou, au contraire, d'une notion plus épistémique comme la démontrabilité ou la vérifiabilité. Il n'y a cependant pas de raison de s'attendre à ce que la réponse obtenue soit uniforme : nous pourrions être amenés à accepter une conception réaliste de la vérité pour une classe de propositions donnée et une conception antiréaliste pour une autre. Mais la question n'a, en tout cas, rien d'insoluble *a priori*. C'est une occasion de constater que l'histoire de la philosophie n'est pas uniquement celle des systèmes et de leur confrontation interminable, mais également celle des tentatives faites pour mettre fin à la pluralité et à l'opposition par des philosophes qui ne renoncent pas à les départager et croient disposer enfin des moyens qui permettraient de le faire d'une façon susceptible de satisfaire en principe tout le monde.

Vuillemin observe qu'« il ne semble pas que l'esprit plu-

raliste de la méthode axiomatique ait pénétré profondément la philosophie contemporaine » (*What Are Philosophical Systems ?*, p. 118). C'est certainement vrai et il n'est pas surprenant que les philosophes qui sont peu avertis des liens qui existent entre la méthode axiomatique et la philosophie ou peu impressionnés par leur existence croient aussi assez facilement qu'un problème philosophique, s'il a une solution quelconque, doit en avoir une et une seule. Peirce a ironisé sur l'attitude des philosophes qui ne redoutent rien tant qu'une découverte susceptible de régler définitivement une question qui les tourmente, parce que la solution signifierait également la fin de ce qui est au fond plus important pour eux, à savoir la possibilité de discuter et d'argumenter à l'infini sur et à côté d'elle. À la différence des scientifiques qui s'attaquent à des problèmes qu'ils espèrent résoudre ou en tout cas voir résolus par les générations suivantes, les philosophes donnent souvent l'impression de tenir moins à découvrir la solution, s'il y en a une, qu'à assurer la pérennité des problèmes. On pourrait probablement, en fait, en utilisant un principe de classification un peu inhabituel, les répartir en deux grandes catégories, ceux qui pensent que les grands problèmes philosophiques sont et resteront sans doute insolubles, ce qui est compréhensible si leur résolution dépend de façon essentielle de la possibilité d'un règlement définitif du conflit entre les systèmes qui ont été construits pour les résoudre, et ceux qui pensent qu'après tout il n'y a pas de raison sérieuse de les croire insolubles.

Il n'est pas nécessaire pour être un philosophe de la deuxième espèce de croire que la philosophie peut être scientifique, au sens où l'entendait, par exemple, Russell. Bergson et, dans un tout autre genre Wittgenstein, sont des philosophes qui appartiennent clairement à la deuxième catégorie. « Nous nous disions, écrit le premier dans *La pensée et le mouvant*, que les problèmes philosophiques avaient peut-être été mal posés, mais que, précisé-

ment pour cette raison, il n'y avait plus lieu de les croire "éternels", c'est-à-dire insolubles²⁵. » Il est vrai que Bergson pensait aussi qu'un philosophe ne résout jamais, en un certain sens, que ses problèmes, ceux qu'il a lui-même créés, que la philosophie n'invente pas seulement des solutions, mais également des problèmes, et que le vrai mérite, pour un philosophe, serait de créer la position du problème et en même temps la solution. Si on pousse cette idée jusqu'au bout, on arrive assez vite à la conclusion, qui semble être celle de Deleuze, que les différences importantes entre les philosophes ne sont pas celles des solutions qu'ils proposent pour des problèmes communs, mais bien celles des problèmes qui sont propres à chacun d'entre eux et qui sont en quelque sorte simultanément posés et résolus, en tout cas chez les plus grands, par la création de concepts qui ne peuvent en être séparés. Discuter la solution d'un autre philosophe n'est, dans ces conditions, jamais intéressant. Ce qui l'est est uniquement d'essayer de poser un autre problème et de créer, pour le résoudre, d'autres concepts. C'est d'ailleurs généralement ce que l'on essaie de faire sans s'en rendre compte lorsqu'on prétend discuter une solution que l'on n'a pas inventée soi-même.

La conviction de Bergson était que la métaphysique a commis l'erreur de chercher la réalité des choses au-dessus du temps, du changement et du mouvement et n'a produit de cette façon que ce qu'il appelle «un arrangement plus ou moins artificiel de concepts, une construction hypothétique» (*ibid.*). Une fois que les problèmes réels ont été identifiés, ils peuvent être résolus d'une façon qui n'a rien d'hypothétique et n'implique par conséquent pas non plus la pluralité des options qui est la caractéristique constitutive du domaine de l'hypothèse. La

25. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, P. U. F., Paris, 1959, p. 1259.

solution, qui est à notre portée, consiste à détacher l'enveloppe conceptuelle et à réveiller la chrysalide : tout porte à croire que les «grands problèmes» s'en iront tout simplement avec la première. «La métaphysique, nous est-il dit, deviendra alors l'expérience même» (*ibid.*). C'est une solution qui m'a toujours semblé très étrange, parce qu'il est difficile de comprendre comment la métaphysique pourrait être remplacée par l'expérience et en même temps rester ce qu'elle est supposée être. Mais Bergson croyait apparemment à la possibilité de quelque chose comme une métaphysique vécue, plutôt qu'écrite, une métaphysique sans symboles, sans énoncés et même sans moyen d'expression ni besoin d'expression autre que l'expérience elle-même.

Je n'ai mentionné sa «solution» que pour rappeler que, si la constatation du fait que les problèmes philosophiques ont sans doute été depuis le début mal posés est avant tout l'expression d'un constat d'échec et d'une désillusion, elle peut sembler aussi porteuse de grandes espérances. L'histoire de la philosophie est jalonnée par les tentatives de grands philosophes qui ont cru qu'il suffisait que les problèmes de la philosophie soient enfin correctement posés (grâce à eux) pour devenir également résolubles, que ce soit de façon immédiate ou par une forme de recherche méthodique dont les principes étaient désormais clairement établis. Il est vrai que ni la critique kantienne de la métaphysique ni les tentatives répétées qui ont été faites depuis Kant pour mettre enfin la philosophie sur «la voie sûre de la science» ne semblent nous avoir rapprochés de la résolution du conflit qui existe entre les philosophies. Comme le dit Vuillemin, la paix est plutôt l'expression de la résignation que l'effet de la victoire. Néanmoins, je ne vois pas de raison pour que la prétention d'avoir réussi à reconnaître la vraie nature des problèmes philosophiques et, du même coup, à rendre aux philosophes l'espoir de parvenir enfin à les résoudre ne continue pas à être refor-

mulée périodiquement dans le futur. D'après Dummett, une fois que l'on s'est rendu compte que les controverses métaphysiques ayant trait à des choses comme la réalité du passé, celle des états mentaux des autres êtres humains, celle des choses physiques ou celle des objets et des états de choses mathématiques sont en réalité des controverses portant sur la théorie de la signification que nous devons adopter pour les propositions de la catégorie concernée, il n'y a aucune difficulté à admettre qu'elles peuvent en principe être résolues et même résolues sans reste. C'est que, pour lui, lorsque l'opposition qui existe entre un réaliste et un constructiviste mathématiques, par exemple, est prise au premier degré comme étant celle de deux images, dont l'une est celle d'une réalité mathématique qui pré-existe à nos activités de démonstration et de réfutation et dans laquelle des états de choses sont réalisés ou ne le sont pas d'une façon qui est complètement indépendante de la possibilité que nous avons de savoir s'ils le sont ou non, et l'autre, celle d'une réalité qui est essentiellement le produit des activités de construction du mathématicien et ne transcende en aucune façon son aptitude à décider de la vérité de propositions mathématiques, elle ne nous donne pas une idée exacte de la nature réelle du désaccord. C'est l'adoption d'une théorie de la signification d'une certaine sorte pour les propositions mathématiques qui entraîne avec elle celle de l'image correspondante, et non l'inverse, de sorte que, si la question pouvait être tranchée au niveau de la théorie de la signification, le conflit qui existe entre les images, qui constituent les expressions métaphysiques d'options qui sont en réalité d'une autre nature, se résoudrait de lui-même et il ne subsisterait rien que l'on puisse songer encore à décider du point de vue philosophique. C'est un point sur lequel je ne suis guère disposé personnellement à suivre Dummett, dont je ne partage ni la conception des relations qui existent, dans les cas de cette sorte, entre les images philosophiques et leurs corré-

lats ou leurs substrats sémantiques, ni l'optimisme réconfortant. Mais je trouve son programme certainement beaucoup plus raisonnable et nettement moins choquant que les déclarations de ceux qui nous invitent à compter, pour la résolution de questions de cette sorte, sur les progrès des sciences elles-mêmes ou, s'il faut prendre à la lettre une autre chose que l'on a entendu souvent répéter, sur ce que nous pouvons attendre de la poésie, de la littérature ou de l'art en général.

Dummett pense que nous savons désormais au moins où chercher pour résoudre des problèmes comme ceux dont il s'agit, même si leur résolution peut assurément nous prendre encore un certain temps. Wittgenstein peut sembler encore plus optimiste, puisqu'il a toujours été persuadé, mais pour des raisons bien différentes de celles de Dummett, qu'une des caractéristiques qui distinguent fondamentalement les questions philosophiques des problèmes scientifiques est que nous disposons en principe de tout ce qui est nécessaire pour les résoudre et les résoudre complètement au moment où ils se posent. C'est une suggestion qui est évidemment inacceptable pour ceux qui pensent que la philosophie a un lien privilégié avec les sciences et que la solution de ses problèmes peut dépendre pour une part importante des progrès (déjà réalisés, actuellement en cours ou espérés pour plus tard) de nos connaissances scientifiques. Mais cette conception-là n'est pas, même si elle peut avoir certaines affinités avec elle, celle que les philosophes comme Vuillemin tirent de leurs recherches sur la théorie et la classification des systèmes. Pour eux, en raison des liens particuliers que la philosophie entretient avec la méthode axiomatique et de la rupture qu'elle effectue comme elle avec le langage ordinaire et l'expérience commune, la philosophie a effectivement partie liée avec la science ; et il y a bien un rapport entre les concepts et les lois scientifiques, d'une part, et les conceptions philosophiques qui leur corres-

pondent, d'autre part. Mais le rapport n'a rien d'une relation de détermination univoque. Les systèmes philosophiques et *a fortiori* les classes de systèmes ne sont jamais confrontés avec des théories, des évolutions et des résultats scientifiques qui pourraient jouer par rapport à eux un rôle comparable de près ou de loin à celui d'expériences cruciales. Alors que Wittgenstein semble dire que la solution d'un problème philosophique ne dépend jamais d'une découverte scientifique encore à effectuer, ce qu'il faut dire est plutôt qu'elle peut en dépendre effectivement, mais d'une manière telle qu'une découverte scientifique n'est jamais en mesure d'imposer par elle-même une décision philosophique.

V

Les partisans de ce qu'on appelle la « philosophie scientifique », au sens strict du terme, ne voient aucun inconvénient à considérer la philosophie comme une discipline sujette au même processus d'auto-correction indéfinie que n'importe quelle science et susceptible de progresser d'une façon qui n'est pas fondamentalement différente de la sienne. Mais la spécificité et l'autonomie relative que la théorie des systèmes attribue à la philosophie par rapport aux événements scientifiques et également à la pression des faits en général ne permettent pas de concevoir un progrès dans un sens aussi simple que celui-là. « Les philosophies (...), nous dit Vuillemin, sont vivantes parce qu'elles peuvent être indéfiniment réécrites » (*What Are Philosophical Systems ?*, p. 132) ; et c'est souvent l'influence des événements de la science qui incite et amène à en proposer une réécriture. On peut alors parler à la rigueur de progrès, si on est prêt à considérer celle-ci comme une version améliorée par rapport aux précédentes, mais certainement pas si le progrès est censé signifier que l'on s'est

rapproché davantage de l'obtention d'une solution unique. Il y a incontestablement un contraste total entre cette conception et celle de Wittgenstein, qui, que ce soit à l'époque du *Tractatus* ou plus tard, a toujours estimé, pour sa part, que le but de la philosophie ne pouvait être que d'en terminer définitivement avec les problèmes philosophiques et a même cru pendant un certain temps que c'était effectivement ce qu'il avait réussi à faire avec son premier ouvrage.

Le pari que fait le deuxième Wittgenstein est qu'il peut exister une façon philosophiquement respectable de parvenir à un état dans lequel on ne serait simplement plus tourmenté par les problèmes philosophiques et, en particulier, plus sensible à la pression qui oblige à choisir entre des options généralement aussi peu satisfaisantes l'une que l'autre, qui constituent, si l'on veut, des réponses, mais certainement pas la réponse que l'on attend. La tendance générale de l'auteur des *Recherches philosophiques* est d'essayer de montrer que, dans tous les cas où la philosophie semble condamnée à osciller indéfiniment entre des positions incompatibles, qui se révèlent à l'examen aussi inacceptables l'une que l'autre et épuisent cependant apparemment le champ des possibilités, il y a justement une autre voie, non répertoriée, qui a été négligée parce qu'elle est simplement plus difficile à apercevoir et que nous devons même, pour réussir à l'apercevoir, effectuer une véritable révolution dans notre façon d'envisager les choses. On qualifie parfois de «quiétiste» cette attitude qui consiste à éviter toute prise de position philosophique substantielle et à essayer de se persuader avant tout que les questions qui préoccupent le philosophe, prises dans la forme sous laquelle elles se présentent, n'ont pas réellement le caractère urgent et inévitable et encore moins le caractère sublime et décisif qu'elles possèdent en apparence. Ce qui m'a toujours attiré personnellement chez Wittgenstein et que beaucoup de philosophes trouvent, au

contraire, insupportable est précisément sa façon d'essayer de convaincre son lecteur que l'aspect le plus important du travail philosophique pourrait consister à considérer de plus près et à modifier sérieusement notre idée de ce que nous cherchons en philosophie. C'est un aspect essentiel de ce que Cora Diamond, commentant une remarque profonde et énigmatique qu'il fait dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*²⁶, a appelé l'«esprit réaliste»²⁷, qui est évidemment bien différent de l'attitude qui consisterait à opter pour une forme quelconque de réalisme philosophique contre les adversaires de celui-ci.

Si ce que nous cherchons réellement était une forme de compréhension supérieure de choses mystérieuses comme la signification, la pensée, l'inférence, la démonstration, l'obéissance à une règle, etc., nous ne pourrions qu'être déçus, pour de multiples raisons, par les explications que proposent les philosophes. C'est seulement lorsque nous consentons à regarder dans le détail le rôle concret que ces choses jouent dans nos vies que la demande d'explications de cette sorte peut perdre son caractère pressant et même obsessionnel, et finalement disparaître. Renoncer aux théories et aux explications philosophiques ne nous oblige à rien de plus, selon Wittgenstein, que de renoncer à des formes de mythologie qui ont elles-mêmes créé et intronisé le mystère ; et, comme le dit Cora Diamond, abandonner une mythologie n'est pas abandonner ce dont elle était une mythologie.

Un exemple typique est celui de ce qui se passe lorsque nous nous demandons en vertu de quel pouvoir mystérieux et exorbitant la compréhension d'une règle réussit à

26. « Nicht Empirie und doch Realismus in der Philosophie, das ist das schwerste. (Gegen Ramsey.) » (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, p. 325)

27. Cf. Cora Diamond, *The Realistic Spirit*, Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.

déterminer instantanément et de façon parfaitement rigide la totalité des applications correctes que l'on peut en faire ensuite. Que veut dire exactement le maître qui a enseigné à l'élève, sur la base d'un certain nombre d'exemples, la signification d'une règle et lui dit maintenant qu'il doit continuer ensuite toujours de la même façon ? Wittgenstein dit une chose à première vue étrange, lorsqu'il remarque que le maître lui-même n'en sait pas plus sur ce point que ce qui est contenu dans les explications et les exemples qu'il est capable de donner et que les explications qu'il peut se donner à lui-même de ce qu'il veut dire ne sont pas fondamentalement différentes de celles qu'il pourrait donner à d'autres. Lorsque nous considérons les choses d'un point de vue philosophique, nous sommes tentés de croire que nous avons besoin d'une explication de ce qu'il veut dire qui réussisse à sélectionner une seule et unique façon de continuer, parmi une infinité d'autres possibles, dans un espace abstrait qui n'aurait pas besoin d'être déjà délimité et structuré en quoi que ce soit par des dispositions, des aptitudes et des réactions qui sont caractéristiques de la situation de l'être humain qui apprend la signification de la règle. Nous cherchons une explication qui expliquerait le sens de ce qui a été dit absolument, et non pas pour celui à qui elle s'adresse, dans la situation où il se trouve et avec toutes les présuppositions tacites qui doivent être satisfaites pour qu'elle produise effectivement les effets que l'on attend d'elle (sur ce point, cf. Cora Diamond, *The Realistic Spirit*, p. 68).

Wittgenstein dit : « Nous parlons et agissons. C'est une chose qui est déjà présupposée dans tout ce que je dis » (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, p. 320-321). Il faut comprendre cela comme signifiant que les éclaircissements que la philosophie est capable de nous apporter sur ce que c'est que suivre une règle sont destinés à quelqu'un qui est déjà capable de parler et d'agir

comme nous le faisons et ne constituent pas des explications susceptibles de révéler à quelqu'un qui les considérerait de l'extérieur et sans présupposé d'aucune sorte comment des pratiques du genre des nôtres sont possibles et ce qui les justifie. Wittgenstein semble nous renvoyer ici simplement à l'explication de l'espèce ordinaire et à l'espace réel dans lequel elle opère, alors que la philosophie se croit capable et, qui plus est, obligée de nous fournir une explication meilleure et plus profonde ou à défaut de nous persuader que la situation de l'individu qui essaie de suivre une règle est bien différente de ce que nous croyions et beaucoup plus préoccupante. Mais c'est justement cette idée qui est confuse. À nouveau, nous nous méprenons sur la nature de la difficulté réelle, de nos obligations réelles et des changements que la philosophie est susceptible d'introduire dans notre façon ordinaire de considérer et de décrire les choses.

Ce point est d'une importance cruciale, parce que la philosophie contemporaine a été souvent créditée d'exploits proprement herculéens comme ceux qui auraient consisté à nous débarrasser définitivement de notions comme celles de signification, de vérité, d'objectivité, etc., dont elle aurait démontré une fois pour toutes le caractère intrinsèquement suspect ou illégitime. La conclusion à laquelle Wittgenstein cherche, au contraire, à nous amener est qu'il n'y a finalement rien à objecter, du point de vue philosophique, à nos idées ordinaires de ces choses et à l'usage que nous en faisons dans la vie de tous les jours, c'est-à-dire, lorsque nous ne sommes pas tourmentés par des préoccupations philosophiques. En croyant attaquer les notions usuelles de cette sorte, le philosophe ne fait en réalité que contester une image philosophique confuse de ce que les choses devraient être (et ne semblent malheureusement pas être) pour que nous puissions, selon lui, les utiliser légitimement comme nous le faisons.

La découverte importante que l'on peut faire en philosophie n'est donc pas que certaines distinctions apparemment cruciales dans notre langage, dans notre culture et dans notre vie sont, comme la métaphysique sur laquelle elles semblent s'appuyer, sans fondement, mais qu'elles ne dépendent pas réellement de ce dont nous croyions qu'elles dépendaient. C'est ce qui fait qu'en dépit des rapprochements qui ont été suggérés sur ce point, il n'y a pas grand rapport entre les intentions de Wittgenstein et celles des praticiens de la déconstruction. Ce qu'il cherche à déconstruire, si l'on peut utiliser un terme de ce genre, n'est pas les distinctions en question, parce qu'elles seraient en elles-mêmes métaphysiques, mais les théories métaphysiques (facultatives) qui ont fini par les rendre énigmatiques et impossibles. L'insatisfaction que nous éprouvons, en philosophie, à l'égard de nos façons de penser et de parler habituelles provient de l'impression que nous avons qu'elles ne représentent pas correctement les faits réels et sont même en conflit avec eux, alors qu'en réalité elles sont simplement en conflit avec des exigences mythiques qui sont le produit de la philosophie elle-même. Selon la métaphore que Wittgenstein a utilisée, nous devons faire effectuer à notre examen une rotation autour de l'axe que représente notre besoin véritable (*Philosophische Untersuchungen*, § 108). Nos besoins métaphysiques *peuvent*, comme le dit Cora Diamond, être satisfaits et même ils le sont déjà en un certain sens, mais pas de la façon à laquelle nous songions.

J'ai parlé de distinctions qui sont effectivement réelles et essentielles, mais ne sont pas subordonnées à des faits comme ceux dont dépendent, pour les philosophes, leur existence et leur réalité. Celui qui, comme c'est mon cas, a connu l'espèce de traversée du désert que représente un travail approfondi sur la philosophie de la logique et des mathématiques de Wittgenstein est confronté régulièrement avec l'expérience déconcertante et même désespé-

rante qui consiste à entendre répéter obstinément des choses fausses et même manifestement fausses à propos de ce que peut être exactement sa position. Au nombre d'entre elles figure l'idée que, d'après Wittgenstein, nous sommes libres d'inférer comme nous l'entendons, qu'il n'y a pas de différence entre une démonstration correcte et une démonstration que nous décidons simplement d'appeler de ce nom ou entre une nécessité réelle et un simple consensus dans la façon d'appliquer les règles ou d'utiliser les signes, et ainsi de suite. L'erreur consiste, sur ce point, à supposer que Wittgenstein nous propose une alternative du genre suivant : ou bien la nécessité des règles correspond à un chemin tracé une fois pour toutes dans un univers platonicien de significations, ou bien il ne reste que la solution sceptique qui consiste à la remplacer par des notions plus faibles comme celle de la simple concordance dans les applications. Ou encore : ou bien la nécessité est constituée par des faits d'une certaine sorte dans un univers d'objets intemporels, ou bien il ne nous reste comme faits que ceux qui ont trait à l'existence des règles ou des conventions que nous adoptons et à nos façons de les appliquer, autrement dit, des faits qui n'ont rien à voir avec la nécessité dont nous parlons. Dans cette affaire, Wittgenstein est supposé choisir le deuxième terme de l'alternative, alors que ce qu'il refuse est en réalité, précisément, l'alternative elle-même. Une idée philosophique préconçue de ce que doit être la nécessité et du genre de faits qui seraient seuls capables de la fonder nous empêche, dans les cas de ce genre, de la chercher là où elle se trouve précisément, à savoir dans la pratique du raisonnement logique et de la démonstration mathématique eux-mêmes. La nécessité se révèle introuvable, parce que le seul endroit où elle peut se trouver est celui auquel nous oublions de la chercher, convaincus que nous sommes qu'elle ne *peut* pas s'y trouver. C'est comme si ce que Wittgenstein appelle « la dureté du doit logique » (*die*

Härte des logischen Muß) était condamné à disparaître purement et simplement, dès que nous consentons à le chercher ailleurs que dans le mythe fondateur qui nous paraissait seul capable de garantir son existence. La même chose est vraie, *mutatis mutandis*, d'un autre genre de nécessité, celle de l'obligation éthique, que nous nous croyons forcés de chercher à un tout autre endroit que dans les faits ordinaires de la pratique et de la vie morales.

Contrairement à ce que l'on dit souvent, Wittgenstein ne propose probablement même pas que nous renoncions une fois pour toutes à l'imagerie platonicienne qui semble être une partie intégrante de la relation que nous entretenons avec la nécessité. Comme le dit très justement Cora Diamond : « Abandonner entièrement les images qui nous trompent lorsque nous parlons, en tant que philosophes, sur la démonstration et le raisonnement serait abandonner – non pas les mathématiques platoniciennes – mais les mathématiques, le raisonnement, l'inférence, ce que nous reconnaissons comme ayant un sens, comme la pensée humaine. L'image d'une nécessité présente derrière ce que nous faisons n'a par conséquent pas à être rejetée, mais son application doit être regardée » (*The Realistic Spirit*, p. 259). Ce qui est en cause n'est pas l'image elle-même, mais la façon dont les philosophes essaient d'utiliser les « faits » auxquels elle semble nous renvoyer pour expliquer, par exemple, la différence que nous faisons entre une démonstration objectivement valide et une démonstration qui donne simplement l'impression de l'être. On ne remarque pas suffisamment que, lorsque Wittgenstein discute l'usage que nous faisons d'images de cette sorte, ce qu'il conteste est rarement leur correction elle-même. À propos d'un exemple comme celui de l'âme de l'homme et des choses diverses que je crois être en train de s'y passer, il dit qu'« une image est au premier plan, mais le sens est loin à l'arrière-plan » (*Philosophische Untersuchungen*, § 422). L'image est réellement là et rien ne permet de la considérer comme

fausse (*ibid.*, § 424) ; mais son sens (l'usage ou l'application que nous en faisons) n'est pas clair ; et une image qui est utilisée sans problème et valide dans le cas concerné peut aisément se transformer en un problème philosophique, lorsque nous cherchons (et ne réussissons pas) à comprendre son usage.

L'imagerie platonicienne n'a, par conséquent, en elle-même rien d'illégitime ; mais une image n'est pas une explication et une image fondamentale n'est pas non plus ce que les philosophes appellent un fondement. Une des raisons pour lesquelles on peut penser que l'image platonicienne n'est effectivement pas une explication est que, comme le remarque Putnam (« Philosophy of Mathematics : Why Nothing Works », in *Words and Life*, p. 503), elle semble présupposer une forme de dualisme, à laquelle nous ne croyons pas vraiment par ailleurs, entre l'âme immatérielle et le cerveau. C'est une objection qui ne pourrait pas gêner Gödel, qui considère comme un simple préjugé de notre époque l'idée qu'un esprit ne peut pas subsister en l'absence d'un support matériel quelconque. Mais, si l'on n'est pas disposé à payer ce prix, il vaut mieux le savoir et mesurer l'étendue de ce qu'il faudrait d'abord réussir à expliquer pour pouvoir parler d'une explication.

Wittgenstein dit que, lorsque nous sommes en désaccord avec les expressions de notre langage ordinaire, c'est parce que nous avons en tête une image qui est en contradiction avec le mode d'expression usuel. Mais notre façon d'exprimer le désaccord n'est pas celle-là. Elle est de dire que : « ... Notre mode d'expression ne décrit pas les faits tels qu'ils sont réellement. Comme si (par exemple) la phrase "Il a mal" pouvait encore être fausse d'une autre façon que par le fait que cet homme n'a *pas* mal. Comme si la forme d'expression disait quelque chose de faux, même lorsque la phrase, faute de mieux, affirme quelque chose de correct » (*Philosophische Untersuchungen*, § 402). L'idée que la forme d'expression elle-même pourrait men-

tir, alors même que les phrases qui l'exemplifient disent quelque chose de tout à fait correct, constitue réellement ce qui est en cause dans tous les exemples de problèmes philosophiques que Wittgenstein discute. S'agissant de l'homme dont on dit qu'il a mal, il se pourrait, si ce que disent les philosophes behavioristes est vrai, que la phrase soit fautive d'une façon beaucoup plus grave que celle qui consisterait pour elle à être utilisée à son propos, au moment où il n'a pas mal. Car, après tout, on peut être tenté de dire que la phrase s'arrête nécessairement aux signes extérieurs de la douleur et ne va pas jusqu'au fait lui-même, celui qui serait seul capable de la vérifier et de justifier son assertion. De la même façon, les énoncés portant sur le passé peuvent donner l'impression d'être condamnés intrinsèquement à s'arrêter avant le fait qu'ils décrivent, à des souvenirs, des traces, des indices et des témoignages. Un énoncé portant sur la réalité physique peut sembler à quelqu'un qui philosophe ne pas aller non plus jusqu'au fait dont il traite et s'arrêter à quelque chose de plus élémentaire, qui est constitué par des impressions ou des sensations. Un énoncé mathématique donne l'impression de décrire un fait mathématique qui le vérifie, mais il ne traite peut-être en réalité, comme le pensent les formalistes, que de faits concernant les signes et les opérations effectuées sur eux. Le paradoxe sceptique que l'on attribue à Wittgenstein à propos de ce que c'est que suivre une règle provient, lui aussi, de l'idée que, lorsqu'on attribue à quelqu'un la maîtrise d'une règle, on formule une assertion qui reste, par la force des choses, très en deçà du fait dont elle affirme l'existence et dont on aurait besoin pour la justifier ; car, quelles que puissent être les preuves qu'un individu a données de son aptitude à utiliser correctement la règle, il reste néanmoins toujours possible qu'il applique à notre insu une autre règle ou même n'applique aucune règle.

Les perplexités de cette sorte sont liées au fait que,

comme le dit Wittgenstein, « dans l'utilisation réelle des expressions, nous faisons pour ainsi dire des détours, nous passons par des ruelles annexes, alors que nous voyons bien devant nous la route large et droite, mais ne pouvons assurément pas l'utiliser, parce qu'elle est barrée en permanence » (*Philosophische Untersuchungen*, § 426). La route large et droite est celle qui conduirait, si nous pouvions l'emprunter, réellement et directement au fait lui-même ; et il est tentant de se dire qu'il n'y a que de cette façon que nous pourrions espérer l'atteindre. Wittgenstein considère précisément comme confuses cette image et la protestation philosophique qu'elle engendre. Il ne serait certes pas sérieux de nier qu'il ait pu être tenté lui-même par les conclusions antiréalistes auxquelles elle semble nous contraindre. Il a même dit une fois, dans une discussion portant sur la question de savoir si c'est le pied ou le *sense datum* du pied qui est réel : « Je n'ai jamais connu la tentation du réalisme. Je n'ai jamais dit "Ce qui existe est le pied", mais j'ai été fortement tenté par l'idéalisme » (cité par Cora Diamond, *The Realistic Spirit*, p. 212). Mon problème personnel est presque exactement inverse : je ne crois pas avoir jamais été tenté sérieusement par l'idéalisme, mais j'ai été, en revanche, fortement tenté par le réalisme, par l'envie de dire que ce qui existe est *réellement* le pied. Cela ne fait, cependant, pas forcément une grande différence en pratique. Je pense que ce que Wittgenstein voulait dire est qu'il n'avait jamais été tenté par le réalisme *philosophique*, et non qu'il avait été tenté sérieusement par son contraire philosophique, autrement dit, par l'idée que ce n'est pas le pied, mais seulement le *sense datum* du pied, qui existe. Nous pouvons très bien rester ce que nous étions, à savoir réalistes, et nous passer en même temps du genre de garantie philosophique impossible que l'idéaliste exige et que son adversaire réaliste prétend être capable de fournir. Il est remarquable que, dans toutes ces discussions, Wittgenstein traite aussi bien le réalisme que l'idéa-

lisme philosophiques comme des tentations qui peuvent être ressenties plus ou moins fortement, mais auxquelles on doit, dans les deux cas, refuser de céder. L'antiréaliste croit avoir une image précise de ce que devraient être les faits pour que la conception réaliste soit correcte et il pense pouvoir démontrer que les faits réels sont bien différents. Le réaliste lui reproche de contester de façon déraisonnable des faits que tout le monde devrait admettre. Mais aucun des deux n'a, en fait, une idée réelle de ce à quoi pourraient ressembler les faits qui seraient susceptibles de les départager.

Cette façon de comprendre et de traiter (par l'ironie, plutôt que par la théorie) certains des exemples les plus typiques de ce qu'on appelle une difficulté philosophique suggère, me semble-t-il, plusieurs remarques importantes.

(1) Considérés du point de vue de l'exigence de rationalité en général et, plus précisément, du point de vue scientifique, au sens large, la langue ordinaire et son ontologie implicite peuvent donner l'impression d'un manque d'univocité et d'une préoccupation insuffisante pour la consistance ; mais, à tort ou à raison, Wittgenstein pense que ce que la philosophie, en tant que telle, leur reproche est autre chose, une déficience qui est au fond beaucoup plus grave et plus difficile à corriger, à savoir : une inadéquation fondamentale et en quelque sorte intrinsèque aux faits qu'il s'agit de représenter.

(2) Il ne faut qu'un minimum d'attention et de bonne volonté pour comprendre ce qui, à ses yeux, est irréductiblement philosophique dans un problème philosophique et ce qui l'a amené à penser que les problèmes philosophiques sont toujours des problèmes que nous avons avec notre langage. Comme je l'ai dit, les questions de cette sorte ne sont pas pour lui l'expression de difficultés que nous avons avec une réalité extérieure qui résiste à notre effort de connaissance et de compréhension, mais celle d'un désaccord que nous avons avec nos formes d'expres-

sion, avec nos concepts et avec nos pratiques usuelles, c'est-à-dire finalement avec nous-mêmes.

(3) Les faits auxquels nous avons l'impression, quand nous philosophons, que nos formes d'expression ne rendent pas justice ne sont pas les faits de l'espèce ordinaire, qui sont à la disposition de tout le monde et sur lesquels tout le monde serait d'accord, mais des faits d'une autre espèce, des faits « métaphysiques » en quelque sorte. Si le grief principal que la prise de conscience et de distance philosophique amène à formuler contre l'ontologie véhiculée ou suggérée par la langue naturelle a trait avant tout à l'équivocité et à une tolérance excessive pour l'inconsistance réelle ou potentielle, le remède naturel consiste certainement dans une transposition aux questions de l'ontologie de la méthode utilisée en axiomatique. Mais si l'insatisfaction proprement philosophique concerne plutôt une inaptitude constitutive de nos formes d'expression à représenter les faits comme ils sont réellement, la stratégie à utiliser est évidemment différente. Il faut montrer que l'exigence philosophique est essentiellement le produit d'une représentation confuse de la situation, autrement dit, qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de faits de l'espèce dont on aurait besoin pour réussir à donner un sens et une substance réels à l'accusation ou, au contraire, à l'invalider complètement.

(4) Il est donc tout à fait logique, de la part de Wittgenstein, même si cela peut ressembler à première vue à de l'obscurantisme, de considérer qu'aucun des faits nouveaux que les progrès de la connaissance et, plus particulièrement, ceux de la connaissance scientifique pourraient éventuellement nous amener à découvrir n'est de nature à nous permettre de décider si notre langage est ou non en accord avec les faits, au sens dont il s'agit.

(5) Contrairement à ce que l'on croit souvent, il n'y a rien dans ce que dit Wittgenstein qui autorise à considérer nos formes d'expression usuelles comme soustraites par

principe à toute forme de critique et de contestation. Wittgenstein ne dit pas qu'elles sont correctes et, pour cette raison inattaquables, mais seulement qu'il n'y a aucun moyen de les faire apparaître comme correctes ou incorrectes, si cela veut dire en accord ou en désaccord avec des faits comme ceux auxquels on songe. Elles sont donc critiquables et réformables de bien des façons, mais jamais pour les raisons spécifiques qu'invoque la philosophie, et il n'existe aucune façon de les améliorer qui serait susceptible de remédier au mécontentement d'un type tout à fait particulier qu'elles suscitent chez les philosophes et qui n'a rien à voir avec celui de quelqu'un qui, comme c'est le cas, par exemple, du scientifique, pourrait disposer d'une meilleure connaissance de la réalité.

On comprend également, du même coup, en quel sens Wittgenstein a pu dire que « la paix dans les pensées », c'est-à-dire la paix avec nous-mêmes, dans un sens qui n'est pas le sens purement psychologique auquel ont pu faire songer certaines de ses formulations, était ce que nous cherchons en philosophie, une déclaration que ses adversaires ont souvent interprétée comme un encouragement à la démission et à la paresse, en oubliant que le repos auquel on peut espérer parvenir ainsi est toujours le résultat d'un travail extrêmement pénible et n'est probablement, dans le meilleur des cas, que temporaire et même épisodique. Il n'est pas inutile de remarquer à ce propos, comme le fait McDowell, que, lorsque Wittgenstein dit que la véritable découverte en philosophie serait celle qui permettrait au philosophe d'en terminer avec la philosophie quand il veut, cela ne doit certainement pas être compris comme un argument en faveur de l'idée d'une culture post-philosophique, au sens de Rorty. Cela ne signifie même pas, en réalité, que Wittgenstein « envisage pour lui-même un futur dans lequel il est définitivement guéri de l'impulsion philosophique » (*Mind and the World*, p. 177). La découverte dont il est question est celle

qui permettrait à l'individu qui est torturé par des difficultés et des anxiétés philosophiques de parvenir à un état de sérénité et d'apaisement au moins passager, mais certainement pas à l'humanité d'en terminer définitivement avec la philosophie, comme le suggère un pronostic qui a été formulé à maintes reprises et que j'ai toujours trouvé, pour ma part, complètement absurde. Du point de vue de Wittgenstein lui-même, les problèmes philosophiques sont justement beaucoup trop profonds et, contrairement à ce que l'on dit souvent aujourd'hui, pas suffisamment historiques et contingents pour que l'on puisse prévoir une issue de ce genre.

VI

Les efforts que les philosophes ont fait pour essayer d'explicitier la nature exacte des problèmes philosophiques ont été au moins aussi importants que ceux qu'ils ont consacrés à leur résolution. Et il y a de bonnes raisons de considérer qu'ils ont été aussi peu couronnés de succès. En 1911, Husserl constatait que « même le sens véritable des problèmes philosophiques n'est pas parvenu à une clarification scientifique²⁸ ». Et je ne crois pas que le diagnostic que l'on pourrait formuler aujourd'hui devrait être très différent. La position des membres du Cercle de Vienne sur la nature des problèmes philosophiques m'a toujours semblé être une sorte de transposition exacte au cas de la philosophie de ce que Hilbert avait dit en 1900 à propos des mathématiques : « N'importe quel problème mathématique déterminé doit être tel que l'on peut en venir complètement à bout, soit que l'on réussisse à donner la réponse à la question posée, soit que l'impossibilité de la solution et du même coup la nécessité de l'échec de

28. Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, p. 8.

toutes les tentatives puissent être prouvées²⁹. » Les néopositivistes logiques peuvent être considérés comme des rationalistes qui ont estimé que même en philosophie il ne pouvait pas y avoir d'*ignorabimus* : on doit pouvoir résoudre les problèmes philosophiques où à défaut au moins réussir à savoir pourquoi ils ne peuvent pas être résolus, ce qui, si c'était le cas, constituerait la solution définitive. Ayant été, je l'avoue, passablement séduit dans ma jeunesse par cette conception, probablement plus que je ne l'aurais dû, je ne peux que constater aujourd'hui à quel point je m'éloignais sur ce point de l'idée bien différente qui émerge de la façon dont Vuillemin lie la naissance et le développement de la philosophie à ceux de la méthode axiomatique et qui n'est pas du tout celle de l'irrésolubilité intrinsèque des problèmes philosophiques, mais plutôt celle de la pluralité irréductible des solutions. À la différence de ce qui se passe dans les sciences, nous ne disposons pas des moyens expérimentaux qui permettraient de décider entre les systèmes et pas non plus des intuitions intellectuelles qui pourraient les remplacer et qui, du reste, pour certains philosophes, les remplacent effectivement. Nous pouvons assurément comparer les systèmes philosophiques entre eux, mais il n'est pas certain que, pour celui qui les considère de l'extérieur, la comparaison puisse prendre la forme d'une confrontation réelle entre leurs mérites respectifs. Et il n'est pas du tout évident non plus que cela aurait un sens de se demander à quoi ressembleraient les choses si nous étions capables de savoir enfin où passe la distinction réelle, et non pas simplement apparente, qui sépare l'apparence de la réalité et sur laquelle les philosophes n'ont pas réussi et ne réussiront probablement jamais à se mettre d'accord.

La pluralité des solutions que représentent les diffé-

rentes axiomatiques philosophiques est, en effet, quelque chose de bien différent de la pluralité des géométries, qui laisse subsister au moins la possibilité de principe de déterminer quelle est celle des différentes géométries possibles qui correspond à la nature géométrique réelle de l'espace. Gauss, pour qui le problème de la pluralité des géométries semble avoir été essentiellement celui-là, pensait que, si la question devait être résolue un jour, ce ne pourrait être que par des méthodes expérimentales, mais qu'il était possible que nous disposions après la mort d'une intuition géométrique meilleure qui nous permettrait de décider directement quelle est celle des différentes géométries possibles qui est la géométrie correcte (pour lui, de préférence, une géométrie hyperbolique, plutôt que la géométrie euclidienne). Si l'on croit à une forme quelconque d'immortalité, il est tentant de se demander ce qu'un philosophe peut espérer découvrir exactement après sa mort à propos des problèmes sur lesquels il s'est acharné pendant la plus grande partie de sa vie, en particulier, à supposer que cela ait tout simplement un sens, s'il peut espérer savoir où passait réellement la ligne de démarcation qu'il a cherchée entre l'apparence et la réalité. Le philosophe auquel il serait donné de voir enfin autrement que *per speculum et in ænigmate* apprendrait-il que les problèmes philosophiques étaient intrinsèquement insolubles et peut-être dénués de sens, qu'ils ne pouvaient simplement pas être résolus avec les moyens insuffisants que l'humanité a à sa disposition, que l'une des possibilités de solution que les philosophes ont imaginées et elle seule était, en fait, la bonne, qu'il n'y avait pas une solution unique, mais bel et bien plusieurs et même peut-être un nombre illimité de solutions ? La question elle-même a un aspect assez étrange. Si la réponse aux interrogations philosophiques était constituée par des vérités philosophiques, celles-ci devraient manifestement être connues comme toutes les autres d'un être omniscient. Mais il suffit de

29. David Hilbert, «Mathematische Probleme», in *Gesammelte Abhandlungen*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 2ème édition, 1970, vol. III, p. 297.

décrire la situation dans ces termes pour se rendre compte qu'à la différence de ce qui se passe avec les problèmes qui sont clairement des problèmes de connaissance, nous n'avons pas forcément une idée précise de ce qu'un être omniscient pourrait éventuellement savoir et qui nous empêche de trouver la réponse aux questions philosophiques, parce que nous l'ignorons.

D'après Hao Wang, Gödel, qui considérait que la procédure de la définition axiomatique est l'instrument par excellence que nous avons à notre disposition pour essayer de parvenir à une perception plus précise d'un concept, pensait qu'il devrait être possible de trouver, pour les concepts fondamentaux de la philosophie, une axiomatisation qui jouerait un rôle comparable à celui que l'axiomatique de Newton a joué pour la physique et il semble avoir rêvé plus ou moins lui-même de faire pour la philosophie quelque chose de comparable à ce que Newton avait fait pour la physique³⁰. On ne peut évidemment pas comprendre cette idée, si l'on oublie que les concepts philosophiques et les concepts en général, pour Gödel, ne sont pas des choses que nous « créons », mais des choses qui préexistent à la perception, généralement imprécise et incomplète, que nous en avons et que nous pouvons seulement espérer réussir à percevoir de mieux en mieux. Sa position sur le statut de la philosophie ne peut pas plus être séparée de son réalisme conceptuel que celle de Deleuze de son créativisme conceptuel. Gödel pensait apparemment que nous ne sommes pas encore arrivés en philosophie là où la physique a eu la chance de réussir à le faire avec Newton. Il nous manque peut-être encore simplement l'axiomatique, correcte sur les points essentiels, qui permettrait d'envisager pour la philosophie le genre d'avenir que la physique a eu après cette première tenta-

tive. Mais cela signifie simplement que nous ne sommes pas encore parvenus à la trouver, et non qu'elle est impossible. Tout en admettant qu'il n'avait même pas réussi lui-même à déterminer quels sont les bons concepts et encore moins à trouver les bons « axiomes » pour eux, Gödel n'avait apparemment pas de doute sur le fait qu'ils existent bel et bien. La plupart des philosophes contemporains considéreraient sans doute le programme dont il parle comme utopique et/ou archaïque, même s'il constitue la preuve que la liaison intrinsèque qui a existé originellement entre la philosophie et la méthode axiomatique et même la vieille idée qu'il puisse exister un jour une sorte de « Newton de la philosophie » n'ont pas disparu complètement pour tout le monde. Sur ce point, Gödel, qui a toujours eu le sentiment de défendre des idées étrangères ou opposées à celles du *Zeitgeist*, était certainement encore beaucoup plus éloigné de celui-ci que dans sa façon d'opter à contre-courant pour le platonisme mathématique. Il songeait à une application de la méthode axiomatique à la philosophie dans un sens évidemment beaucoup plus direct et littéral que celui dont il est question chez Vuillemin et apparemment sans faire grand cas du problème spécifique que pose pour la philosophie l'existence d'une pluralité de solutions qui semblent à chaque fois également possibles et de la difficulté qu'il y a à concevoir deux axiomatiques philosophiques susceptibles de se rapporter l'une à l'autre à peu près comme celle d'Einstein, qui l'a supplantée pour les physiciens, à celle de Newton.

Gödel était, en tout cas, convaincu que la philosophie a renoncé beaucoup trop facilement à certaines de ses ambitions légitimes et traditionnelles et ne trouvait pas déraisonnable de considérer qu'un grand programme métaphysique de type rationaliste comme celui de Leibniz pourrait sans doute être repris et réalisé avec les moyens d'aujourd'hui. Hao Wang dit de lui qu'il « semble avoir le

30. Cf. Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974, p. 85, et *Reflections on Kurt Gödel*, The MIT Press, Cambridge, Mass., London, England, 1987, p. 164.

sentiment que Leibniz avait considéré toutes les choses réellement fondamentales et que ce dont on a besoin est de voir ces choses plus clairement » (*Reflections on Kurt Gödel*, p. 210). Il est vrai que la philosophie, en dépit de tout ce qui a pu être dit ou écrit sur sa fin prochaine ou sur l'épuisement de ses possibilités, nous réserve sans doute encore bien des surprises, mais il est difficile de croire sérieusement que ce qui était possible à l'époque de Leibniz et de Newton pourrait le redevenir un jour et plus encore d'accepter de comparer, de la façon dont Gödel le fait, le cas de la philosophie à celui d'une discipline comme la physique. Je pense, comme Vuillemin, que, pour des raisons internes, les liens qui existent entre la philosophie et l'axiomatique n'autorisent malheureusement pas à pousser le rapprochement jusqu'à ce point. Les systèmes philosophiques ne sont jamais l'un par rapport à l'autre dans la position qui serait la leur si leur statut était réellement comparable à celui de théories scientifiques et, plus précisément, d'axiomatiques scientifiques. Mais, bien que l'exemple de Gödel soit certainement peu représentatif et qu'il y ait de bonnes raisons d'être au moins aussi sceptique que Wang lui-même sur la réalisabilité de son programme, je ne crois pas, malgré tout, que l'on puisse s'attendre à voir disparaître complètement l'idée traditionnelle qu'il reprend à sa façon, autrement dit, le désir de chercher et la conviction d'avoir enfin trouvé pour la philosophie des fondations qui n'auront plus à être modifiées dans l'avenir, même si la construction elle-même devra probablement l'être encore de bien des façons.

Entre autres convictions, Vuillemin et Granger partagent celle que la pluralité des systèmes philosophiques et des réponses philosophiques est d'une certaine manière constitutive, et non pas accidentelle et provisoire, et qu'elle constitue, en outre, une caractéristique qui est plutôt positive, et non une déficience regrettable ou la preuve d'un échec. Ce n'est évidemment pas la position de ceux

qui pensent que, si les auteurs de systèmes philosophiques ont choisi, ils ne nous ont malheureusement pas donné les moyens de choisir nous-mêmes et que c'est cela qui constitue justement le problème philosophique par excellence. La multiplicité irréductible des solutions signifie, pour eux, qu'il n'y a tout simplement pas de solution. La pluralité, comprise au sens où l'entendent Vuillemin et Granger, est ce qui les retient l'un et l'autre d'appliquer la notion de vérité à la philosophie. Vuillemin estime que la prudence, à défaut de la possibilité de trancher réellement la question, oblige à conclure que « la pluralité des philosophies rend le concept de vérité philosophique inadéquat et inapproprié, du moins si le mot *vérité* est utilisé dans son sens ordinaire » (*op. cit.*, p. IX). Et Granger annonce au début de son livre consacré à une défense de la notion de connaissance philosophique que : « ... Nous renoncerons à soutenir l'idée que le mot de vérité puisse être appliqué correctement en philosophie. Si la philosophie ne nous propose pas des schémas abstraits des faits, explications et instruments de prévision d'une expérience effective ou possible, quel sens pourrait-on donner à des "vérités philosophiques", si ce n'est celui de prescriptions et d'impératifs ? Or nous avons également récusé cet aspect directement normatif de la philosophie, que nous aborderons bientôt sous le nom d'idéologie. La philosophie, en tant que telle, ne dit ni le vrai ni le juste, même et surtout lorsqu'elle paraît s'en arroger le pouvoir... Tout au plus pourrait-on dire qu'elle le *signifie* ou le *commente*³¹. » La précarité des philosophies ne provient pas du fait que les énoncés des philosophes sont révisables et provisoires, « mais de la liberté où nous sommes du choix global d'une perspective sur ce que signifie notre expérience » (*ibid.*). Granger pense qu'il n'y a aucun sens auquel on pourrait dire, comme on le dit des théories scientifiques, qu'une philo-

31. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Editions Odile Jacob, Paris, 1988, p. 20.

sophie en améliore réellement une autre et doit, par conséquent, lui être préférée, car une philosophie est close dans un sens beaucoup plus strict que celui auquel peut l'être un « paradigme scientifique ». Comme il le dit : « Les concepts avec lesquels opère une philosophie (...) sont véritablement irréductibles, quoique éventuellement homologues et souvent homonymes, à ceux d'un autre système, dans la mesure même où ils visent à analyser et à reconstruire autrement les significations de l'expérience » (*ibid.*, p. 25).

On peut donc parler d'une certaine incommensurabilité entre les philosophies qui limite singulièrement la possibilité d'utiliser certaines d'entre elles pour en critiquer d'autres. Il semble y avoir entre la plupart des philosophes (de la tradition « continentale », en tout cas), un consensus assez remarquable sur ce qu'on pourrait appeler la futilité des réfutations et l'inutilité relative ou complète des discussions elles-mêmes en philosophie. C'est la position que défendent notamment des philosophes comme Heidegger, Bergson et, sous une forme, si possible, encore plus extrême, Deleuze. « J'estime, écrit le deuxième, que le temps consacré à la réfutation, en philosophie, est généralement du temps perdu. De tant d'objections élevées par tant de penseurs les uns contre les autres, que reste-t-il ? rien, ou peu de chose. Ce qui compte et ce qui demeure, c'est ce qu'on a apporté de vérité positive : l'affirmation vraie se substitue à l'idée fausse en vertu de sa force intrinsèque et se trouve être, sans qu'on ait pris la peine de réfuter personne, la meilleure des réfutations » (*Œuvres*, p. 861-862). La réfutation sans négation est donc possible et est même la seule possible en philosophie. On peut se dire, effectivement, que les objections passent et les philosophies restent. Mais cela ne signifie malheureusement pas à coup sûr que ce soit la vérité qui reste ; et le fait qu'une affirmation philosophique ait survécu à toutes les objections possibles ne constitue pas forcément un argu-

ment en sa faveur. On comprend très bien que Frege, qui pensait avoir lui-même réfuté à plusieurs reprises un certain nombre d'idées fausses et même grossièrement fausses, ait pu écrire dans un moment d'exaspération : « Il y a, à ce qu'il semble, des hommes sur lesquels les raisons logiques glissent comme des gouttes d'eau sur un ciré. Il y a sans doute également des opinions qui, bien qu'elles aient été réfutées de façon répétée, et bien qu'aucune tentative sérieuse ne soit jamais faite pour réfuter cette réfutation, se répandent sans cesse à nouveau, comme si rien n'était arrivé. Je regrette de ne connaître aucun moyen parlementairement et littérairement acceptable de les faire rentrer dans leur repaire, d'une manière telle qu'elles n'osent plus jamais se risquer à la lumière du jour³². » Je ne pense pas que cela aurait consolé beaucoup Frege d'apprendre que les opinions qu'il avait essayé naïvement de réfuter n'étaient justement pas des opinions scientifiques, mais des opinions philosophiques, et que c'était par conséquent une erreur ou, en tout cas, une perte de temps de chercher à les réfuter.

Bergson admet, semble-t-il, que la réfutation est théoriquement concevable en philosophie et la considère simplement comme inutile, parce qu'il suffit, d'après lui, de faire confiance à la force intrinsèque de la vérité. Mais on peut penser aussi que, si la réfutation est inutile, c'est simplement parce qu'elle n'est pas possible, parce qu'elle n'est jamais réelle, mais seulement apparente ; et c'est la conclusion qui semble résulter inévitablement de la façon dont Vuillemin et Granger, à la suite d'un autre de mes prédécesseurs dans ces lieux, Martial Gueroult³³, conçoit

32. Gottlob Frege, « Antwort auf die Ferienplauderei des Herrn Thomae », in *Kleine Schriften*, herausgegeben von Ignaccio Angelelli, Georg Olms, Hildesheim, 1967, p. 328.

33. Cf. Martial Gueroult, *Dianoématique I - Histoire de l'histoire de la philosophie* (3 vol., 1984-1988). II - *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (1979), Aubier, Paris.

vent les systèmes philosophiques et les relations qui existent entre eux. Le choix entre les systèmes est certes libre, mais il est difficile de dire en quel sens il peut être, comme on le souhaiterait, également rationnel. Ce qui fait de la philosophie une activité rationnelle a peu de chances d'être la place qu'y occupe la discussion critique ou la confrontation rationnelle entre des solutions rivales, car elle semble des plus réduites et même peut-être inexistantes. Cela place certainement dans une situation tout à fait naïve et paradoxale un philosophe qui, comme c'est mon cas, a passé beaucoup de temps à essayer de réfuter ou en tout cas de combattre des conceptions qu'il considérerait comme fausses et qui serait prêt à maintenir qu'elles l'étaient effectivement. Il est vrai qu'une conception philosophique est une chose et un système philosophique authentique en est une autre. Mais cette propriété d'«authenticité» soulève justement des problèmes délicats, que je préfère laisser de côté ici.

De façon générale, notamment lorsqu'ils ont lu des auteurs comme Nietzsche et Freud, les philosophes d'aujourd'hui sont plutôt sceptiques à la fois sur l'existence de ce qu'on aimerait pouvoir appeler une volonté de vérité et sur celle d'une force intrinsèque de la vérité. Mais cela ne les empêche pas pour autant nécessairement de continuer à croire que la vérité en philosophie (si elle existe) n'a pas besoin de compter sur autre chose qu'elle-même pour l'emporter en fin de compte et qu'il est inutile et même un peu ridicule d'essayer de lui faciliter la tâche en s'attaquant aux erreurs qui lui font obstacle. Je ne vois pas très bien sur quoi peut encore reposer ce reste de téléologie de la vérité en marche et cet optimisme, que je n'ai malheureusement jamais réussi à partager. Dans la confrontation avec l'erreur, la vérité est certainement aussi désavantagée *a priori*, en philosophie, qu'elle l'est dans tous les autres cas et pourrait même l'être encore beaucoup plus. Comme le dit Hacker : « La

vérité a la dignité, mais rarement le charme. Ce sont les illusions de la philosophie, et non ses humbles vérités, qui hypnotisent³⁴. » On pourrait ajouter que la fausseté et l'illusion ont généralement, pour leur part, le charme et, à défaut de la dignité, au moins les honneurs. Mais, bien entendu, pour dire cela il faut être prêt à admettre réellement et concrètement, et non pas seulement de la façon purement formelle dont tous les philosophes le font plus ou moins, que la philosophie est capable de produire de la fausseté, de l'illusion et du non-sens et que c'est même une chose qu'elle fait assez régulièrement. Cela n'oblige pas, bien entendu, à supposer, comme on l'a fait parfois, qu'elle ne produit que cela. Il pourrait y avoir place dans la philosophie à la fois pour un travail qui consiste à clarifier des confusions et à éliminer des non-sens et pour la formulation de propositions qui sont douées de sens et en outre vraies. Mais, si on adopte le point de vue de Wittgenstein, les vérités de la philosophie, dont parle Hacker, ne peuvent être, effectivement, que de l'espèce la plus ordinaire et ne méritent d'être appelées «philosophiques» que pour autant qu'elles ont été conquises contre des illusions philosophiques. Les vérités philosophiques sont des vérités que la philosophie nous permet finalement de reconnaître, après nous avoir d'abord empêchés de les percevoir.

Il serait trop long d'expliquer ici pourquoi je suis relativement sceptique sur la possibilité de conserver en philosophie, comme Granger propose de le faire, la notion de connaissance, tout en renonçant à celle de *vérité* et également à celle d'*objet* de la connaissance. On hésiterait sans doute beaucoup aujourd'hui à dire comme Brentano : « Là où il y a savoir, il y a nécessairement vérité ; et là où il y a vérité, il y a unicité : car il y a bien des erreurs, mais il n'y a

34. P. M. S. Hacker, *Appearance and Reality*, A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities, B. Blackwell, Oxford, 1987, p. 182.

qu'une vérité³⁵.» Après tout, il ne manque pas de scientifiques et d'épistémologues qui diraient qu'au contraire la pluralité n'est guère moins inhérente dans le cas de la connaissance scientifique elle-même qu'elle ne l'est dans la philosophie. Je me contenterai sur ce point de dire que je ne crois pas vraiment à la possibilité de déterminer une position intermédiaire stable et satisfaisante entre l'idée traditionnelle, défendue par exemple par Dummett, que la philosophie constitue un secteur de la recherche de la vérité, dans lequel on doit pouvoir faire une place comme dans tous les autres à une certaine idée de progrès, et l'idée wittgensteinienne que la philosophie est quelque chose de bien différent, à savoir une activité de clarification conceptuelle qui ne produit pas d'assertions ni de connaissances que l'on pourrait appeler « philosophiques ». En d'autres termes, je doute qu'il soit possible de dissocier réellement l'une de l'autre, comme on aimerait pouvoir le faire pour tenir compte du cas, effectivement assez spécial, de la philosophie, les idées de vérité, de connaissance et de progrès réalisés en direction de la vérité.

Je me hâte de dire que je ne vois rien dans la situation présente de la philosophie qui interdise *a priori* de considérer celle-ci à la façon de Dummett. L'inconvénient de toutes les théories qui n'acceptent pas cette conception est la part de reconstruction et de réinterprétation radicales qu'elles supposent. Car il faut admettre que, dans ce cas, les grands philosophes du passé faisaient quelque chose de bien différent de ce qu'ils croyaient être en train de faire. Wittgenstein nous dit, d'une façon que l'on peut trouver effectivement peu plausible, que, tout en croyant débattre de questions de fait et formuler des vérités d'une certaine sorte, ils étaient en réalité essentiellement aux prises avec des confusions conceptuelles et linguistiques.

35. Franz Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie* (1929), Mit Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus, neu eingeleitet von Paul Weingartner, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1968.

Mais je ne crois pas non plus très éclairant ni très convaincant de dire qu'ils exprimaient simplement des perspectives globales inconciliables sur l'expérience, considérée dans sa totalité, ou des façons différentes d'organiser non des faits, mais des *significations*, et que, lorsqu'ils croyaient proposer des solutions rivales à des problèmes identiques et discuter entre eux des avantages respectifs de celles-ci, ils ne faisaient en réalité rien de tel. Si on pense comme Granger que chaque système philosophique « ne peut être réellement attaqué, modifié, transformé, que *de l'intérieur* » (*ibid.*, p. 20), il est difficile de comprendre ce qui se passe exactement, lorsque, comme cela a été régulièrement le cas dans l'histoire de la philosophie, les philosophes commettent l'incongruité ou l'étourderie de s'attaquer aux systèmes de leurs rivaux d'un point de vue qui ne peut être, par la force des choses, qu'extérieur. C'est un fait que tous les grands philosophes, y compris ceux qui ont donné l'impression de mettre directement en question l'idée même de vérité, se sont exprimés néanmoins sur le mode assertorique comme s'ils énonçaient eux-mêmes bel et bien des vérités et se sont sentis obligés de défendre celles-ci contre celles d'autres philosophes. Si l'historien de la philosophie a de bonnes raisons de s'abstenir de critiquer et d'évaluer, c'est une règle que les philosophes qu'il étudie ne se sont jamais considérés comme tenus de respecter : ils ont, au contraire, dans la plupart des cas, accordé à la critique et à la polémique contre les autres philosophies une importance cruciale dans leur œuvre.

En d'autres termes, l'histoire de la philosophie ne semble pas être simplement le processus de l'auto-affirmation purement positive des systèmes philosophiques dans le temps, mais également celle de tous les efforts qui ont été faits par leurs auteurs pour démontrer que les systèmes rivaux étaient déficients et inacceptables, et cela pour des raisons qui pouvaient être essentiellement de trois types : l'incompatibilité avec des faits reconnus et des vérités éta-

blies, la contradiction interne et – *last but not least* – l'innelligibilité et le non-sens. Contrairement à ce que l'on dit souvent, les néopositivistes logiques n'ont certainement pas été tout à fait les premiers à ajouter la troisième : l'absence pure et simple de signification, aux deux précédentes : la fausseté matérielle et l'inconsistance logique. Ils ne sont d'ailleurs pas non plus, il s'en faut de beaucoup, les seuls à avoir estimé que les problèmes posés par leurs prédécesseurs étaient en réalité des pseudo-problèmes. Bergson, par exemple, ne pensait apparemment pas autre chose : « Je dis qu'il y a des pseudo-problèmes, et que ce sont les problèmes angoissants de la métaphysique. Je les ramène à deux. L'un a engendré les théories de l'être, l'autre les théories de la connaissance » (*Œuvres*, p. 1336).

Groethuisen remarque, dans un texte intitulé très justement « Les paradoxes de l'histoire de la philosophie », que « les grands métaphysiciens du passé réclamaient pour leurs systèmes une validité générale ; ils prétendaient avoir trouvé la vérité ». Et cela signifie qu'ils s'attendaient à ce qu'on *discutât* leur philosophie et même le demandaient³⁶. Mais, de façon générale, « une philosophie commence par être vraie ou du moins à être jugée selon les mesures du vrai et du faux, pour finir par être "historique", ou simplement intéressante » (*ibid.*, p. 290). Et il ne peut plus guère être question, à ce moment-là, de la discuter. J'ai tendance à penser que, comme le dit David Stove, en philosophie comme ailleurs, « un test minimum du mérite intrinsèque de quoi que ce soit d'écrit est celui-ci, qu'une raison non historique puisse être donnée pour laquelle il devrait être lu : une raison (...) absolument indépendante du fait que d'autres personnes l'ont lu³⁷ ». Une philosophie qui n'aurait d'intérêt qu'historique ne pour-

rait pas avoir en même temps un intérêt philosophique ; et, lorsque les philosophes disent eux-mêmes, comme cela leur arrive, d'une philosophie qu'elle n'a d'intérêt qu'historique, ils veulent dire, du reste, précisément, qu'elle n'a pas d'intérêt philosophique. Brentano critique une affirmation de Renan, dans *Averroès et l'averroïsme*, selon laquelle toute science doit se transformer finalement en histoire de la science et que c'est ce qui va se passer également pour la philosophie, qui devrait donc être remplacée, elle aussi, par son histoire. Cela revient, pour Brentano, à conférer à l'histoire de la philosophie une prépondérance qu'il refuse, pour sa part, catégoriquement d'accepter de lui accorder sur toutes les recherches de philosophie systématique. Pour lui, « identifier l'histoire de la philosophie à la philosophie, cela signifie simplement ne plus rien comprendre à la philosophie, avoir perdu confiance en sa vraie réussite³⁸ ». L'histoire de la philosophie n'est pas une philosophie, mais il y a une philosophie de l'histoire de la philosophie et « elle cherche les raisons générales, les lois des phénomènes » (*ibid.*, p. 77).

La philosophie (systématique) de l'histoire de la philosophie (autrement dit, des systèmes philosophiques) que construit Vuillemin ne confond, bien entendu, pas davantage l'histoire de la philosophie et la philosophie. Elle cherche, elle aussi, pourrait-on dire, les principes fondamentaux, les raisons générales et les lois des phénomènes (philosophiques), non pas, bien sûr, au sens de leurs lois d'évolution historiques, mais en ce sens qu'elle tente de déterminer *a priori* ce qu'on pourrait appeler leur espace de possibilités. Et elle ne suggère en aucune façon que les systèmes sont intéressants uniquement comme productions historiques ou pour des raisons qui sont principalement historiques : ils le sont, au contraire, parce qu'ils

36. Cf. Bernard Groethuisen, *Philosophie et histoire*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 289.

37. David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, B. Blackwell, Oxford, 1991, p. 173.

38. Franz Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig, Felix Meiner, Hamburg, 1987, p. 82.

continuent à représenter des options possibles, qui peuvent toujours être reformulées et réactivées, mais ne peuvent jamais être réellement dépassées, même si elles peuvent être historiquement éclipsées. En revanche, une fois que l'on a accédé à l'idée du système, au sens dont il s'agit, et de la pluralité inévitable des systèmes, on est obligé de se demander s'il est ou a jamais été possible de discuter réellement l'un ou l'autre d'entre eux, car il n'y a pas de perspective qui ne soit pas déjà celle d'un système particulier que l'on a choisi, au moins implicitement, qui pourrait permettre de critiquer rationnellement et, pourrait-on ajouter, honnêtement les autres. Concrètement parlant, cela signifie que nous pensons avoir des raisons déterminantes de cesser aujourd'hui de regarder les systèmes philosophiques non seulement comme vrais, au sens de leurs auteurs (celui dont parle Groethuisen), mais également comme susceptibles d'être vrais ou faux dans ce sens-là. Même si nous considérons une philosophie comme quelque chose de bien différent d'une opinion possible sur le monde, nous nous sommes résignés en pratique à envisager la pluralité des philosophies comme une chose qui est beaucoup plus comparable à la pluralité des opinions, des interprétations et des points de vue qu'à celle d'hypothèses qui sont en compétition pour la vérité. «Nous reconnaissons (...), dit Groethuisen, moins de vérités que nos ancêtres, mais nous disposons d'une richesse incomparablement plus grande de points de vue» (*ibid.*, p. 287).

Au nombre des raisons qui font que nous reconnaissons effectivement moins de vérités que nos ancêtres, il faut compter le fait que nous hésitons beaucoup plus qu'ils ne le faisaient à accepter l'idée de vérités philosophiques³⁹. Nous préférons parler, au lieu de cela, d'une pluralité de points de vue globaux inconciliables sur le monde ou sur

39. La façon qu'ont les journaux qui se préoccupent d'informer le grand public sur l'état de la philosophie de juxtaposer sans confronta-

l'expérience. Cela peut-être aussi bien une façon de faire de relativité vertu ou une forme d'impuissance acceptée que l'expression de ce que Bergson appelait une confiance excessive de la philosophie dans les forces de l'esprit individuel. «Qu'elle soit dogmatique ou critique, constate-t-il, qu'elle consente à la relativité de notre connaissance ou qu'elle prétende s'installer dans l'absolu, une philosophie est généralement l'œuvre d'un philosophe, une vision unique et globale du tout. Elle est à prendre ou à laisser» (*L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, p. 657). C'est une chose que l'on entend souvent répéter et qui signifie qu'accepter une philosophie veut dire essentiellement accepter un point de vue, qui ne peut l'être qu'en bloc, et non un ensemble d'assertions qui pourraient être testées quant à leur valeur de vérité et dont certaines pourraient se révéler acceptables, et d'autres non. Le problème que posent les déclarations usuelles sur la vanité des discussions et des réfutations en philosophie me semble être qu'on ne sait généralement pas s'il signifie qu'il y a bien, malgré tout, une vérité en philosophie et qu'il suffit simplement de la laisser faire son chemin elle-même – mais quelle est la vérité philosophique dont on pourrait dire qu'elle s'est imposée en ce sens-là ? – et non pas plutôt une chose que l'on exprimerait probablement

tion des conceptions philosophiques parfaitement contradictoires, qui sont présentées et généralement approuvées en même temps ou du jour au lendemain avec le même enthousiasme, montre bien que la question de leur vérité ou fausseté possibles a cessé totalement d'apparaître comme sérieuse. Je crains qu'il ne faille ajouter, malheureusement, qu'on ne s'y prendrait pas autrement, si on voulait donner au lecteur l'impression que rien de tout cela, précisément, n'est supposé être pris réellement au sérieux. Il va sans dire que, lorsque l'importance d'un philosophe est devenue, au sens dont il a été question plus haut, un fait mesurable qui s'impose à tout le monde, la question du rapport de ce qu'il affirme avec les choses contraires qu'affirment au même moment d'autres philosophes également importants et avec la vérité elle-même, perd pratiquement toute signification et tout intérêt.

beaucoup mieux en disant que la seule façon de réfuter un roman est d'en écrire un autre, si possible meilleur.

Si nous acceptons aujourd'hui de considérer les philosophies comme vraies, en un sens du mot qui reste, bien entendu, à préciser, il semble que nous ne puissions le faire qu'à la condition de pouvoir dire qu'elles le sont toutes. Une façon d'y parvenir est de considérer, à la façon de Gueroult, qu'elles ne découvrent pas, comme l'ont cru invariablement leurs auteurs, une réalité qui leur préexiste et qu'elles pourraient représenter mieux ou moins bien que leurs rivales, mais créent elles-mêmes le réel philosophique qui les vérifie. Je n'aurai certainement pas l'outrecuidance de m'opposer ici à un des maîtres les plus prestigieux de l'histoire de la philosophie française, envers lequel nous avons tous une dette beaucoup plus considérable que je ne saurais le dire. Je voudrais seulement remarquer qu'aussi bien une entreprise comme celle de Gueroult, qui cherche finalement à valider toutes les philosophies (authentiques), que celle de Wittgenstein ou des néopositivistes logiques, qui cherchent plutôt à les invalider toutes, impliquent une attitude révisionniste radicale à l'égard de l'idée que les philosophes se font généralement de ce qu'ils sont en train de faire. Même pour le philosophe de l'histoire de la philosophie qui procède à la façon de Gueroult, ce qu'ils font réellement est bien différent de ce qu'ils croient faire et prétendent faire. La prétention à la vérité exclusive, qui est la caractéristique de toute philosophie, est une illusion complète, qui repose sur l'impression trompeuse que le réel philosophique peut préexister au système qui le construit. Mais je crois qu'aussi longtemps que cette prétention restera présente et exigera d'être prise au sérieux, le fantôme de la vérité une et indivisible continuera à hanter les coulisses du théâtre philosophique.

Gueroult présente lui-même sa conception comme une forme d'idéalisme conséquent et radical. Dans les termes

de la controverse entre le réalisme et l'antiréalisme, tels qu'ils ont été formulés par Dummett, c'est effectivement une réponse antiréaliste extrême au problème de la signification des propositions philosophiques. D'une part, une proposition philosophique, considérée indépendamment du système auquel elle appartient, n'a pas de signification déterminée, qui permettrait de s'interroger sur sa valeur de vérité. C'est le reproche que l'on peut adresser à tous les philosophes qui prétendent discuter de façon plus ou moins anhistorique la vérité de propositions philosophiques isolées de leur environnement systématique. D'autre part, lorsqu'elle est prise comme elle doit l'être, c'est-à-dire comme élément d'un système, la proposition ne décrit pas un fait qui pourrait être réalisé ou ne pas l'être indépendamment du système lui-même. S'il y a une connaissance philosophique, elle ne porte pas sur un objet qui la précède, mais sur un objet qu'elle produit et qui, par conséquent, vient au monde avec elle. Il n'y a donc pas de réel commun aux différentes philosophies, auquel elles pourraient être confrontées et qui permettrait de les comparer entre elles, non pas simplement comme on compare des options différentes, dans ce qu'elles ont de différent, mais également du point de vue de leur légitimité et de leur vérité.

Les philosophies de l'histoire de la philosophie qui accordent une importance centrale à la notion de système, comprise de cette façon ou dans un sens voisin de celui-là, se caractérisent généralement par quatre traits principaux : 1) la tendance à adopter une conception holiste de la signification des propositions philosophiques, puisque la compréhension d'un terme ou d'une proposition du système est fondamentalement dépendante de celle du système tout entier, 2) le choix d'une notion de vérité qui est tout à fait opposée à celle de vérité-correspondance et plutôt du type de la vérité-cohérence, 3) une propension à accentuer au maximum l'autonomie des systèmes philoso-

phiques et, du même coup, à rendre plus problématique et plus difficile à comprendre la manière dont ils peuvent rester néanmoins sous la dépendance et soumis à la pression de données extra-philosophiques, et enfin 4) un scepticisme plus ou moins radical à l'égard de la prétention que pourraient avoir les défenseurs de systèmes philosophiques différents de réfuter ou même simplement de discuter réellement les assertions de leurs rivaux. La réfutation semble condamnée à rester impossible ou, ce qui ne vaut pas mieux, simplement apparente et, en fait, triviale, si une proposition philosophique change de nature lorsqu'elle est reformulée à l'intérieur d'un autre système et le fait d'autant plus que le deuxième est plus éloigné du précédent. Comme le dit Vuillemin : «Lorsqu'un philosophe 'traduit' dans son langage un système qui est distant du sien à l'intérieur de la classification, on ne doit pas s'attendre à ce que les significations ou les valeurs de vérité des assertions originales soient préservées. Les traductions radicales philosophiques ont effectivement une forte prétention à l'indétermination et c'est le système, plutôt que le terme ou même l'énoncé, qui est reconnu par la classification comme étant l'unité qui peut être amenée à la comparaison» (*What are Philosophical Systems ?*, p. 128). Mais la comparaison a pour but de faire ressortir les ressemblances et les différences réelles et importantes, qui, comme toujours, ne sont pas forcément celles qu'on remarque au premier abord, et non de rendre possible le choix, de fournir une réponse à la question : *Quod philosophiae sectabor iter ?*

Que le terme « holiste », tel qu'il est utilisé aujourd'hui dans les discussions sur la théorie de la signification, soit ou non exactement celui qui convient ici, il est clair que la conception qui est, en tout état de cause, rejetée est celle qui croit possible d'appliquer directement le prédicat «vrai» à une proposition philosophique quelconque uniquement sur la base de la signification des termes qui y

figurent et de sa composition, puisque ni les termes ni les propositions philosophiques ne semblent jouir, par rapport au système considéré, de l'indépendance requise pour cela. L'erreur du positivisme logique a été justement de croire qu'il était possible de s'interroger sur le sens ou l'absence de sens des propositions philosophiques en les traitant à peu près comme les propositions de la langue usuelle, autrement dit, comme si elles étaient composées de mots dont la signification, s'ils en ont une, peut être présumée connue indépendamment de celle des propositions elles-mêmes et du système philosophique auquel elles appartiennent. Je dois à la vérité de confesser ouvertement, même si c'est avec une certaine gêne, que, sur chacun des quatre points que j'ai évoqués, la doctrine suscite chez moi des réticences que je ne suis jamais parvenu à vaincre complètement. Je pense que la notion de proposition philosophique douée d'une signification (relativement) indépendante ne peut pas être une absurdité complète et doit même avoir une certaine légitimité. (Autrement dit, j'ai tendance à considérer qu'une conception « moléculaireiste » (pour reprendre la désignation de Dummett), plutôt que « holiste » (au sens radical), doit être concevable et défendable même dans le cas des propositions de la philosophie.) Je crois que, s'il y a une notion de vérité applicable à la philosophie, elle ne peut pas être fondamentalement différente de la notion usuelle et doit être plutôt du type de la vérité-correspondance. S'il y a bien une autonomie réelle de la philosophie par rapport aux autres formes de la connaissance et à celles de la connaissance factuelle en particulier, elle ne me semble pas pouvoir être attribuée à la capacité qu'aurait la philosophie d'engendrer sa propre réalité (celle-ci me semble être, comme dans tous les autres cas, *la* réalité, au sens ordinaire). Et enfin rien de ce qui a pu être dit ou écrit sur cette question ne m'a convaincu que les possibilités de discussion soient à ce point réduites en philosophie et la discussion elle-même

aussi inutile ou incongrue qu'on le dit souvent⁴⁰ (la tradition « analytique » surestime peut-être, comme on le lui reproche souvent, l'intérêt et l'utilité de l'argumentation et de la discussion en philosophie, mais la philosophie « continentale » récente me semble les avoir sous-estimés de façon encore plus évidente et regrettable).

J'ai donc toujours eu tendance à estimer que nous devrions ou bien prendre nettement plus au sérieux le fait que les philosophes ont prétendu constamment énoncer des vérités, au sens usuel (certains diraient « vulgaire ») du terme, et essayé non moins constamment de se réfuter les uns les autres, ou alors ne pas la prendre du tout au sérieux et considérer ce qu'ils ont fait d'une façon qui est plus proche de ce que disent sur ce point des auteurs comme Wittgenstein ou, dans un autre genre, Carnap. Une façon commode de se sortir de la difficulté serait sans doute de dire que l'essentiel de ce qui se passe en philosophie a lieu au niveau du concept et de la création de concepts et que les assertions propositionnelles qui semblent constituer la chose principale et celle que l'on discute ne sont en réalité que l'habillement imposé et trompeur qui dissimule au lecteur superficiel ce qui est véritablement en question dans le débat. Mais j'ai déjà eu l'occasion d'expliquer ailleurs que je ne trouve cette idée acceptable sous aucune des formes sous lesquelles elle est aujourd'hui défendue. Ni le point de vue structural, qui tend à considérer le système lui-même comme étant la seule unité de signification réellement indépendante, ni les théories comme celle de Deleuze, qui valorisent exclusivement l'activité de création conceptuelle⁴¹, ne me

40. Cf. par exemple Deleuze et Guattari, « ... Le philosophe a fort peu le goût de discuter. Tout philosophe s'enfuit quand il entend la phrase : on va discuter un peu. Les discussions sont bonnes pour les tables rondes, mais c'est sur une autre table que la philosophie jette ses dés chiffrés. Les discussions, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elles ne feraient pas avancer le travail, puisque les interlocuteurs ne parlent jamais de la même chose » (*op. cit.*, p. 32).

paraissent capables de rendre justice à l'aspect propositionnel et assertorique (celui qui correspond à la formulation et à l'adoption de croyances qui sont supposées être vraies), que semble devoir comporter nécessairement aussi toute philosophie digne de ce nom.

Il ne faudrait pas, bien entendu, s'empresse de parler de relativisme ou de subjectivisme à propos de ce que semble signifier la pluralité irréductible des options philosophiques. Ceux qui la défendent la considèrent, au contraire, comme le reflet d'une situation objective, qui résulte justement de la nature même des problèmes dont s'occupe la philosophie et qui la distingue des activités qui

41. Deleuze semble considérer que, si la philosophie produit des concepts, elle ne formule pas de propositions (elle ne le fait, en tout cas, pas si l'on entend par « proposition », comme le font les logiciens, ce à quoi on peut appliquer les qualificatifs « vrai » ou « faux »), alors que la science a des propositions, mais pas de concepts proprement dits (elle n'a que des fonctions). C'est, du moins, ainsi que j'interprète les assertions selon lesquelles la philosophie procède par phrases et extrait ses concepts de phrases ou d'un équivalent, et non de propositions exprimées par elles, alors que : « La science n'a pas pour objet des concepts, mais des fonctions qui se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs (...). Une notion scientifique est déterminée non par des concepts, mais par fonctions ou propositions » (*op. cit.*, p. 111). Pour dire les choses de façon un peu grossière, si on appelle « atomiste » le point de vue qui traite les concepts philosophiques comme des entités autonomes et auto-suffisantes (qui constituent eux-mêmes des solutions pour les problèmes philosophiques) et « holiste » celui de la théorie des systèmes philosophiques, on s'aperçoit que l'absence d'une conception satisfaisante du niveau intermédiaire dont une théorie « moléculaire » s'efforce de rendre compte a des conséquences assez semblables et qui sont à mes yeux à peu près aussi difficiles à accepter. On ne peut pas discuter réellement sur des systèmes philosophiques (la discussion ne peut-être qu'intra- et non inter- ou méta-systématique), mais pas non plus, bien entendu, sur des concepts philosophiques (si l'on prend à la lettre ce que nous dit Deleuze, on peut seulement en inventer d'autres). On ne pourrait discuter, en toute rigueur, que sur des propositions. Mais, comme aurait dit Frege, cela suppose qu'elles puissent exprimer un contenu de pensée déterminé et qui soit le même pour tout le monde.

peuvent prétendre à la recherche et à la découverte de vérités, au sens usuel du terme. Vuillemin a utilisé sur ce point une comparaison avec la physique et parlé d'une sorte de complémentarité qui existe entre les systèmes : «Lorsqu'ils sont authentiques, les systèmes possèdent la propriété singulière et mystérieuse de complémentarité. Ils sont à la raison ce que les représentations ondulatoires et corpusculaires sont aux éléments. Chacun d'entre eux entre nécessairement dans le tout requis pour décrire la réalité, mais on ne saurait, du fait de leur conjugaison, les utiliser de concert. La raison nous enjoint de choisir l'un d'eux à l'exclusion des autres. Elle nous avertit néanmoins que d'autres choix, d'ailleurs incompatibles entre eux et avec le nôtre, étant possibles, le nôtre ne nous livrera qu'un fragment et que les morceaux manquants, à nous interdits, ne sont accessibles qu'à d'autres, qui refusent notre choix⁴². » Mais ce point de vue est évidemment celui de l'historien de la philosophie ou du théoricien des systèmes philosophiques qui les considère de l'extérieur. Le philosophe, considéré en tant que tel, ne peut pas à la fois choisir, comme la raison le lui ordonne, et en même temps admettre, comme elle semble l'exiger aussi, que l'on pourrait avoir raison de choisir autrement. En outre, le philosophe des systèmes et de la classification philosophique des systèmes risque de s'avancer déjà un peu plus qu'il ne le devrait, lorsqu'il dit, comme le fait Vuillemin au début de *What Are Philosophical Systems ?*, qu'il n'essaiera pas de décider s'il peut ou non y avoir une vérité philosophique, mais se contentera plus modestement de dire «ce que sont toutes ces possibilités de vérité» (p. IX). Car, abstraction faite des difficultés de compréhension et d'utilisation que comporte la notion de complémentarité, en elle-même et *a fortiori* lorsqu'on tente de l'appliquer à la relation que les systèmes philosophiques entretiennent les

42. Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Editions de Minuit, Paris, 1984, p. 290.

uns avec les autres, il semble que les différents systèmes, pris individuellement, ne représentent pas vraiment des possibilités de vérité en compétition pour la réalisation et dont il y aurait un sens à se demander laquelle est réalisée, mais que la seule et unique possibilité de vérité, au sens propre du terme, réside plutôt dans leur impossible combinaison. Je ne sais pas si la notion de complémentarité est ou non celle qui convient pour décrire ce dont il s'agit. Mais, si c'est le cas, il est probable que nous devons l'appliquer aussi à la relation qui existe entre les différentes réponses qui ont été données au problème philosophique de la détermination de ce qu'est au juste la philosophie : il semble que, pour avoir une chance de comprendre réellement ce qu'elle peut être, nous ayons besoin d'utiliser simultanément toutes ces formes de description ; et pourtant cela nous est justement impossible.

VII

«Qui peut citer, s'est demandé Badiou, un seul énoncé *philosophique* dont il y ait sens à dire qu'il est "vrai"⁴³?» Mais celui qui a lu Frege dira que, si *p* est une proposition de forme assertorique et s'il y a un sens à dire que *p*, il y a certainement aussi un sens à dire qu'il est vrai que *p* ou que *p* est vrai, puisque la pensée qu'il est vrai, par exemple, que les nombres sont des objets non sensibles, ne contient rien de plus et rien de moins que la pensée que les nombres sont des objets non sensibles. Il ne semble, par conséquent, y avoir de choix réel qu'entre deux attitudes possibles : accepter les propositions des philosophes dans la forme sous laquelle elles se présentent et continuer à se demander «naïvement» si elles sont vraies ou fausses ou décréter qu'elles n'ont pas du tout la forme et la signifi-

43. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Editions du Seuil, Paris, 1989, p. 16.

tion qu'elles semblent avoir et peut-être même finalement aucune signification réelle. Il n'est pas difficile de comprendre, dans ces conditions, pourquoi certains philosophes contemporains ont été amenés à estimer que, si cela n'a pas de sens de dire d'une assertion philosophique *p* qu'elle est vraie, cela n'a pas non plus de sens de dire qu'elle a le sens qu'elle prétend avoir, autrement dit, pourquoi la critique s'est déplacée à un moment donné aussi massivement de la question de la vérité à celle du sens même des propositions philosophiques. Qui plus est, croire que *p* ne semble pas vouloir dire autre chose, même en philosophie, qu'accepter comme vraie la proposition *p*, de sorte que, si le minimum que l'on est en droit d'espérer et d'exiger des philosophes est qu'ils croient ce qu'ils affirment, il faut aussi admettre que les propositions philosophiques sont susceptibles d'être vraies ou fausses, même si l'on peut craindre qu'aucun philosophe n'ait jamais réussi à en persuader beaucoup d'autres que c'étaient les siennes qui sont vraies.

Il est vrai que tout ce que l'on est autorisé à dire sur ce point est probablement qu'il y a des propositions philosophiques que nous affirmons (en tout cas que leurs auteurs affirment) et d'autres que nous nions. Mais on ne voit pas très bien comment les notions d'affirmation et de négation pourraient conserver leur place, là où celles de vérité ou de fausseté n'ont pas du tout la leur. Dire qu'il n'y a pas de proposition philosophique dont nous sachions avec certitude si elle est vraie ou ne l'est pas n'est évidemment pas du tout la même chose que dire qu'il n'y a pas de proposition philosophique qui soit vraie ou fausse. Car les propositions philosophiques pourraient très bien, comme n'importe quelle assertion qui a une signification déterminée, être vraies ou fausses, sans que pour autant nous soyons assurés de disposer des moyens de décider si elles le sont ou non. Lorsque Vuillemin dit que la philosophie est, comme l'axiomatique, à la recherche de la vérité, mais

qu'il n'est pas certain, néanmoins, que le concept de vérité puisse simplement être appliqué à la philosophie, je vois là une expression de la tendance que nous avons probablement tous à combiner sur ce point une intuition réaliste, au sens dummettien du terme, et une intuition anti-réaliste de la situation, deux intuitions qui sont sans doute l'une et l'autre naturelles et même jusqu'à un certain point fondées. Si l'on est réaliste, on peut admettre sans difficulté l'existence de vérités qui pourraient être condamnées à rester inaccessibles. Si l'on est sensible à l'argumentation des antiréalistes, on estimera, au contraire, qu'un tel divorce entre la vérité et la possibilité de principe qui doit exister pour nous de la reconnaître est, en philosophie comme ailleurs et même peut-être plus qu'ailleurs, inacceptable et que, par conséquent, cela n'a effectivement pas grand sens de parler de vérités philosophiques, tout en admettant par ailleurs que nous n'avons probablement aucune chance sérieuse d'en trouver jamais une seule.

D'un point de vue antiréaliste, l'indécidabilité apparente des questions philosophiques constitue un argument très fort contre la réalité même des problèmes qu'elles posent. Mais il n'est décisif que si l'on suppose qu'il n'y a de question réelle que là où il existe une possibilité de principe ou, mieux encore, une possibilité pratique de réponse. Le fait que les questions qui ont le plus de chances d'être indécidables soient presque toujours également les plus fascinantes n'a rien de surprenant, si, comme le dit Pascal, en matière de vérité comme dans tout autre domaine, «nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses⁴⁴». Considérée de ce point de vue, la philosophie pourrait bien être la forme par excellence du divertissement, puisqu'elle consiste, pour quelqu'un comme Pascal, à négliger une vérité qui est en

44. Blaise Pascal, *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Avant-propos et notes de Louis Lafuma, Delmas, Paris, deuxième édition, 1952, p. 181.

principe à notre portée pour nous consacrer entièrement à la recherche d'une vérité que nous n'avons aucune chance de découvrir et qui, pour cette raison, nous attire d'autant plus. Valéry, qu'on ne peut certainement pas soupçonner de chercher à ménager la philosophie, ni d'ailleurs non plus de faire preuve d'une sympathie excessive pour la façon de penser de Pascal, a écrit : « On peut se dire, en feuilletant l'histoire, qu'une dispute qui n'est pas sans issue est une dispute sans importance⁴⁵. » Il n'en résulte pas, naturellement, que toutes les disputes qui sont sans issue soient également importantes. Et Valéry ne croyait certainement pas que les disputes philosophiques le fussent. Mais il fait remarquer, en tout cas, que c'est peut-être précisément là où l'excédent des questions que l'on peut formuler sur les réponses que l'on peut espérer obtenir est le plus manifeste que l'intelligence, la créativité et l'ingéniosité humaines ont trouvé le mieux à s'exercer et se sont révélées les plus productives. On pourrait même se demander si cet excédent ne définit pas, justement, l'espace de la culture proprement dite, considérée comme une tentative de réponse aux questions qui, à strictement parler, n'ont pas de réponse. Ce que Valéry reproche aux problèmes philosophiques n'est pas, en réalité, de n'avoir jamais été résolus, mais plutôt de n'avoir jamais été simplement énoncés. Mais il est, bien entendu, le premier à se rendre compte, que, s'ils réussissaient à être énoncés, au sens où il l'entend, ils seraient du même coup assez facilement résolus et, par le fait, beaucoup moins excitants. Et il admet que même les disputes qui, comme celles de la philosophie, sont stériles ont au moins un effet bénéfique, qui est de maintenir l'esprit en activité et en condition.

Une bonne partie des questions philosophiques les plus typiques et les plus traditionnelles (Dieu existe-t-il ?

Sommes-nous ou non doués de volonté libre ? L'âme ou l'esprit peuvent-ils exister indépendamment du corps ? Les objets physiques ont-ils une existence indépendante de nos sensations ?, etc.) ont une forme telle qu'elles semblent représenter des alternatives claires et exiger à première vue une réponse par oui ou non. On a pourtant rarement utilisé à leur sujet l'opposition qui existe entre un point de vue réaliste et un point de vue antiréaliste sur la question elle-même. Les réalistes se réfèrent souvent, pour justifier leur idée qu'il est tout à fait légitime de parler de propositions qui sont vraies ou fausses, en dépit du fait que nous ne savons pas et ne saurons peut-être jamais si elles sont l'un ou l'autre, à l'idée d'un sujet omniscient hypothétique qui disposerait de capacités intellectuelles suffisantes pour reconnaître la vérité de toutes les propositions qui sont effectivement vraies. On pourrait s'étonner du fait que, si l'on s'est souvent demandé, dans cette perspective, quel genre de mathématicien pouvait être Dieu, on se soit beaucoup plus rarement interrogé sur le genre de philosophe qu'il pourrait être. La raison de cela est sans doute le sentiment que l'on a que la philosophie est liée de façon plus étroite à certaines particularités de notre condition finie que la science, dont on dit parfois qu'elle est la seule partie de notre culture qui vise à s'approcher et pourrait prétendre s'approcher effectivement de quelque chose comme une conception absolue de la réalité, une conception affranchie, en tout cas, au maximum des limitations et des idiosyncrasies imposées à notre représentation du monde par certaines caractéristiques contingentes des êtres percevants et connaissants que nous sommes. Je ne suis pas, bien sûr, en train de suggérer que nous devons prendre tout à fait au sérieux une idée de cette sorte, que beaucoup considéreraient comme excessivement naïve, mais seulement de remarquer que nous pouvons hésiter légitimement sur la question de savoir si la philosophie doit être considérée comme la

45. Paul Valéry, « Propos sur l'intelligence », in *Œuvres*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, p. 1042.

science divine par excellence, celle qui est en toute rigueur à la portée de Dieu seul, ou, au contraire, comme la science la plus humaine, constitutivement et définitivement humaine, qui soit. Et, si c'est la deuxième hypothèse qui est la bonne, il est naturel de penser que les questions philosophiques constituent des problèmes qui devraient théoriquement pouvoir être résolus dans le contexte et dans les limites d'une existence humaine concrète, et non des problèmes dont la résolution hypothétique doit être abandonnée aux efforts des générations futures ou dont un esprit omniscient pourrait détenir déjà la solution.

La réponse à la question que je viens de poser ne fait guère de doute pour les philosophes qui considèrent que les problèmes philosophiques proviennent essentiellement du besoin que nous sentons d'avoir les idées plus claires sur la nature et l'arrangement des concepts que nous utilisons ou sur les significations que nous donnons à nos mots. Car, comme le dit Dummett, dans un autre contexte, « un recours à des êtres hypothétiques ne nous est d'aucune aide, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la signification que nous attachons aux phrases de *notre* langage » (*The Logical Basis of Metaphysics*, p. 348). Une connaissance réputée divine a-t-elle quelque chose à voir avec la signification que *nous* donnons à nos mots en vertu de l'usage que *nous* en faisons et une incidence quelconque sur ce qu'elle est ?

Dire que la philosophie a trait à des significations, et non à des faits, a paru souvent un moyen commode de résoudre le problème de l'autonomie et de la spécificité de la philosophie et, puisque la notion de signification est antérieure à celle de vérité et plus fondamentale qu'elle, de rendre compte de l'impression de profondeur et d'importance spéciales que donnent généralement les questions philosophiques. C'est une conception de ce genre que défendait Schlick, lorsqu'il a écrit, dans *Le tournant de la philosophie* : « Par la philosophie des propositions

sont clarifiées, par la science des propositions sont vérifiées. Chez celle-ci, il s'agit de la vérité de propositions, chez celle-là, en revanche, de ce que les énoncés *veulent dire* véritablement. Le contenu, l'âme et l'esprit de la science résident naturellement dans ce qui est *entendu* en dernière analyse par ses propositions ; l'activité philosophique de la donation de sens est par conséquent l'alpha et l'omega de toute connaissance philosophique. On l'a sans doute pressenti correctement, lorsqu'on a dit que la philosophie fournissait aussi bien le fondement que l'achèvement de l'édifice de la science ; ce qui était erroné était uniquement l'opinion que le fondement est constitué de "propositions philosophiques" (les propositions de la théorie de la connaissance), et que la construction est également couronnée par une coupole de propositions philosophiques (ce qu'on appelle la métaphysique)⁴⁶. » On peut remarquer que Schlick est, sur ce point, étonnamment plus proche de Husserl qu'il ne s'en doute et n'aurait aimé probablement se l'entendre dire. Pour lui, la science est en quelque sorte déjà philosophique, sinon par les propositions et les vérités qu'elle énonce, du moins par leur sens, qu'il s'agit simplement d'élucider. Ce que Granger propose de dire est également que la philosophie s'occupe essentiellement de significations et doit être considérée comme une discipline « herméneutique » (même s'il n'aimerait sans doute pas beaucoup le rapprochement que le mot suggère), plutôt que factuelle. Mais ce qui est en question chez lui est évidemment bien différent de ce que les membres du Cercle de Vienne et leurs héritiers ont pris l'habitude d'appeler l'analyse des significations. Ce qu'il a en tête est la signification de notre expérience elle-même, et non des descriptions que nous en donnons ; et ce dont s'occupe la philosophie n'est pas, pour lui, la simple clarification ou élucidation du sens des propositions que nous

46. Moritz Schlick, «Die Wende der Philosophie», *Erkenntnis*, I, p. 8.

sommes amenés à formuler, dans les sciences ou ailleurs, mais une entreprise d'un type beaucoup moins analytique et nettement plus constructif qu'il appelle « l'organisation signifiante de l'expérience », à laquelle les concepts et les arguments proprement philosophiques apportent leur concours, produisant ainsi une connaissance qui n'a cependant pas d'*objet* (*op. cit.*, p. 258).

Il est clair que, si l'on est sensible à la critique que Quine a formulée contre la possibilité de faire une distinction stricte entre les questions de fait et les questions de signification, on ne peut pas ne pas s'interroger également sur la possibilité d'utiliser celle-ci pour caractériser la position et la fonction de la philosophie. Les objections fameuses que Quine a avancées contre les deux distinctions analytique-synthétique et *a priori-a posteriori* pourraient sembler avoir ruiné également la possibilité de conserver aux propositions philosophiques un privilège que, selon lui, même les propositions de la logique et des mathématiques ne possèdent pas : elles peuvent tout au plus occuper une position relativement centrale dans une masse de propositions qui sont toutes empiriques par quelque côté et, de façon proche ou lointaine, sous la dépendance de l'expérience. Quine est tout à fait cohérent avec lui-même, lorsqu'il constate qu'une bonne partie des grands philosophes du passé ont été en même temps « des scientifiques à la recherche d'une conception organisée de la réalité » et que ce que nous considérons aujourd'hui rétrospectivement comme philosophique dans leurs contributions est simplement ce qui débordait le cadre des sciences spéciales, telles que nous les définissons aujourd'hui, et exprimait des préoccupations et des ambitions d'un type plus spéculatif et plus général⁴⁷. Pour lui, la philosophie traite simplement des aspects les plus généraux d'un problème qu'elle a en commun avec les

sciences et qui est celui de la construction d'une représentation systématique et cohérente, qui soit en même temps aussi simple, commode et élégante que possible, de la réalité elle-même.

À ses yeux, il n'y a pas lieu de penser que l'application du concept de vérité aux propositions de la philosophie soulève des problèmes fondamentalement différents de ceux que l'on rencontre déjà lorsqu'on essaie de l'appliquer aux propositions théoriques de la science. Entre la science et la philosophie, il y a, dit-il, continuité, mais non identité. Mais il y a pour le moins une tension entre ces deux idées, parce qu'il est difficile de comprendre comment la philosophie peut être dans la continuité de la science et s'en distinguer néanmoins de façon autre que plus ou moins conventionnelle. On peut penser, en tout cas, qu'il y a une tension entre l'idée que la philosophie produit des vérités qui ne diffèrent de celles de la science que par un degré plus élevé de généralité et d'abstraction et le sentiment que l'on a, par ailleurs, d'une différence beaucoup plus importante que cela et d'une discontinuité radicale qui sépare les questions et les réponses de la science de celles de la philosophie. Le sentiment auquel je fais allusion n'est peut-être pas grand-chose de plus, en l'occurrence, qu'une simple conviction plus ou moins instinctive ; mais ce n'est pas pour autant nécessairement une conviction erronée ou que l'on pourrait se permettre de négliger purement et simplement. On peut se souvenir ici de la façon dont Wittgenstein s'exprime sur ce point dans le *Tractatus* : « Nous sentons (*wir fühlen*) que, même si toutes les questions scientifiques *possibles* ont reçu une réponse, nos problèmes de vie (*unsere Lebensprobleme*) ne sont pas encore le moins du monde touchés » (6. 52). Le « sentiment » en question est clarifié et justifié philosophiquement dans le *Tractatus* par la reconnaissance de la distinction qui doit être faite entre ce qui peut être exprimé dans des propositions douées de sens et ce qui ne le peut pas.

47. W. v. O. Quine, « Has Philosophy Lost Contact with People? », in *Theories and Things*, p. 191.

Il n'est, cependant, pas nécessaire de faire intervenir ce que Wittgenstein appelle nos « problèmes de vie » pour se rendre compte que l'assimilation de la philosophie à une entreprise théorique et explicative qui ne se distingue pas fondamentalement de celle de la science risque de nous faire perdre de vue une différence cruciale. Je veux parler de celle sur laquelle Boltzmann attire notre attention, lorsqu'il écrit : « ... On peut assurément à partir d'intuitions (*Einsichten*) ou d'expériences déjà obtenues démontrer de nouveaux aspects de celles-ci, mais les préconditions les plus simples de toutes les expériences et des lois de toute pensée, on peut, me semble-t-il, seulement les décrire. Une fois que l'on s'est rendu compte de cela, on voit disparaître toutes les contradictions sur lesquelles on butait auparavant, lorsqu'on voulait répondre à certaines questions, par exemple la question de savoir si des complexes d'atomes inétendus peuvent donner quelque chose d'étendu ou même si des complexes de cette sorte peuvent sentir, si nous pouvons parvenir à la connaissance de sensations étrangères ou même de l'existence d'êtres non sentants, si la matière et l'âme peuvent agir l'une sur l'autre, si elles se modifient toutes les deux parallèlement l'une à côté de l'autre sans influence réciproque ou même si c'est seulement l'une ou l'autre des deux qui existe. On s'aperçoit qu'on ne savait pas ce que l'on demandait au juste⁴⁸. » Boltzmann, par lequel Wittgenstein a reconnu avoir été influencé, était donc déjà parvenu, de son côté, à la conclusion qu'il y a un domaine dans lequel, comme disent les *Recherches philosophiques*, toute explication doit disparaître et la description prendre sa place, et également à l'idée qu'au lieu d'essayer de répondre aux questions qui se posent à ce niveau-là, nous devrions plutôt nous interroger sur leur signification elle-même. Car la ques-

48. Ludwig Boltzmann, « Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur » (1897), in *Populäre Schriften*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1905, p. 186-187.

tion de savoir si la licorne ou la planète Vulcain existent à un sens déterminé, mais si quelqu'un affirme que seules ses propres sensations existent et que celles des autres hommes ne sont que l'expression dans son organe mental de certaines équations entre certaines de ses propres sensations, « il faudrait se demander d'abord quelle espèce de sens il attache à cela et s'il exprime celui-ci de façon appropriée » (*ibid.*, p. 168). On peut, bien sûr, se demander si les questions de cette sorte ne pourraient pas faire à leur tour l'objet d'un traitement scientifique approprié à leur cas. La philosophie comprise à la façon de Quine, c'est-à-dire scientifique ou pratiquée, en tout cas, dans l'esprit de la science, choisit de traiter les questions philosophiques dont parle Boltzmann comme des questions théoriques de l'espèce usuelle : une question comme celle de la réalité des sensations d'autrui, par exemple, n'est pas fondamentalement différente de celles qui ont trait à l'existence d'objets comme les gènes, les neutrinos ou les ensembles, autrement dit, au besoin que nous avons d'admettre des entités de ce genre pour réussir à construire une représentation appropriée ou, en tout cas, acceptable de la réalité. Wittgenstein pense que la philosophie scientifique reste, en l'occurrence, aveugle à ce qui fait de la question une question proprement philosophique : ce que nous pouvons encore demander et obtenir à ce niveau n'est plus du tout l'affaire de la science, y compris, du reste, si cette idée n'est pas déjà une sorte de contradiction dans les termes, d'une science purement descriptive.

Une telle conception est évidemment à peu près aux antipodes de celle de Quine, puisqu'elle repose sur l'idée qu'il y a une discontinuité réelle entre les questions conceptuelles et les questions empiriques, que les problèmes philosophiques diffèrent des problèmes scientifiques de façon beaucoup plus stricte que les philosophes eux-mêmes ne sont généralement prêts à l'admettre et qu'il en va de même des méthodes que les scientifiques et les phi-

losophes doivent utiliser pour résoudre leurs difficultés respectives. Aussi étrange que cela puisse paraître, Wittgenstein est un philosophe qui ne semble pas partager l'idée très répandue que la philosophie a été en quelque sorte dépossédée par le progrès des sciences de problèmes et de domaines qui initialement lui appartenaient. Il pense plutôt que ce qui a pu être enlevé à la philosophie proprement dite ne lui avait en réalité jamais appartenu.

Il me faudrait beaucoup plus de temps que je n'en ai pour exposer les raisons qui m'ont toujours empêché d'accepter les conséquences radicales qui semblent résulter de la critique quinième de la distinction analytique-synthétique et pourquoi Wittgenstein, qui a, du reste, anticipé lui-même sur bien des points cette critique, me semble avoir proposé une conception plus satisfaisante, lorsqu'il a dit que la philosophie était une recherche conceptuelle ou, comme il le dit, «grammaticale», et non pas empirique. Mais, au lieu de dire, comme il le fait parfois, que la solution des problèmes philosophiques ne dépend pas de l'acquisition d'une connaissance ou d'une information supplémentaires qui nous manquent encore pour l'instant, on peut se demander s'il n'aurait pas dû dire plutôt qu'elle ne dépend jamais uniquement de cela. Kreisel a fait remarquer avec raison, me semble-t-il, que, si la clarté était réellement l'idéal de la philosophie, Wittgenstein n'aurait pas dû donner à ce point l'impression d'oublier que, pour voir les choses plus clairement, nous avons souvent besoin d'en savoir beaucoup plus. Pour parvenir à la clarté, nous pouvons avoir besoin de faits et également de concepts nouveaux, et non pas simplement de voir les faits que nous avons déjà sous les yeux et d'analyser les concepts dont nous disposons. Dire que la philosophie doit être une entreprise purement descriptive et dont le seul but est la clarté ne nous dit malheureusement pas grand-chose sur les chemins multiples que l'on peut avoir à suivre et les instruments divers que l'on peut avoir à utili-

ser pour parvenir à la description correcte et à la clarté complète que l'on recherche. Et cela n'exclut apparemment pas que des faits qui ne sont pas encore accessibles, des concepts que nous n'avons pas encore, des théories et des découvertes nouvelles puissent apporter, au moins indirectement, une contribution, que Wittgenstein donne l'impression de sous-estimer sérieusement, à l'entreprise de clarification philosophique. Mais il faut remarquer que cela ne supprimerait pas pour autant la différence que j'ai évoquée plus haut en citant Boltzmann et ne rendrait pas la tâche de la philosophie plus semblable à celle de la science.

Même si l'on pense que les problèmes philosophiques ne sont pas des problèmes théoriques, en ce sens que la réponse aux questions philosophiques se situe toujours au-delà de la théorie proprement dite et de tout ce que le progrès théorique est susceptible de nous apporter en fait de lumières nouvelles, on peut néanmoins rester convaincu que nous ne pouvons, en philosophie, échapper à l'obligation de commencer, dans tous les cas, par considérer ce que les connaissances théoriques du moment, prises dans leur état le meilleur et le plus avancé, peuvent nous apprendre sur l'objet de notre recherche⁴⁹. Kevin Mulligan a appelé cela le «principe de Musil», en se référant à un passage d'une discussion sur le statut du roman «scientifique» dans lequel l'auteur de *L'Homme sans qualités* insiste sur la distinction qui doit être faite entre ceux qui, dans le cours d'une activité littéraire, sont pris momentanément par le plaisir de la science et de la scientificité (il donne comme exemple certaines pages de Balzac ou de Zola) et

49. On peut exprimer cela en disant, comme Putnam, qu'il est essentiel de « rappeler à quel point les questions philosophiques et les questions scientifiques sont réellement différentes, sans nier que la philosophie ait besoin d'être informée par la meilleure connaissance scientifique disponible » (« Does Evolution Explain Representation? », in *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 1992, p. 34).

ceux qui vont jusqu'au bout du tremplin de la science et ensuite seulement effectuent le saut (*Gesammelte Werke*, 8, p. 1347). Le principe de Musil n'est apparemment pas celui de Wittgenstein. Mais il ne serait sans doute pas difficile de montrer que Wittgenstein lui-même l'a probablement beaucoup plus respecté dans la pratique (par exemple dans ses remarques sur la philosophie de la psychologie) que ne le suggèrent certaines de ses déclarations officielles sur l'indépendance complète que la philosophie est en mesure de revendiquer par rapport aux sciences (et inversement).

On peut remarquer que la position de la philosophie, lorsqu'elle cherche à être scientifique, n'est généralement guère mieux définie que celle du roman scientifique lui-même et que ceux qui sont à première vue les mieux placés pour satisfaire la contrainte de Musil, à savoir les scientifiques eux-mêmes, peuvent être aussi les moins protégés contre l'ignorance du fait que le saut dans la philosophie obéit encore à des contraintes et à des obligations d'une autre sorte et ne peut pas être exactement le genre de saut dans le vide et l'arbitraire complets qu'ils semblent imaginer parfois. Si le mépris que les philosophes affichent souvent de façon très explicite à l'égard de tout ce qui rappelle de près ou de loin la science et ses méthodes a provoqué bien des désastres, il faudrait être singulièrement naïf pour s'imaginer que la possession de connaissances scientifiques de haut niveau et l'habitude de la démarche scientifique constituent par elles-mêmes un moyen de défense très efficace contre la mauvaise philosophie. De nombreux exemples montrent que c'est hélas souvent plutôt le contraire qui est vrai. Wittgenstein pensait que les scientifiques qui ont fait à un moment donné un travail difficile et important dans leur propre domaine se mettent souvent à faire de la philosophie, lorsqu'ils ne sont plus disposés à fournir à nouveau un effort aussi éprouvant et ont plutôt envie de se reposer. Et il y a, par

ailleurs, de nombreuses raisons de penser que la science doit se méfier parfois autant de ses amis philosophiques que de ses ennemis et de ceux qui s'inspirent ou croient s'inspirer de son exemple que de ceux qui l'ignorent ouvertement. Sans vouloir être trop pessimiste, on peut en conclure que le principe de Musil est d'un maniement plus que délicat et que l'enfer est, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, pavé de bonnes intentions. Il n'arrive sans doute qu'exceptionnellement que le principe de Musil soit appliqué, en philosophie, de façon à la fois aussi convaincante et aussi productive qu'il l'a été par Musil lui-même au roman et à l'essai. Mais c'est, bien entendu, une chose qui pourrait difficilement être utilisée comme un argument contre le principe lui-même.

Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, si on ne lisait que la première phrase, Carnap, mais Bergson, qui a dit : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons » (*La pensée et le mouvant*, p. 1253). Ce qu'il voulait dire est qu'ils sont trop abstraits et trop indifférents par rapport à une multitude de choses que la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique nous ont permis d'apprendre sur la réalité où nous vivons. Ils donnent, dit-il, l'impression d'englober tout le possible et même de l'impossible à côté du réel. Le défaut de la plupart des théories philosophiques est qu'elles s'appliqueraient aussi bien à un monde dans lequel rien ou à peu près rien de ce que nous savons sur les caractéristiques contingentes du monde réel ne serait vrai. L'image qu'elles donnent de la réalité délimite assurément une classe de mondes possibles, mais reste beaucoup trop imprécise pour avoir une chance de réussir à sélectionner un monde unique, qui serait le monde réel. C'est une idée que nous aurions tout à fait tort de ne pas prendre avec le sérieux qu'elle mérite. Comme aurait dit Musil, si nous voulons avoir une vision du monde, nous

devons commencer par voir le monde, c'est-à-dire regarder les faits ; et même s'il est entendu qu'une philosophie est bien autre chose qu'une vision du monde et s'en distingue notamment par une exigence d'explicitation, de systématisme et de cohérence qui n'appartient qu'à elle, cela reste vrai *a fortiori* dans son cas.

Il n'entre certainement pas dans mes intentions d'essayer de réhabiliter ici ce que les philosophes contemporains ont souvent présenté comme la bête noire et le responsable de presque tous les maux de l'époque actuelle, à savoir le positivisme. Mais le philosophe d'aujourd'hui a, selon moi, des raisons plus fortes que jamais de se sentir concerné par ce que disaient les auteurs d'un appel qui fut rédigé en 1911 pour la création d'une Société de philosophie positiviste et signé notamment par Mach, Einstein, Hilbert, Felix Klein et Freud : «Préparer une vision du monde englobante sur la base du matériau factuel que les sciences particulières ont accumulé, et répandre d'abord chez les chercheurs eux-mêmes les premières impulsions à cela, est devenu un besoin toujours plus pressant pour la science elle-même, mais également pour notre époque en général qui de cette façon seulement acquerra ce que nous possédons⁵⁰.» Notre époque est, effectivement, si loin, même aujourd'hui, d'avoir *acquis* réellement, en ce sens-là, ce qu'elle possède et utilise quotidiennement en fait de science et de technologie, qu'on ne peut que se désoler de la façon dont ce problème majeur est ignoré par la plupart des philosophes et de la facilité avec laquelle ils acceptent l'idée, aujourd'hui très répandue, que la science n'a aucun lien privilégié avec ce qu'on appelle la connaissance objective et n'est au fond qu'un «mythe social» parmi d'autres, auquel nos sociétés ont simplement commis l'erreur d'attribuer une

importance qu'il n'a pas. Il est sans doute compréhensible jusqu'à un certain point, mais néanmoins très regrettable, que beaucoup d'entre eux adoptent spontanément le parti de la pseudo-science ou de l'anti-science, en donnant l'impression de croire qu'ils seraient plus à l'aise dans une société et une culture qui accepteraient d'octroyer à celles-ci des libertés et des privilèges comparables à ceux de la connaissance scientifique et qu'un environnement de cette sorte serait, à tout prendre, beaucoup plus favorable à la prospérité de la philosophie elle-même. C'est, à mon avis, une façon typique de se tromper d'allié et d'exercer la solidarité à contresens.

Il m'est arrivé souvent de penser que la création d'une société comme celle que décrivaient les auteurs du manifeste de 1911 s'imposerait aujourd'hui avec une urgence particulière ; mais il faudrait, cela va sans dire, éviter à tout prix de l'appeler «positiviste». Les signataires du manifeste n'avaient heureusement pas ce genre de problème. Même s'il avait déjà acquis une connotation négative pour beaucoup de gens (ce qui fait que Mach, par exemple, ne tenait pas du tout à être considéré comme un «philosophe positiviste»), le mot «positivisme» n'était pas encore devenu injurieux et synonyme d'«antiphilosophique»; et il pouvait même désigner une communauté d'inspiration et d'orientation entre des entreprises intellectuelles qui, du point de vue théorique et épistémologique, nous semblent aussi différentes que possibles et dont certaines n'ont pas grand-chose à voir avec l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de ce qu'a été le positivisme. Ce n'était pas non plus une époque où le positivisme était considéré essentiellement comme l'ennemi principal de la liberté de l'imagination, de la créativité et du progrès scientifique et où il aurait pu suffire, comme c'est parfois le cas aujourd'hui, de déclamer sur tous les tons et en toute occasion contre l'empirisme et le positivisme pour se faire une réputation d'épistémologue sérieux et important. La pré-

50. Voir sur ce point Gerald Holton, *Science and Anti-Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 1993, où le texte de l'appel est reproduit p. 13.

occupation qu'ont voulu exprimer les auteurs de l'appel était de contribuer à faire en sorte que l'accès à une image scientifique du monde ou, en tout cas, à une image qui soit compatible avec ce que la science d'aujourd'hui a à nous dire sur le monde ne soit pas réservé aux seuls scientifiques et que l'image du monde de notre époque cesse d'être aussi peu conciliable qu'elle l'est généralement avec sa science ou aussi peu en rapport avec ce qu'elle est supposée avoir appris de celle-ci. Ce problème n'est évidemment pas tout à fait sans analogie avec celui que Husserl a posé plus tard dans *La crise des sciences européennes*. Les «positivistes» du manifeste de 1911 n'avaient finalement pas grand-chose de plus en commun que la prétention, qui pourrait bien être devenue entre-temps illégitime et abusive, de défendre le droit à l'existence et l'importance de la pensée rationnelle. Je parle de son droit à l'existence, de plus en plus menacé, et de son importance, là où d'autres, après avoir parlé de sa tyrannie menaçante ou déjà régnante, parleraient plutôt aujourd'hui de sa futilité ou de sa trivialité. Mais je ne suis pas loin de penser comme David Stove que, «pour la plupart des gens, elle n'est pas seulement non nécessaire, mais constitue un environnement aussi létal que l'intérieur d'un tube à vide⁵¹». Le plus triste dans cette affaire est certainement que «la plupart des gens» veuille probablement dire aussi «la plupart des philosophes».

Bien qu'on ait souvent reproché, avec quelque raison, aux philosophes de faire «a priori», «déductivement» ou «spéculativement» ce qui ne peut être fait qu'«a posteriori», «inductivement» ou «empiriquement», si cela peut simplement être fait, je suis entièrement d'accord avec Stove pour dire que le manque de connaissances empiriques n'est pas la source principale de la mauvaise philo-

sophie : «Les défauts de connaissance empirique ont moins à voir avec les façons dont nous nous trompons en philosophie que les défauts de *caractère* : des choses comme la simple incapacité de se taire, la volonté d'être considéré comme profond, la soif de pouvoir, la peur, en particulier la peur d'un univers indifférent. Ces choses-là font partie des sources émotionnelles évidentes de la mauvaise philosophie » (*op. cit.*, p. 188). S'il existait une méthode capable de protéger le philosophe contre la mauvaise philosophie, ce devrait donc être essentiellement une méthode qui a pour but de fortifier le caractère contre les tentations de cette sorte. Et ce qui doit nous impressionner dans la méthode cartésienne elle-même est certainement moins la volonté de formuler des règles ou des recettes pour l'intellect que celle de former et d'armer une fois pour toutes le caractère philosophique contre ses propres faiblesses.

Peirce attribuait ce qu'il appelle «l'état actuel infantile de la philosophie» au fait que «pendant ce siècle elle a été poursuivie principalement par des hommes qui n'ont pas été éduqués dans des salles de dissection et d'autres laboratoires, et qui, à cause de cela, n'ont pas été animés par le véritable Eros scientifique, mais qui sont venus au contraire de séminaires théologiques et ont par conséquent été enflammés par un désir de réformer leurs propres vies et celles des autres, un désir qui est certainement plus important que l'amour de la science pour des hommes dans des situations moyennes, mais qui les rend radicalement inaptes à des recherches scientifiques⁵².» Aujourd'hui, le diagnostic des philosophes de la tendance dite «post-analytique» sur la philosophie américaine serait plutôt qu'elle a souffert principalement, jusqu'à une date

51. David Stove, «What is Wrong with Our Thoughts?», in *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, p. 201.

52. C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*, edited by Kenneth Laine Ketner, With an Introduction by Kenneth Laine Ketner and Hilary Putnam, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 1992, p. 107-108.

relativement récente, d'un excès de considération pour la science et de préjugés et d'illusions de type scientifique. Mais il est remarquable que ce discours sur l'hégémonie ou, comme diraient certains, la tyrannie que les sciences et la culture scientifique dominante font peser sur la philosophie mène une existence qui est tout à fait indépendante de l'influence réelle que le paradigme de la science est capable d'exercer sur la pratique des philosophes et qu'il sévisse d'une façon qui est, à bien des égards, encore plus virulente dans des traditions philosophiques où, comme c'est le cas de la nôtre, la volonté d'être scientifique n'a, de toute façon, jamais représenté une tentation sérieuse pour beaucoup de philosophes et encore moins un danger réel pour la philosophie. Compte tenu des liens tout à fait particuliers qui continuent à exister, aujourd'hui plus que jamais, dans la tradition française entre la philosophie et la théologie, on pourrait même trouver quelques raisons d'abonder dans le sens de Peirce⁵³.

VIII

Le sens auquel on peut dire que la philosophie s'occupe de la question de la signification plutôt que de celle de la vérité des propositions dont elle traite peut être illustré clairement, me semble-t-il, par un exemple comme celui de la protestation que Brouwer a élevée à un moment donné contre les façons de faire des mathématiciens classiques. Comme le fait remarquer Dummett (*The Logical Basis of Metaphysics*, p. 239), Brouwer avait eu l'occasion de démontrer amplement qu'il était expert autant que n'importe qui d'autre et plus que beaucoup d'autres dans l'art de jouer le jeu des mathématiques classiques. Il savait

53. Sur ce point, voir notamment Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, Combas, 1991.

tout à fait bien ce qui, du point de vue classique, compte et ce qui ne compte pas comme une démonstration valide et il était lui-même parfaitement capable d'inventer des démonstrations de ce genre. Avant d'occuper une chaire de mathématiques à Amsterdam, d'où il pouvait prêcher la nécessité de remplacer les mathématiques classiques par les mathématiques intuitionnistes, il s'était en effet distingué par une série de découvertes fameuses dans le domaine de la topologie classique. Cela ne l'a pas empêché de défendre ensuite avec l'énergie que l'on sait la conviction que le jeu pratiqué par les mathématiciens classiques était en réalité dénué de sens ou peut-être, plus exactement, que les mathématiciens classiques commettaient l'erreur de procéder comme si leurs propositions avaient une signification d'un type bien différent de celui qu'elles peuvent avoir.

On pourrait croire que le désaccord portait principalement sur la question de la vérité ou de la fausseté des propositions mathématiques, puisque Brouwer soutenait que certaines propositions que les mathématiciens classiques considèrent comme démontrées ne sont en réalité nullement démontrées, et donc pas non plus vraies. Mais ce qui est en réalité en question dans le débat est le fait que cela n'a aucun sens, pour quelqu'un comme Brouwer, parce que cela contredit la nature même de l'infini, de parler de totalités infinies données actuellement et de processus infinis que l'on pourrait se représenter comme effectués entièrement. C'est un peu comme lorsque Berkeley s'en prend aux partisans de la matière : ce qu'il leur reproche n'est pas d'accepter comme vraie une hypothèse très contestable, mais d'utiliser un mot auquel ils ne sont jamais parvenus, en dépit de ce qu'ils imaginent, à donner un sens quelconque. Ce qui incite à considérer comme typiquement philosophique une controverse comme celle qui a opposé Brouwer à ses adversaires est justement le fait qu'elle a trait à la question de savoir ce que *signifient* réel-

lement les propositions mathématiques et ne peut évidemment pas, pour cette raison, être tranchée par les mathématiques elles-mêmes. Ici, le problème philosophique de la distinction entre l'apparence et la réalité s'applique, en fait, à la signification elle-même, puisqu'il s'agit de décider, dans des cas de cette sorte, si des propositions qui sont pourtant utilisées couramment et sans aucun problème, n'ont pas en réalité simplement une apparence de signification, qui est prise à tort, sur la base d'une analogie trompeuse, pour une signification réelle.

Cela ne signifie pas, naturellement, que Brouwer ait été particulièrement préoccupé de construire une théorie de la signification pour le langage mathématique. Il serait beaucoup plus exact de dire qu'il cherchait à promouvoir un usage de ce langage complètement transparent et compréhensible sans l'aide d'une théorie dont on pourrait avoir besoin pour le justifier ou l'expliquer. En ce sens, comme le note Dummett, ce qu'il cherchait à obtenir pourrait être décrit, en termes wittgensteiniens, comme étant simplement une vision claire de la façon dont ce langage fonctionne. Puisque l'opacité est justement introduite, selon lui, par la confusion que commettent les mathématiciens classiques entre les mathématiques et leur langage, il est évidemment impossible de se satisfaire de l'idée qu'il existe, dans la communauté des mathématiciens, une pratique linguistique communément acceptée qui permet de distinguer les usages corrects et les usages incorrects des signes et des propositions mathématiques. Il n'y a rien qui empêche cette pratique d'être malgré tout fondamentalement incompréhensible ou incohérente. On peut remarquer qu'autant la transparence que recherche Brouwer l'oblige à adopter une attitude explicitement réformatrice à l'égard de la pratique des mathématiciens et à exiger le sacrifice d'une partie de l'édifice des mathématiques classiques, autant Wittgenstein est convaincu, au contraire, que l'obtention du genre de clarté que la philo-

sophie est supposée nous procurer sur certaines de nos pratiques laissera intactes celles-ci, ce qui, pour lui, est vrai en principe également dans le cas des mathématiques.

La raison pour laquelle j'ai évoqué ce problème est le lien qui semble exister et qui est explicité et analysé par Dummett entre une conception holiste de la nature de la signification et une forme d'indifférence ou d'absence de curiosité philosophiques à l'égard des propositions qui constituent l'objet du débat. Puisque la conception holiste radicale considère comme plus ou moins futile l'idée d'essayer de construire une théorie de la signification et, avec elle, également la prétention plus modeste d'obtenir au moins une vision claire, dans un sens que l'on pourrait qualifier de wittgensteinien, de la manière dont fonctionne notre langage, elle nous demande de nous résigner à l'idée que nous comprenons suffisamment la signification de nos expressions à partir du moment où nous sommes simplement capables d'en faire un usage compétent. Dans le cas des mathématiques, par exemple, il est possible de considérer que nous comprenons suffisamment les propositions auxquelles nous avons affaire, si nous sommes capables d'opérer avec elles de façon conforme aux règles et aux conventions en usage, si nous sommes en mesure, par exemple, de les utiliser pour formuler des conjectures, de les démontrer et de les réfuter, etc. C'est la situation courante que l'on peut caractériser en disant que nous savons généralement très bien ce que nous avons à dire, sans avoir besoin pour autant de savoir ce que cela signifie réellement. Nous sommes capables d'utiliser correctement et, en particulier, de savoir dans quels cas nous pouvons affirmer légitimement une multitude de propositions portant sur le passé, les autres esprits, les objets physiques, le monde mathématique, etc. Mais ce qui caractérise le philosophe est la volonté de savoir ce qu'elles signifient réellement et, plus précisément, si elles ont bien le genre de signification que nous

croions pouvoir leur attribuer. Une bonne partie des énoncés de la science soulèvent un problème du même genre. Ceux qui les formulent les considèrent certainement comme vrais et n'ont aucun scrupule à les présenter comme tels ; mais le désaccord porte, comme on dit, sur l'interprétation, sur la question de savoir ce qu'ils signifient réellement et même, comme le montre de façon frappante l'exemple des mathématiques, sur le genre de chose sur lequel ils portent.

Si on applique ces considérations au cas de la philosophie, on constate que, là aussi, la situation normale est celle dans laquelle nous nous satisfaisons de l'idée que nous sommes capables de jouer le jeu correctement, de savoir ce que nous pouvons et ne pouvons pas dire, en particulier dans quel cas nous sommes fondés à reconnaître comme vraies des propositions philosophiques ou, en tout cas, à les asserter. Mais la philosophie peut elle-même être tourmentée périodiquement par le désir de savoir ce que signifie réellement ce qu'elle a à dire et dit normalement sans que cela lui pose des problèmes particuliers. Cela a donné lieu à l'époque contemporaine à une série de tentatives philosophiques dont la conclusion a été que les propositions philosophiques devaient être considérées comme ne disant, justement, rien, comme étant littéralement dénuées de sens. Il n'y a pas lieu de s'attarder sur les raisons pour lesquelles ces tentatives ont abouti à un échec flagrant. On ne trouve pratiquement plus aujourd'hui, même du côté analytique, de philosophes qui soient prêts à soutenir que la réponse à toutes les énigmes philosophiques est qu'il n'y a pas de réponse, parce que les questions elles-mêmes sont simplement des questions qui n'en sont pas, des pseudo-questions. Mais il est clair que nous hésitons en même temps plus fortement que jamais à revenir simplement à l'idée que les propositions philosophiques possèdent un contenu substantiel qui résulterait de la capacité que nous avons d'attribuer à la réalité des

propriétés qui peuvent être reconnues par des méthodes *a priori*, fondamentalement différentes de celles de la connaissance scientifique ou ordinaire. C'est ce qui fait dire à Dummett que nous sommes sortis d'une phase de démolition et que nous devons à présent reconstruire, mais sans avoir nécessairement une idée précise de la façon dont nous devons nous y prendre pour ce faire.

Husserl constatait en 1911 que l'éthos dominant de la philosophie des temps modernes avait consisté à refuser de céder naïvement à la pulsion philosophique pour s'astreindre à une réflexion méthodologique susceptible de conférer enfin à la philosophie le statut d'une science rigoureuse, mais que cet effort avait avant tout contribué à la validation et à l'autonomisation des sciences réelles et n'avait non seulement pas profité à la philosophie elle-même, mais, au contraire, risqué de lui être fatal. On peut penser que c'était probablement une erreur, de la part de Husserl, de croire que le but poursuivi et la seule forme de réussite possible ne pouvaient consister que dans la transformation de la philosophie en une science rigoureuse. Mais ce qui est intéressant est, bien entendu, avant tout le constat qu'il fait et qui reste, de bien des façons, très actuel. Après avoir moi-même régulièrement exhorté mes collègues philosophes à un surcroît de conscience critique à l'égard de leur propre discipline et même consacré beaucoup d'efforts à ridiculiser certaines des prétentions les plus déraisonnables de la philosophie traditionnelle et plus encore de celle de notre époque, je suis entièrement d'accord pour reconnaître que ce dont nous avons le plus besoin actuellement, au sortir de décennies de suspicion, de critique et de déconstruction radicale, est certainement quelque chose comme une forme de «deuxième naïveté» à l'égard de la philosophie elle-même. Le seul problème est qu'une deuxième naïveté doit être quelque chose de bien différent d'un simple retour à la première et que je crains malheureusement que ce à quoi l'on revient ne soit

simplement, dans la plupart des cas, la bonne conscience ou l'inconscience et la suffisance d'autrefois. Ce qui s'écrit en ce moment sur le thème du retour qui est supposé être un renouveau (retour à Platon, à Kant, au sens, aux valeurs, à la transcendance, etc.) évoque souvent pour moi les propositions qui se multiplient dans le cadre de l'Action parallèle de Musil sous la rubrique du «retour à quelque chose». Tout comme la philosophie abuse de ce que Peirce appelle le «raisonnement feint» (*sham reasoning*), elle excelle dans l'art de pratiquer «l'interrogation feinte» ou la «recherche feinte», qui consistent à présenter comme le résultat d'une enquête approfondie et sans concession des certitudes qui étaient en réalité acquises au départ et n'avaient pas grand-chose à craindre de la recherche. De façon générale, comme le constatait Merleau-Ponty : «... Aujourd'hui on ne cherche guère. On "revient" à l'une ou l'autre des traditions, on la "défend"» (*Éloge de la philosophie*, p. 67). Et on y revient le plus souvent comme si rien ou à peu près rien ne s'était passé entre le moment où elle a été critiquée et abandonnée et celui où on la redécouvre.

L'inflation caractéristique de la problématique du langage, qui a marqué l'évolution de la philosophie dans la période récente, aussi bien du côté continental que du côté analytique, a toujours constitué un sujet d'inquiétude pour ceux qui y ont vu la preuve d'un désintérêt de plus en plus marqué pour ce qui devrait nous concerner en priorité, même et peut-être surtout en philosophie, à savoir la réalité elle-même. On pourrait même soupçonner les philosophes comme Dummett, qui soutiennent que la partie fondamentale de la philosophie est la théorie de la signification, de continuer à s'intéresser beaucoup plus au langage qu'aux choses. Ce serait certainement absurde, parce que la façon spécifique qu'a la philosophie de se soucier de la réalité et d'en traiter est justement, à ses yeux, celle qui consiste à s'interroger de façon fondamen-

talement sur la structure de la pensée et du langage. Mais c'est un fait que beaucoup de philosophes continuent à rêver d'une approche de la réalité qu'ils croient plus franche et plus directe que celle-là.

À la question de savoir en quoi et pourquoi le langage est important pour la philosophie, Ian Hacking proposait en 1975 une réponse du genre suivant : le langage est important pour la philosophie à cause de ce que la connaissance est devenue, une sorte de fabrique de discours autonomes et anonymes qui existent à différents endroits et à différents moments et qui sont produits dans des conditions historiques déterminées et sous l'égide d'institutions diverses, sans être individués ni par les auteurs que l'on croit pouvoir leur attribuer, ni par ce qu'ils veulent dire, à cause du fait que le discours lui-même «n'est plus simplement un instrument par lequel des expériences sont partagées, même pas non plus l'interface entre le connaissant et le connu, mais ce qui constitue la connaissance humaine⁵⁴». Hacking voyait dans les thèmes abordés par les différentes écoles, qu'il s'agisse du «structuralisme», de la «philosophie linguistique» ou de n'importe quelle autre, de simples péripéties dans un processus beaucoup plus général qui a mis fin à la primauté du signifié sur le signifiant, comme on disait à l'époque, et intronisé finalement la phrase elle-même comme constituant non pas le véhicule de la connaissance, mais en quelque sorte ce à quoi se réduit la connaissance elle-même.

Quoi qu'aient pu en penser ceux qui n'ont pas hésité à le considérer comme partie prenante dans le processus en question, ce n'est certainement pas le genre de réponse que Wittgenstein aurait donné à cette question. Je n'hésiterais pas à dire que sa réponse à lui aurait été plutôt que le langage nous importe en philosophie, parce que la réa-

54. Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 187.

lité nous importe, parce que nous voulons pouvoir rendre au langage ce qui est au langage et à la réalité ce qui est à la réalité. Si, comme il le dit, on doit se garder en philosophie contre la tentation constante de prédiquer de la chose ce qui réside dans le mode de représentation, c'est bien parce que ce qui nous intéresse est la réalité elle-même et non ce que le langage nous oblige apparemment à croire ou à supposer à son sujet. Il faut dire «apparemment», parce qu'en réalité ce n'est pas le langage lui-même, mais l'idée trompeuse que les philosophes se font de ce qu'implique son fonctionnement, qui nous fait croire que nous ne pouvons pas l'utiliser comme nous le faisons sans adopter à notre insu une multitude de croyances douteuses ou inquiétantes qu'en réalité il ne nous impose nullement et qui correspondent à des choses dont, comme il arrive à Wittgenstein de dire, nous croyons peut-être simplement que nous les croyons.

Le réalisme de Wittgenstein n'est probablement nulle part exprimé plus clairement que dans la remarque, que l'on a beaucoup commentée ces temps derniers, selon laquelle, « lorsque nous disons, *voulons dire* que les choses sont telles ou telles, nous ne nous arrêtons pas, avec ce que nous voulons dire, quelque part avant le fait : nous voulons dire que *telle ou telle chose est – comme ceci ou comme cela* » (*Philosophische Untersuchungen*, § 95). Nous ne nous arrêtons pas à un intermédiaire quelconque entre les mots et la réalité, et, bien sûr, encore moins à la phrase elle-même, considérée comme étant à la fois le commencement et la fin du processus. Penser est toujours penser que quelque chose, selon l'expression du *Tractatus*, «est le cas», même si cette trivialité apparente ressemble à un paradoxe, parce que l'on peut aussi *penser* ce qui n'est pas le cas. Il n'y a justement pas entre la pensée et la réalité de distance plus fondamentale et plus préoccupante que celle qui consiste dans la possibilité qu'a la pensée d'être fausse.

Ce que dit sur ce point Wittgenstein est tout à fait

opposé à l'idée bergsonienne que la pensée elle-même a déjà en quelque sorte introduit par essence une distance entre la réalité et nous et que seule l'intuition directe est capable de nous livrer des faits, au sens propre du terme : «Ce qu'on appelle ordinairement un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale» (*Matière et mémoire*, in *Œuvres*, p. 319). Et je ne crois pas non plus que l'on puisse tirer de Wittgenstein un argument quelconque en faveur de l'idée, actuellement très populaire, qu'il n'y a pas de manière dont les choses sont réellement, que l'on pourrait essayer de représenter et, si possible, de représenter correctement, ou encore qu'il n'y a pas de différence intéressante à faire et pas de contraste que nous pourrions utiliser entre une représentation que nous appelons «correcte» et une représentation qui est simplement adaptée, une représentation qui nous permet d'agir efficacement sur la réalité. «Il est (...) impossible, nous dit Rorty, de décrire ce que X est réellement, si ce n'est en décrivant les relations qui existent entre X et les besoins, la conscience ou le langage de l'homme⁵⁵.» Et on tire souvent de cela la conclusion qu'on ne décrit jamais ce que X est réellement, que, lorsqu'on croit le faire, on ne décrit en réalité que les relations qu'il a avec les besoins, la conscience ou le langage de l'homme. C'est une idée qui, en dépit de tous les défenseurs prestigieux qu'elle a trouvés dans la philosophie de notre époque, continue à me sembler non seulement foncièrement antipathique, ce qui ne serait certainement pas un argument contre elle, mais, ce qui est plus grave, irrémédiablement confuse.

En dépit de la façon dont il s'exprime à propos de ce qu'on est convenu d'appeler un «fait», Bergson n'hésite

55. Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*. Introduction au pragmatisme, Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Albin Michel, Paris, 1995, p. 63.

pas à soutenir, d'une façon que l'on peut trouver curieuse, que la métaphysique et la science, une fois qu'on leur a assigné correctement leurs objets respectifs, l'esprit pour la première et la matière inerte pour la seconde, peuvent être non seulement aussi précises et certaines l'une que l'autre, mais également aussi assurées de pouvoir légitimement prétendre à une connaissance absolue de la réalité. Cela ne devrait pourtant, d'après ce qu'il dit, être vrai, en toute rigueur, que de la métaphysique, dont la méthode est justement l'intuition, la fonction principale de l'intuition étant ce qu'il appelle «la vision directe de l'esprit par l'esprit» (*La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, p. 1285). La tension qui se manifeste sur ce point chez lui est caractéristique de toutes les doctrines philosophiques qui cherchent à concilier une tendance que l'on peut qualifier de pragmatiste, au sens large, avec les exigences du réalisme.

On peut retrouver dans les débats qui ont lieu actuellement à l'intérieur du camp des «pragmatistes» eux-mêmes tous les éléments de la grande confrontation qui a commencé dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle entre l'héritage de Kant et la leçon de Darwin. Ce n'est pas un hasard si Putnam, qui se montre sceptique sur la possibilité de naturaliser des choses comme la pensée, la rationalité, la signification, l'intentionnalité, etc. et, de façon générale, toutes les notions qui comportent comme elles une dimension évaluative et normative essentielle, se retrouve plutôt du côté de la tradition kantienne, au sens large, alors que Rorty donne l'impression de chercher à se comporter sur ce point comme un darwinien conséquent et tout à fait strict. Nous aurions intérêt, d'après lui, à accepter une fois pour toutes ce qui constitue la suggestion principale du pragmatisme, à savoir le remplacement de la notion de croyance vraie par celle de règle d'action qui réussit. Il n'est pas possible, naturellement, de s'en tenir à une perspective qui se bornerait à examiner, d'un point de vue purement causal, les interactions qui existent

entre les croyances et leurs expressions linguistiques, considérées comme de simples instruments au service de l'action, et les objets, les faits et les circonstances de l'environnement, puisque le propre des croyances est d'être situées également dans l'espace normatif de la justification, celui que nous occupons, en tant que «chercheurs sérieux de la vérité», qui expriment des pensées, formulent des assertions et tentent de savoir si elles correspondent ou non à la réalité. Mais, même lorsqu'elle est racontée de ce deuxième point de vue, l'histoire ne nous oblige pas à prendre au sérieux l'idée que la connaissance consiste dans l'exactitude de la représentation, puisque la justification est un phénomène essentiellement social, et non un problème de transaction entre «le sujet connaissant» et «la réalité».

Bien que Rorty semble ignorer à peu près complètement cet aspect de la tradition darwinienne, on peut remarquer que les auteurs qui ont essayé, comme cela s'est fait presque immédiatement, d'appliquer la théorie de Darwin aux questions de théorie de connaissance et d'épistémologie ont adopté une explication devenue rapidement classique de la nature du besoin ou de la pulsion métaphysiques et des raisons de leur échec. La métaphysique nous donne, dans le monde humain, un exemple parfait de ce que peut être un instinct qui continue à s'exercer au-delà de ce pour quoi il est fait, un instinct qui fonctionne, si l'on peut dire, «à vide», dans des situations dans lesquelles il n'a pas ou n'a plus d'objet. On a donc affaire ici simplement à une forme de dysfonctionnement naturel de l'instinct, dont le règne animal nous offre, par ailleurs, des exemples nombreux et familiers. «Le bec du perroquet, nous dit Pascal, qu'il essuie, quoi qu'il soit net». Dans le cas de l'être humain, on pourrait dire : la volonté de savoir, là où il n'y a plus rien à savoir et pas non plus un besoin réel de savoir.

C'est l'explication que propose Boltzmann, qui a été

depuis le début un partisan enthousiaste de la théorie darwinienne. La possibilité qu'a l'instinct de continuer à fonctionner de façon automatique en l'absence de l'objet fournit, à ses yeux, l'explication naturaliste simple de ce que Kant traitait comme une dialectique et une antithétique de la raison pure. Le résultat semble être que des limites infranchissables se trouvent imposées à la connaissance. Mais Boltzmann proteste contre cette façon de présenter les choses, qui suggère qu'il y a encore des questions, mais qui tombent en dehors de la connaissance. Pour lui, il n'y en a pas. Ce qu'il faut dire est plutôt que les questions qui semblent subsister sont des apparences de questions et comparables à des illusions des sens. Les philosophes ont eu raison, remarque-t-il, de dire comme Socrate qu'ils ne savaient pas. Mais c'est seulement depuis Darwin qu'ils savent réellement pourquoi ils ne savent pas. La métaphysique, dont Boltzmann parle, dans un texte écrit contre Schopenhauer, comme d'une «migraine intellectuelle» dont nous devons chercher à nous débarrasser, commence là où la recherche de la connaissance cesse complètement de se situer dans la continuité du processus de l'adaptation biologique. Même les théories scientifiques les plus audacieuses, les plus imaginatives et les plus abstraites, dont Boltzmann a toujours défendu passionnément les droits, peuvent et même doivent encore être comprises comme appartenant à ce processus de construction de représentations susceptibles de conduire à une action appropriée sur la réalité.

Mais avec le genre de questions que la métaphysique se pose, par exemple à propos de l'aptitude de nos représentations à décrire la réalité telle qu'elle est en soi, les choses changent du tout au tout. La vérité est que nous avons été pourvus par le mécanisme de l'évolution biologique de l'équipement nécessaire pour construire des représentations adaptées et efficaces ; mais nous ne sommes pas forcément et nous n'avons pas besoin d'être équipés pour

décider en plus des questions métaphysiques comme celle de savoir jusqu'à quel point la réalité «correspond», dans le sens métaphysique que les philosophes donnent au mot, à nos représentations. Autrement dit, Boltzmann, qui a été un ennemi déclaré de l'idéalisme allemand et que tout le monde considère avec raison comme un des défenseurs les plus vaillants du réalisme scientifique et naturel, s'est trouvé dans l'obligation d'admettre que l'adéquation de nos représentations à la réalité ne pouvait être jugée finalement dans aucune autre dimension que celle de la pratique, c'est-à-dire, du point de vue de leur aptitude à susciter et à orienter des actions qui réussissent sur la réalité. En un certain sens, Boltzmann est déjà par moments beaucoup plus proche qu'il ne le voudrait et ne le devrait de Rorty. Inversement, si on interprète la polémique de Frege contre l'idéalisme comme étant, en réalité, plutôt une polémique contre le naturalisme et l'évolutionnisme, on se rend compte aisément que le naturalisme peut être un allié beaucoup plus naturel du subjectivisme et du relativisme que du réalisme authentique. L'accès à ce que Frege appelle le «troisième règne», celui du sens et de la pensée, est pour lui à la fois ce qui distingue l'animal rationnel que nous sommes d'un être purement naturel et ce qui lui permet de prétendre à la connaissance proprement dite, celle des choses telles qu'elles sont réellement, et non pas seulement à une forme d'adaptation satisfaisante et suffisante pour lui.

Il ne faudrait évidemment pas confondre la conception de Boltzmann avec la théorie dite de l'«excédent neuronal», qui suggère que la nature, dans sa prodigalité bien connue, pourrait nous avoir pourvus d'un nombre beaucoup plus grands de neurones que nous n'en avons besoin pour le genre d'existence qu'elle nous a imposé au départ. Le phénomène d'excédent neuronal est, nous dit Searle, «la clé pour comprendre comment on est sorti de la chasse et de la cueillette pour se mettre à produire de la

philosophie, de la science, de la technologie, des névroses, de la publicité, etc.⁵⁶ L'excédent de neurones explique pourquoi nous sommes passés du stade d'une espèce faite pour s'adapter à des environnements de chasseurs-cueilleurs à celui d'une espèce productrice d'une multitude de choses qui sont, de ce point de vue, inutiles ou incongrues. Mais nous avons besoin, d'après Boltzmann, d'une hypothèse différente pour expliquer l'excédent des questions apparentes sur les questions réelles, qui a quelque chose à voir avec ce qui distingue, justement, l'homme, en tant que producteur de science, et l'homme en tant que producteur de philosophie, en tout cas de métaphysique.

Peirce, qui est pourtant considéré comme le fondateur du pragmatisme, aurait été vraisemblablement indigné d'entendre certains de ses héritiers supposés dire que la science est essentiellement un instrument au service de l'action sur le monde, disons, pour être clair, une servante de la technologie. «La science pure, a-t-il écrit, n'a strictement à rien à voir avec l'action» (*Reasoning and the Logic of Things*, p. 112). Et le problème de la philosophie n'est certainement pas, contrairement à ce que l'on dit souvent, qu'elle n'a que peu ou pas du tout d'incidence sur la pratique, alors que la science fait, au contraire, constamment, par l'intermédiaire de la technique, la preuve de son efficacité concrète. La philosophie souffre plutôt, aux yeux de Peirce, essentiellement du fait d'être liée beaucoup trop à la volonté d'agir, et pas suffisamment à la volonté de connaître la vérité. Et il va sans dire que, puisque la vérité est rarement attirante et réconfortante et a généralement peu de chance de trouver immédiatement beaucoup d'adeptes, les philosophes qui sont inspirés essentiellement par le désir d'agir sur le plus grand nombre sont condamnés *ipso facto* à choisir la méthode «littéraire» et à

56. John Searle, *La redécouverte de l'esprit*, traduit de l'anglais par Claudine Tiercelin, Gallimard, Paris, 1995, p. 48.

compter sur la séduction de la forme, plutôt que sur le prestige de la vérité elle-même. Peirce croyait plus que quiconque que la motivation principale du scientifique et du philosophe doit être la recherche de la vérité pour la vérité et qu'elle n'a aucun rapport direct avec l'amélioration de sa propre existence, la défense des intérêts de la société ou la promotion d'une forme plus démocratique de coexistence et de coopération entre les hommes. Il était même convaincu que la théorie et la pratique sont deux maîtres que l'on ne peut pas servir en même temps. De ce point de vue, Boltzmann, qui pensait que la théorie elle-même est en quelque sorte la «quintessence de la pratique», est, tout compte fait, probablement plus proche que lui de l'idée que l'on se fait généralement d'un pragmatiste.

Kant avait pensé que l'accord remarquable qui semble exister entre les lois de la pensée et celles de la réalité doit être donné *a priori* et nécessairement. Et il ne peut l'être que si l'harmonie est, pour dire les choses sommairement, le produit d'une activité transcendante de l'esprit lui-même. L'avantage de l'idéalisme transcendantal est de nous procurer la conviction rassurante que les jugements que nous formulons sur l'expérience peuvent certes être erronés de bien des façons dans le détail, mais ne peuvent pas l'être fondamentalement. L'identité qui existe entre les conditions de possibilité de l'expérience et les conditions de possibilité des objets de l'expérience nous protège contre un tel risque. Il ne peut y avoir de désaccord fondamental entre le monde et la façon dont nous nous le représentons dans la pensée, parce que le monde, pour autant, du moins, qu'il se présente à nous sous la forme d'une nature, est d'une certaine façon constitué par notre entendement. Se contenter ici de quelque chose de moins qu'une concordance nécessaire de cette sorte reviendrait, pour Kant, à concéder au sceptique l'essentiel de ce qu'il demande.

Or les successeurs de Darwin se sont sentis obligés de conclure que nous ne pouvons exiger et encore moins obtenir une garantie de cette sorte : l'accord, pour autant qu'il existe, ne peut être, au contraire, qu'un fait éminemment contingent, le résultat final (mais «final» ne veut pas dire ici «définitif») de la pression causale que la réalité extérieure a exercée pendant des millions d'années sur un être biologique qui a cherché à y survivre et à s'y adapter de mieux en mieux. Le débat qui se poursuit aujourd'hui entre le transcendantalisme et le naturalisme ou, comme certains préféreraient dire, entre le normativisme et le naturalisme, est, nous dit Rorty, une confrontation entre, d'un côté, le point de vue kantien, qui nous attribue un pouvoir de connaître qui ne se réduit pas à notre capacité d'utiliser et un pouvoir d'agir, en tant qu'êtres moraux, d'une façon qui ne se réduit pas à la simple recherche du plaisir ou de l'utilité, et, de l'autre, un point de vue darwinien qui accepte dans leur principe les deux espèces de réduction.

Mais il y a manifestement deux façons bien différentes d'interpréter la leçon de Darwin. La première consiste à se demander de quelle façon l'évolution biologique a pu donner naissance pour finir à un être doué de pensée et de raison et capable de construire des représentations de la réalité susceptibles de se révéler vraies ou fausses et d'être reconnues comme telles. On peut, bien sûr, avoir des doutes sur l'aptitude des hypothèses et des spéculations évolutionnistes à expliquer l'émergence de choses comme la pensée, la signification, l'intentionnalité, etc., qui semblent, comme on a envie de dire, d'un autre ordre. Mais la possibilité d'adopter une conception naturaliste de ces choses ne doit pas nécessairement être subordonnée à la possibilité de fournir une explication naturaliste convaincante de la façon dont elles sont apparues. On peut très bien penser qu'il n'existe pas pour l'instant d'explication de cette sorte et néanmoins maintenir que la

place de la signification ne doit être cherchée nulle part ailleurs que dans la nature elle-même, que la signification n'est pas, pour reprendre une expression de McDowell, un don mystérieux qui a été apporté de l'extérieur de la nature et qui n'a pu être octroyé qu'à des êtres doués de facultés extra-naturelles qui sont condamnées par leur nature même à rester inexplicables. C'est, je crois, de cette façon, que nous devons comprendre ce que veut dire Wittgenstein, lorsqu'il remarque que nous ne devrions pas dire que les animaux ne parlent pas, parce qu'ils ne pensent pas, parce qu'il manque à leur nature simplement animale les capacités intellectuelles requises, mais plutôt : «Ils ne parlent justement pas. Ou mieux : ils n'utilisent pas le langage – si nous faisons abstraction des formes de langage les plus primitives. – Ordonner, interroger, raconter, bavarder font partie de notre histoire naturelle tout comme marcher, manger, boire, jouer» (*Philosophische Untersuchungen*, § 25). Ce qui constitue une prise de position que l'on peut légitimement appeler naturaliste, chez Wittgenstein, est le fait de considérer que parler (et penser) font simplement partie de notre histoire naturelle, alors qu'ils ne font pas partie de celle des animaux.

La deuxième façon, plus révolutionnaire et beaucoup plus radicale, de comprendre le message de Darwin est celle qui consiste à en tirer la conséquence que la notion de connaissance doit être dissociée aussi complètement que possible de celle de représentation en général et la notion de connaissance objective de celle de représentation fidèle ou exacte : en qualifiant une représentation de vraie, nous ne faisons, comme le dit Rorty, que décerner un titre honorifique à celles de nos représentations qui se sont révélées utiles, en ce sens qu'elles nous ont aidés à régler efficacement les problèmes que nous avons avec la réalité. Considérée du point de vue de ceux qui la cherchent, la vérité est essentiellement une question de consensus et de solidarité. Considérée du point de vue du

monde, elle est la qualité que nous reconnaissons à celles de nos croyances qui nous permettent d'obtenir de lui ce qui est conforme à nos désirs, à nos intérêts et à nos besoins. Les deux choses sont évidemment liées entre elles, puisque l'adhésion à des croyances communes qui se sont révélées être des instruments efficaces dans le traitement des problèmes que nous avons avec le monde est de nature à renforcer le sentiment de solidarité qui existe entre les membres de la communauté concernée. Si la science et la communauté scientifique ont quelque chose d'exemplaire, ce n'est pas à cause des liens privilégiés qu'elles entretiennent avec ce qu'on appelle la connaissance objective, qui, dans cette affaire, ressemble fortement à une hypothèse inutile, mais en tant qu'elles constituent un modèle de solidarité humaine et d'action organisée et efficace sur la réalité⁵⁷.

Je crois personnellement que la bonne façon d'accepter l'enseignement de Darwin est celle qui consiste à demander à l'explication darwinienne de rendre compte, si elle le peut, des caractéristiques constitutives de la pensée, de la représentation et de la connaissance, telles qu'elles se présentent, et non d'en proposer une chose qui ressemble par bien des côtés davantage à une explication qui n'est pas

57. On peut se demander, bien entendu, si ce que dit Rorty à propos de la connaissance objective et de la vérité en général n'est pas exactement aussi contestable et inapproprié dans le cas de la littérature que dans celui de la science. Pour lui, la science n'est pas plus que la littérature à la recherche de la vérité, mais cherche seulement à raconter des histoires intéressantes et sur lesquelles peut se réaliser un certain accord entre les individus concernés. Mais on peut penser que la littérature s'efforce, elle aussi, à sa manière de découvrir et d'exprimer des vérités d'une certaine sorte et que « vrai », dans son cas, a une signification qui est tout aussi différente de celle de « sur quoi l'on tombe ou pourrait tomber d'accord » et aussi peu réductible à cela. La même chose peut être vraie, naturellement, de la philosophie. Sur cet aspect de la question, cf. Susan Haack, « As for that phrase "studying in the literary spirit" ... », Communication à l'*American Philosophical Association* (Chicago, 1996), à paraître.

seulement déflationniste, mais également très près d'être purement et simplement éliminative. A voir le nombre de livres et d'articles qui s'écrivent aujourd'hui sur le thème « Peut-on naturaliser ceci ou cela ? », on est tenté de se dire que la grande question semble être aujourd'hui plus que jamais « Kant ou Darwin ». Mais on peut aussi penser, et c'est ce j'aurais tendance à faire, que le mot d'ordre devrait être plutôt « Ni Kant, ni Darwin ». Ni Kant, si l'on pense que l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'est parvenu à résoudre son problème qu'en acceptant l'idée suspecte et même difficilement compréhensible, en tout cas pour moi, d'une dépendance fondamentale de la réalité (pour autant, du moins, que nous pouvons parler d'elle comme d'une chose que nous connaissons) par rapport à l'esprit, ni Darwin, si l'on pense qu'il pourrait nous obliger à remplacer cette idée par celle d'une dépendance de la réalité par rapport aux besoins et aux intérêts de l'espèce animale particulière que nous sommes.

Il me semble, en tout cas, que nous devons rejeter fermement ce que Bergson appelle la « socialisation de la vérité » (*Œuvres*, p. 1327), qui constitue le genre de solution que préconise aujourd'hui ouvertement Rorty. Bergson lui-même, en dépit de ses sympathies pour le pragmatisme, considère que cette façon de considérer la vérité devrait être réservée aux vérités d'ordre pratique, pour lesquelles elle est faite, et n'a pas à intervenir dans le domaine de la connaissance pure, qu'il s'agisse de science ou de philosophie. Elle s'imposait, dit-il, dans les sociétés primitives, mais il n'y a pas de raison de la réintroduire aujourd'hui. Il y a une singulière ironie dans le fait que ce soit justement ce genre de conception qui, d'après Rorty, devrait s'imposer dans les sociétés libérales avancées qui auront réussi à atteindre le stade que l'on peut qualifier de « post-philosophique ».

J'ai pris, en m'exprimant comme je l'ai fait plus haut à propos de l'impossibilité de choisir entre Kant et Darwin,

un risque sérieux, parce que je me rends parfaitement compte que la philosophie elle-même est liée, dans l'esprit de beaucoup de ses praticiens, à l'idéalisme de façon tellement intime que la récusation du deuxième a de grandes chances d'apparaître comme étant aussi une façon de refuser tout simplement la première et qu'inversement la suspicion que l'on peut entretenir à l'égard du naturalisme ou, en tout cas, de la plupart des programmes de naturalisation qui sont formulés actuellement risque fort d'être interprétée comme une attitude antiscientifique. Je crois néanmoins que l'alternative «Kant et le transcendantalisme ou Darwin et le pragmatisme à la façon de Rorty» est à nouveau une de celles que nous aurions tort d'accepter telles qu'elles se présentent et que nous n'avons pas encore vraiment commencé à comprendre la place exacte que Wittgenstein occupe dans ce débat et la façon dont il pourrait nous aider à sortir de l'impasse philosophique dans laquelle, selon moi, nous nous trouvons actuellement.

On attribue souvent à l'auteur des *Recherches philosophiques* lui-même l'idée que les choses n'ont pas de nature et que ce qu'on appelle ordinairement de ce nom ne résulte que de la projection sur la réalité de caractéristiques qui sont en réalité imputables uniquement aux formes conceptuelles et linguistiques que nous avons adoptées pour la décrire. Mais c'est une erreur complète, pour une raison qu'explique remarquablement David Pears, lorsqu'il écrit que : «Les *Recherches philosophiques* ne disent pas que notre représentation du monde ne doit rien à la nature du monde, ce serait absurde. Wittgenstein veut seulement dire que, si nous essayons d'expliquer notre représentation du monde en énonçant une thèse sur la nature du monde, cet énoncé appartiendra nécessairement à notre représentation du monde⁵⁸.» De la même

façon, lorsque nous essayons de dire quelque chose de substantiel sur les liens exacts qui rattachent le langage à la réalité, tout ce que nous réussissons à faire consiste à effectuer des mouvements qui ont l'air de se passer entièrement à l'intérieur du langage lui-même. Mais Wittgenstein n'en tire aucunement la conclusion qu'il y a quelque chose de philosophiquement contestable ou condamnable dans notre idée que le langage est bel et bien en contact avec la réalité elle-même et capable par essence de la représenter. Il ne trouve, contrairement à ce que l'on croit souvent, rien non plus à redire à notre idée ordinaire que les propositions sont comparées avec la réalité et que l'on peut parler d'une «correspondance» d'une certaine sorte entre la proposition et la réalité, lorsque la première est vraie. Même dans le cas des propositions mathématiques, qu'il distingue strictement des propositions descriptives ordinaires, il ne conteste nullement qu'il y ait un sens légitime auquel on peut dire qu'une réalité leur correspond et qu'elles sont responsables devant elle, même si cette réalité doit être cherchée ailleurs que là où les réalistes mathématiques croient la trouver⁵⁹.

C'est justement parce que la liaison entre le langage et la réalité est intrinsèque que l'on ne réussit pas à mettre entre eux la distance qui permettrait de les confronter et de constater et d'affirmer, comme s'il s'agissait d'une vérité philosophique importante, qu'elle existe effectivement. J'ai longtemps hésité à croire qu'une confusion aussi élémentaire que celle dont il vient d'être question entre une chose qui est ou n'est pas le cas et ce que nous parvenons ou ne parvenons pas à en dire pouvait être à l'origine d'une découverte dont on a beaucoup parlé à l'époque structuraliste et ressassée pendant un certain temps sous de multiples formes, à savoir que le langage

58. David Pears, *La pensée Wittgenstein, Du Tractatus aux Recherches philosophiques*, traduit de l'anglais par Christiane Chauviré, Aubier, Paris, 1993, p. 23.

59. Cf. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, 1939, edited by Cora Diamond, The Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1976, p. 239-244.

n'a pas d'extérieur et ne renvoie jamais à rien d'autre que lui-même. La réponse de Wittgenstein est que le langage n'a effectivement pas d'extérieur, au sens dont nous aurions besoin pour pouvoir dire qu'il en a un et tenir un discours informatif sur les liens qui le rattachent à la réalité ; mais cela ne doit certainement pas être interprété comme une réduction à l'absurde, mais plutôt comme une conséquence et une confirmation directes du fait qu'il est constitutivement en relation avec elle. Je ne sais pas s'il existe une explication plus honorable que celle que j'ai suggérée pour les absurdités qui ont pu être proférées à une certaine époque sur ce point. Mais je suis obligé d'avouer aujourd'hui que, s'il y en a une, je n'ai toujours pas réussi à la trouver.

Dans la réponse qu'il donnait à sa question, Hacking se référerait principalement aux conclusions que l'on croyait devoir tirer à l'époque des travaux de Foucault. Je ne voudrais pas terminer cette leçon inaugurale sans en évoquer brièvement une autre, fameuse, qui fut donnée il y a vingt-cinq ans et qui est connue depuis sous le titre emblématique de «L'Ordre du discours». Lorsque je réfléchis aujourd'hui rétrospectivement sur les relations quelque peu difficiles et parfois même conflictuelles que j'ai eues avec l'œuvre de Foucault, je constate que mes réticences et mes résistances provenaient essentiellement du sentiment que j'avais à l'époque qu'elle nous plaçait en face d'alternatives dont les deux termes me paraissaient également inacceptables. Ou bien la croyance naïve et idéaliste que la vérité est essentiellement le produit d'un désir de la vérité elle-même, qui certes n'échappe pas à l'obligation de se composer avec des forces étrangères de l'espèce la plus diverse, mais n'en reste pas moins le facteur déterminant et, en tout cas, le seul qui soit pertinent et intéressant pour la philosophie. Ou bien l'acceptation de ce dont cette idée constitue justement la dénégation, à savoir la réalité du discours, de ses conditions et de ses lois de production,

avec le risque que la volonté de vérité qui y est à l'œuvre finisse par n'apparaître plus que comme une forme travestie de la volonté de puissance et comme ce que Foucault appelait à l'époque une «prodigieuse machinerie destinée à exclure⁶⁰». La vérité, nous disait-il, masque la vraie nature de la volonté qui la veut et de ce qui est en jeu dans ce vouloir, à savoir rien d'autre que le désir et le pouvoir ; et, inversement, la volonté de vérité, lorsque nous consentons à la prendre en compte, montre que ce qui est voulu n'est pas le vrai, mais autre chose, de sorte qu'on ne peut apparemment croire à la vérité, en tant que telle, qu'à la condition d'ignorer la volonté de vérité, et, inversement, on ne peut croire à la réalité de la volonté de vérité qu'à la condition d'oublier la vérité. Une autre façon de décrire le choix qui nous semblait demandé serait celle-ci : ou bien le sujet fondateur, comme l'appelle Foucault, de la tradition philosophique, qui est supposé être le support et la source du discours, ou bien le discours et seulement le discours lui-même, considéré comme événement et en quelque sorte dans sa matérialité même, affranchi de sa dépendance par rapport au sujet, au sens et à toutes les instances qui en constituent des variantes ou de simples dérivés.

Je n'ai jamais eu, je m'empresse de le dire, la moindre difficulté à accepter l'idée que le désir de la vérité puisse être le désir de bien autre chose que la vérité et la vérité le produit d'autre chose que le désir de la vérité, contrairement à ce que suggère «une éthique de la connaissance qui ne promet la vérité qu'au désir de la vérité elle-même et au seul pouvoir de la pensée» (*ibid.*, p. 22). Foucault n'avait certainement pas tort de voir dans cette idée de la philosophie une invention destinée la plupart du temps à masquer une réalité d'un tout autre genre. Mais le point obscur et qui, à mon sens, était condamné à le rester est

60. Michel Foucault, *Leçon inaugurale* (2 décembre 1970), Publications du Collège de France, 1971, p. 14.

celui-ci : que peut devenir exactement la vérité dont on continue, comme tout le monde, à parler, lorsque la réalité du discours est reconnue dans sa nudité et dépouillée de toutes les rationalisations et idéalizations philosophiques dont le but principal est supposé avoir été jusqu'ici de dissimuler et peut-être également de renforcer le jeu des restrictions et des contraintes, des limitations et des exclusions dont parle Foucault ? Si nous considérons nos énoncés de la façon qui est suggérée par Hacking dans le livre que j'ai cité, «non comme les nôtres propres, mais plutôt comme coupés de nous qui parlons, et autonomes et anonymes, comme tout discours» (*op. cit.*, p. 187), ce à quoi nous risquons d'être obligés de dire adieu n'est pas seulement la souveraineté illusoire du sujet donateur de sens et inspiré par le désir de la vérité, mais également la référence à une réalité objective susceptible de les vérifier ou de les réfuter. L'évolution que décrit Hacking pourrait être appelée l'éclipse du sens et l'avènement du discours comme processus autonome et également autosuffisant. Si elle devait être prise à la lettre, cette idée aurait des conséquences si étranges et si radicales qu'on est obligé de se demander si elles ont jamais été réellement envisagées et acceptées par ceux qui l'ont défendue. Pour Frege, qui est un représentant typique de ce que Hacking appelle l'«âge d'or de la signification» et qui s'inquiète déjà de voir la question de la validité objective des propositions remplacée de plus en plus par celle de la genèse et de l'histoire de nos croyances, ce qu'on est tenté d'appeler une histoire de la vérité ne peut pas être une histoire de la vérité, mais seulement, dans le meilleur des cas, d'autre chose (la connaissance de la vérité), puisque la vérité elle-même ne peut avoir rien de tel qu'une origine, une évolution et une histoire. Et, en disant cela, Frege ne cherche évidemment pas à imposer un concept philosophique plus ou moins discutable de la vérité, il est convaincu de parler de la notion ordinaire de vérité, telle

que nous l'utilisons tous dans les faits, à partir du moment où nous acceptons simplement de l'utiliser. Mais la philosophie contemporaine a évidemment perdu depuis longtemps ce genre de naïveté. Elle a plutôt tendance à considérer, au contraire, la vérité comme étant par essence de nature historique et comme constituant le résultat d'un processus de production qui lui confère un caractère éminemment contingent et même, diraient certains, partiellement ou totalement arbitraire. Frege considère la vérité comme une propriété non du discours lui-même, mais de ce qu'il exprime. Pour lui, on peut produire des énoncés ou des phrases et c'est ce qu'on fait dans le discours, mais on ne peut pas produire les pensées qui en constituent le contenu et le sens et encore moins la vérité de celles-ci, lorsqu'elles sont vraies. Ce qui fait de la vérité une vérité est justement ce qui l'empêche d'être le produit de quoi que ce soit, et notamment d'un état ou d'une organisation donnés du système du savoir ou de conditions historiques, sociales, culturelles et politiques quelconques. Mais si, comme semble nous y inviter Foucault, on se décide à prendre au sérieux la réalité du discours et l'autonomie qu'il semble désormais possible et indispensable de lui reconnaître, il apparaît que la vérité ne peut plus être, comme chez Frege, la référence des phrases et pas davantage la norme du discours, au sens où il l'entendait : elle est plutôt un effet qui doit résulter essentiellement des conditions, des mécanismes et des lois de production du discours lui-même. Ce n'est pas la volonté de dire le vrai qui produit le discours, c'est plutôt le discours qui produit, comme on disait volontiers dans ces années-là, des «effets de vérité».

A l'époque dont je parle, il était courant d'entendre affirmer que ce qui, du point de vue philosophique, doit nous intéresser en priorité et même exclusivement dans ce qu'on appelle une vérité est justement son mode de production et les conséquences qui en résultent quant à sa

nature réelle, sa signification et sa valeur. Il n'est cependant pas nécessaire d'être un réaliste frégéen pour se rendre compte que cette façon d'appréhender la vérité risque de condamner ceux qui l'adoptent à vivre, au mieux, dans l'ambiguïté et, au pire, dans le paradoxe. Elle pourrait sembler signifier et elle signifie effectivement pour certains que la notion de vérité objective est une notion que nous ferions mieux de renoncer purement et simplement à utiliser ; et, en même temps, elle ne parvient apparemment pas à échapper à l'obligation d'utiliser cette même notion ou une autre équivalente, au moment précis où elle tente de l'historiciser, de la socialiser ou de la politiser plus ou moins radicalement. De quelque façon que l'on prenne les choses, je ne crois pas que l'on puisse échapper à la question de savoir de quoi au juste une histoire de la vérité et *a fortiori*, pour reprendre une suggestion que Foucault a faite à un moment donné, une « politique de la vérité » pourraient être l'histoire ou la politique⁶¹. Si c'est de la vérité, au sens usuel du terme, on peut douter, comme Frege, que cette idée ait un sens réel⁶²; et si c'est d'autre chose, que l'on se donne le droit de continuer à appeler, faute de mieux, du même nom, il serait plus honnête de l'indiquer clairement. Mais il n'y a,

61. Valéry pensait que la politique et l'esprit sont inconciliables, parce que qui dit politique, dit idoles. On imagine sans peine la façon dont il aurait réagi, lorsque les représentants de l'esprit se sont mis à proclamer eux-mêmes que « tout est politique », ce qui, pour lui, aurait signifié à peu près que tout est magie, mythologie ou théologie. Ce n'est, bien entendu, pas du tout ce que je suggère. Je suis tout à fait prêt à admettre qu'il peut y avoir des vérités (et non pas seulement des illusions ou des idoles) politiques et qu'elles peuvent être d'une grande importance pour la philosophie. Mais je ne suis jamais parvenu, en revanche, à considérer l'idée d'une « politique de la vérité » autrement que comme une sorte de contradiction dans les termes.

62. Dans le langage de Frege, toute la question est de savoir s'il peut y avoir une histoire du « Wahrsein » lui-même, et non pas seulement du « Fürwahrhalten ».

en tout cas, aucune raison de considérer comme une sorte de fatalité regrettable l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de renoncer tout à fait à l'usage du mot et de la notion de « vérité ». Si ceux qui rêvent plus ou moins de le faire sont condamnés à utiliser eux-mêmes un concept qu'ils cherchent par ailleurs, implicitement ou explicitement, à présenter comme une simple survivance qui ne consent pas à disparaître, n'est-ce pas justement à cause de la différence qu'ils ont besoin et même plus que jamais besoin de maintenir entre ce qui est reconnu et imposé comme vrai par des instances, des processus et des mécanismes de diverses sortes et ce qui *est* vrai ?

Je n'ignore pas que les questions que je viens d'évoquer peuvent sembler aujourd'hui déjà un peu lointaines. On trouve certainement beaucoup moins naturel à présent et même probablement un peu étrange d'associer directement ou indirectement à l'idée de vérité elle-même celle de mécanismes producteurs de discrimination et d'exclusion. On hésite également un peu plus à considérer la raison comme une instance qui pourrait être en quelque sorte par essence, et non pas seulement par accident, de nature répressive. Il se pourrait même que la dictature de l'irrationalité finisse par apparaître comme étant à tout prendre, dans la situation actuelle, nettement plus menaçante et dangereuse que celle de la raison. Le discours de la plupart des critiques modernes de la raison était, de toute façon, menacé par une ambiguïté fâcheuse, puisque la raison ne peut manifestement pas être à la fois l'illusion ou la mystification idéalistes que l'on décrit et la puissance réelle et néfaste qui est responsable de tous les excès et les abus que l'on déplore et doit, par conséquent, être combattue et même combattue en priorité. La réponse des philosophes à ceux qui, comme Feyerabend, proposaient récemment de dire adieu une fois pour toutes à la raison (peut-être pas à la raison ordinaire, mais, en tout cas, à la Raison avec un grand « R », celle de la tradition rationaliste

occidentale⁶³) semble être désormais plutôt du même type que celle du disciple dans l'Évangile : « Seigneur, à qui irions-nous ? » C'est une évolution dont on se réjouirait volontiers, si les problèmes bien réels que l'époque précédente avait soulevés n'avaient pas tendance à être, du même coup, purement et simplement oubliés. Ce n'est certainement pas parce qu'elles sont devenues inactuelles que les questions que l'on peut se poser à propos de la différence considérable qui est susceptible d'exister dans certains cas et même peut-être dans un bon nombre de cas entre l'objet supposé ou proclamé et l'objet réel de la volonté de vérité et de rationalité ont perdu de leur légitimité et de leur importance. Mais on ne peut, sur ce point, que constater que la philosophie éprouve apparemment toujours la même difficulté à prendre au sérieux plus d'une idée à la fois.

Comme on pouvait s'y attendre, le sujet et le sens, après avoir connu une période difficile, n'ont pas eu non plus à attendre très longtemps pour connaître un retour plus ou moins triomphal. Il est, du reste, fort probable, surtout si

63. Feyerabend pense qu'« à strictement parler, nous avons (...) deux mots, 'Raison' et 'Rationalité', qui peuvent être rattachés à peu près à n'importe quelle idée ou procédure et l'entourer alors d'un halo d'excellence » (*Farewell to Reason*, Verso, London-New York, 1987, p. 10). Les idées de Raison et de Rationalité sont donc, en réalité, sans contenu et on peut supposer qu'elles ne conservent leur prestige qu'en raison de la similitude qu'elles ont conservée avec des puissances anciennes telles que « les dieux, les rois, les tyrans et leurs lois impitoyables » (*ibid.*, p. 11). Le contenu a disparu, mais l'aura qui entoure les pouvoirs autoritaires de ce genre peut rester et assurer leur survie. Pour ce qui est des Lumières, si l'on se réfère à la définition de Kant lui-même, il s'agit désormais d'un simple slogan, et non d'une réalité, puisque le citoyen d'aujourd'hui s'en remet aux experts et n'utilise pratiquement pas sa capacité de penser et de juger par lui-même. Cela n'est certainement pas tout à fait faux ni même exagéré. Mais on pourrait objecter que cela signifie précisément que l'*Aufklärung*, loin d'être devenue une idée désuète, est au contraire plus que jamais à l'ordre du jour et constitue la chose qui nous manque aujourd'hui le plus cruellement.

l'on songe à l'orientation qu'ont prise les recherches de Foucault dans la dernière période de sa vie, que le choix dont j'ai parlé plus haut n'avait jamais été réellement le sien et pas davantage celui qu'il nous incitait à faire. Mais je parle ici de la façon dont je l'ai lu et dont j'ai réagi à ce qu'il me semblait proposer, et non de ce que pouvaient être sa position et ses intentions réelles. Ce que je peux dire aujourd'hui, en tout cas, est que, s'il y a une chose dont je sais gré à Wittgenstein, qui a lui-même produit une critique décisive de la notion traditionnelle de sujet philosophique, mais que la philosophie française a ignorée complètement à l'époque, c'est bien d'avoir contribué plus que n'importe quel autre philosophe à m'ouvrir les yeux sur le fait que les choix philosophiques impossibles ne sont jamais obligatoires et qu'ils signifient, justement, qu'il doit y avoir une troisième voie possible et praticable. Bourdieu a dit une fois avec beaucoup de pertinence que Wittgenstein était un philosophe pour les temps difficiles ; et les temps dont je parle l'étaient incontestablement pour ceux qui ne voyaient aucune possibilité et aucune raison de choisir entre les thèses les plus excessives et agressives de la philosophie « structuraliste » et les protestations purement défensives et plus ou moins rituelles de la philosophie « humaniste ». La lecture des œuvres de Wittgenstein présentait également l'avantage appréciable et même incomparable de constituer une occasion de reconnaître que l'image profondément réaliste que nous avons de nos propositions comme susceptibles d'être rendues vraies ou fausses par des choses qui sont ou ne sont pas le cas indépendamment d'elles et de notre langage a un statut bien différent de celui d'une erreur ou d'une naïveté que les découvertes de la philosophie moderne, de l'anthropologie, de l'histoire, des sciences sociales et culturelles, etc., pourraient nous obliger à corriger. Pour expliquer la persistance de cette image, il ne suffit certainement pas d'invoquer des choses comme la puissance du préjugé, le

poids de la tradition, le manque d'attention à l'histoire réelle des institutions et des croyances, l'ignorance des acquis les plus récents de la science ou la difficulté de se défaire d'habitudes invétérées. Il y a un sens auquel une chose qui fait partie à ce point de notre vie et qui est aussi profondément ancrée dans toutes nos façons de penser et d'agir ne peut pas être une erreur et encore moins une faute. Comme le dit Wittgenstein : « Une image fermement enracinée en nous peut, il est vrai, être comparée à une superstition, mais on peut bien dire aussi que l'on doit toujours pouvoir arriver sur un sol ferme quelconque, que ce soit une image ou autre chose, et que par conséquent une image qui est au fondement de toute la pensée doit être respectée et non pas traitée comme une superstition⁶⁴. »

Selon un propos de Derrida que j'ai entendu rapporter sous des formes quelque peu différentes, mais identiques quant à la substance, « le concept de vérité est inconsistant et en même temps absolument indispensable » ou « le concept de vérité est impossible et en même temps absolument nécessaire ». Le maximum que Derrida pourrait accepter de concéder au réalisme serait sans aucun doute de dire la même chose de l'idée que la vérité des propositions est une propriété qui leur est conférée par la relation qu'elles ont avec une réalité qui leur est extérieure. L'assertion que j'ai citée est de celles qui, pour Wittgenstein (et pour moi), n'ont proprement aucun sens, car, comme le dit Putnam, « qu'est-ce que cela signifie que de dire qu'un concept que nous trouvons indispensable dans la vie de tous les jours est "inconsistant"? » (« Materialism and Relativism », in *Renewing Philosophy*, p. 72) Même si toutes les théories philosophiques qui ont pu être construites à propos du concept de vérité se révélaient finalement intenable, il n'en résulterait aucunement que le concept lui-

64. *Culture and Value* (*Vermischte Bemerkungen*), edited by G. H. von Wright in collaboration with Heikki Nyman, translated by Peter Winch, B. Blackwell, Oxford, 1980, p. 83.

même soit intenable. Putnam observe avec une pertinence qui me semble peu contestable que : « Lorsqu'un philosophe français veut savoir si le concept de vérité, ou le concept d'un signe, ou le concept de référence est consistant ou non, il procède en regardant Aristote, Platon, Nietzsche et Heidegger, et non en regardant la manière dont les mots "vrai", "signe", "référer" sont utilisés. Mais cela nous en montre davantage sur la philosophie française que sur la vérité, les signes ou la référence » (*ibid.*).

Je cite ce passage, parce que c'est à peu près le même type de réflexion que je me faisais dans le milieu des années soixante et que c'est aussi à cette époque que j'ai commencé à comprendre, en lisant Wittgenstein, que ce n'est sûrement pas par accident ou par négligence que la philosophie adopte le plus souvent une attitude de ce genre. Je pense, comme Putnam, que certaines des conclusions auxquelles elle aboutit à propos de concepts comme ceux de « vérité », de « signification » et de « référence » et certaines des évaluations qu'elle est amenée à formuler à leur sujet devraient constituer davantage un problème pour elle que pour les concepts en question. Il est remarquable que des décennies de déconstruction radicale, qui étaient supposées, au moins en théorie, soumettre à une critique impitoyable les prétentions et les ambitions de la philosophie traditionnelle, n'aient suscité aucun commencement d'interrogation et encore moins d'examen de conscience sur ce point. Mais cela non plus, bien entendu, n'est pas un hasard.

IX

En 1892, il y a donc aujourd'hui un peu plus de cent ans et déjà tout près de la fin d'un siècle, Brentano a donné à Vienne, devant la Société Philosophique, une conférence intitulée « Sur l'avenir de la philosophie ». Si je l'évoque ici,

ce n'est certainement pas pour risquer à mon tour un pronostic sur ce à quoi pourrait ressembler la philosophie du siècle prochain ou même simplement des prochaines décennies. Ayant toujours éprouvé pour tout ce qui ressemble de près ou de loin à du prophétisme philosophique un sentiment assez proche du dégoût, je ne me risquerai certainement pas aujourd'hui à un exercice de ce genre. Je suis, naturellement, tout à fait persuadé qu'au début de l'an 2000, la philosophie entrera, comme tout le reste, dans une ère nouvelle. Et, si l'on est convaincu par les arguments de Johnston, qui pense que le post-modernisme aura été essentiellement une préparation à la conscience du Bimillénaire, on peut décider d'appeler provisoirement «post-post-modernisme» cette nouvelle phase, en attendant de lui trouver une dénomination plus suggestive. Mais la réponse la plus honnête que je pourrais faire, si l'on me demandait comment je me représente la philosophie de l'avenir serait sans doute, même si ce n'est peut-être pas pour des raisons identiques, du même genre que celle de Bergson, lorsque quelqu'un lui a demandé comment il se représentait l'avenir de la littérature (*Le possible et le réel*, in *Œuvres*, p. 1340) : je ne me le représente pas et je n'éprouve pas non plus le besoin de le faire ; les tâches et les obligations du moment me suffisent amplement. Je ne crois, en tout cas, pas plus que Bergson que la philosophie détienne une quelconque clé de l'armoire aux possibles, y compris de ses possibles à elle.

Je me contenterai d'indiquer trois raisons pour lesquelles la conférence de Brentano me semble présenter aujourd'hui un intérêt particulier. La première est qu'elle constitue une réponse au discours inaugural du recteur de l'Université de Vienne qui avait soutenu que la philosophie avait fait son temps et devait désormais être considérée comme remplacée par la politique et la science ou la culture politiques. Cela ne peut pas ne pas évoquer quelques souvenirs dans l'esprit de ceux qui ont connu la

philosophie des années soixante et qui, même sur une période aussi brève que celle qui nous concerne, ont eu l'occasion d'entendre répéter maintes fois un air connu qui veut que la philosophie soit toujours sur le point d'être remplacée dans la culture contemporaine par l'un ou l'autre des candidats divers qui se proposent régulièrement pour la succession. On a cité à ce propos tour à tour ou en même temps la science (qu'il s'agisse des sciences exactes ou, au contraire, plutôt des sciences humaines, en tout cas de certaines d'entre elles que l'époque avait tendance à privilégier), la politique, la poésie ou la littérature en général, qui est aujourd'hui, d'après Rorty, le concept unificateur sous lequel tombent plus ou moins toutes nos activités et nos productions intellectuelles. Il est bien clair que la philosophie peut à un moment ou à un autre être supplantée, pour des raisons historiques, sociologiques et culturelles diverses, par des disciplines rivales comme celles auxquelles on songe, mais ce n'est certainement pas la même chose que d'être proprement *remplacée* par elles. Brentano fait remarquer notamment au conférencier dont il conteste les thèses qu'il a parlé lui-même dans son propre discours essentiellement de psychologie, d'éthique, de logique, de métaphysique, autrement dit, tout simplement de philosophie.

Je voudrais remarquer ensuite qu'il y a à peu près la même distance historique entre le moment où Brentano écrit ces lignes et celui auquel il a soutenu sa thèse d'habilitation devant un jury de philosophes schellingiens (cela se passait en 1866 à Würzburg) qu'entre aujourd'hui et le moment où je suis entré moi-même réellement dans la carrière et en même temps, si l'on peut dire, dans l'arène philosophiques. Brentano se trouve dans l'obligation de répondre à des gens qui gémissent sur la perte de prestige et le déclin tragique que la philosophie a connus depuis la grande époque de l'idéalisme allemand et parlent avec nostalgie de l'époque où l'État lui-même comptait avec la

philosophie et où le monde se prosternait devant l'autorité de philosophes comme Schelling et Hegel. Pour essayer de tempérer un peu l'enthousiasme que suscite dans l'esprit de beaucoup de ses auditeurs cette époque glorieuse, il raconte qu'en 1866 la chaire de philosophie à Würzburg était occupée par un philosophe baaderien convaincu dont la salle était désertée et avait une porte sur laquelle un étudiant effronté avait écrit en grosses lettres «Schwefelfabrik» (traduction approximative : «fabrique de verbiage»). Je dois reconnaître que, si j'avais été ce genre d'étudiant, j'aurais certainement été tenté d'écrire un équivalent français de cette expression sur la porte d'un bon nombre des salles dans lesquelles se célébraient, dans le milieu des années soixante, certaines des cérémonies philosophiques les plus réputées et les plus fréquentées de la grande époque structuraliste. *Mutandis mutandis*, nous devons, nous aussi, aujourd'hui essayer de répondre à ceux qui répètent que, par rapport à ce qu'elle était à cette époque exceptionnellement brillante et inventive, la philosophie est plutôt actuellement dans une situation d'étiollement, d'affadissement ou de régression caractéristiques. Il est vrai que même les journaux sont capables de suggérer à l'occasion que cette évolution n'est pas forcément aussi négative qu'elle en a l'air et qu'elle signifie peut-être simplement que les choses sont redevenues un peu plus conformes à ce qu'elles devraient être dans une communauté de chercheurs qui procède de façon un peu plus sobre, prudente, méthodique, progressive et, en tout cas, moins tapageuse qu'on ne le faisait à l'époque. Cela ne les empêche cependant pas de rester pour l'essentiel fidèles à leur pratique normale et logique, qui est de considérer que la philosophie cesse d'exister, s'il n'y a plus de grands événements philosophiques, mais que, s'il n'y en a pas, il est toujours possible, heureusement, d'en fabriquer et indispensable de le faire.

Une partie de la réponse de Brentano lui-même consis-

tait à faire remarquer que, contrairement à ce que l'on dit souvent, l'intérêt pour la philosophie et la demande de philosophie n'ont probablement jamais été aussi forts, et que le vrai problème est plutôt que les philosophes professionnels ne sont apparemment pas en mesure de les satisfaire, ce qui explique que des scientifiques comme Dubois-Reymond, Helmholtz, Tait, Darwin, Hæckel, Hering ou Mach ou des juristes comme Ihering aient été obligés de les suppléer dans leur tâche et l'aient fait souvent avec avantage. Brentano qualifie de «héros titubants» (*taumelnde Heroen*) les représentants les plus fameux de la philosophie de l'époque précédente et n'hésite pas à affirmer que tout ce que l'on peut trouver dans les livres de Schelling ne pèse pas plus lourd que ce que des physiologistes comme Helmholtz et Hering ont apporté en quelques pages au progrès de la philosophie. La raison de cela est, dit-il, qu'ils démontrent, alors qu'en face on ne trouve que de l'arbitraire et de l'inintelligibilité, complète (*Über die Zukunft der Philosophie*, p. 13).

Je ne suis pas certain qu'il ait raison d'aller jusque là. Mais j'adhère entièrement à son idée que la philosophie ne perdrait probablement rien de son prestige et de son influence, si elle consentait à essayer de procéder de façon un peu moins héroïque et un peu plus sobre. C'est pourquoi je ne vois pas de raisons de considérer que l'état présent de la philosophie, qui ressemble certainement plus à celui que sont censés déplorer les auditeurs auxquels s'adresse Brentano qu'à celui auquel ils se réfèrent comme à un idéal insurpassable, devrait être considéré comme synonyme de déclin ou de démission. Comme je l'ai déjà dit, je n'ai personnellement aucune inquiétude particulière sur l'avenir de la philosophie ; et, pour évoquer le thème d'une autre conférence que Brentano avait donnée à Vienne en 1874, « Sur les raisons du découragement dans le domaine philosophique », je ne vois aucun motif de découragement dans la situation actuelle, même si j'en

vois beaucoup, en revanche, qui me font craindre que la philosophie ne soit pas à la hauteur des obligations que notre époque lui impose.

La troisième des raisons pour lesquelles j'ai cité Brentano est certainement celle qui pose le problème le plus redoutable. Brentano avait défendu dans sa thèse de 1866 l'idée que la vraie méthode de la philosophie n'est rien d'autre que celle des sciences de la nature elles-mêmes : « *Vera philosophiæ methodus nulla alia nisi scientiæ naturalis est* » (Über die Zukunft der Philosophie, p. 136). Il ajoute même en 1892 que « la reine doit toujours être quelqu'un de son peuple et la reine des sciences nécessairement elle-même une science » (*ibid.*, p. 4). La philosophie doit être une science et, qui plus est, une science qui n'est nullement *a priori*, mais inductive et expérimentale. Elle est, dit-il, « celle des sciences inductives (et au sens large philosophiques) qui traitent de l'étant, pour autant qu'il tombe sous des concepts qui sont donnés par l'expérience interne, que ce soit par elle seule ou par l'expérience interne et l'expérience externe en même temps » (*Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, p. 77). Il n'y a pas pour lui de distinction entre les sciences qu'on pourrait appeler « spéculatives » et les sciences « exactes » (« *Philosophia neget oportet, scientias in speculativas et exactas dividi posse ; quod si non recte negaretur, esse eam ipsam jus non esset.* »), et pas de discontinuité réelle entre les sciences empiriques et la philosophie. Il n'y a, bien entendu, pas non plus de différence de nature entre la méthode des *Naturwissenschaften* et celle des *Geisteswissenschaften*, dont Brentano dit très clairement que le salut pour elles consiste à procéder d'après l'analogie des sciences de la nature. Je ne le suivrai personnellement sur aucun de ces deux points, puisque je ne crois pas que la philosophie soit une science, et encore moins une science inductive, et pas non plus que les sciences de l'homme puissent trouver leur salut là où il le voit. Mais, d'une façon que des philosophes comme Rorty

qualifieraient certainement de rétrograde ou d'archaïque, je continue néanmoins à croire à une certaine exemplarité de la démarche scientifique pour la pratique de la philosophie. Le salut pour elle, en tout cas, puisque c'est du sien qu'il est question ici, ne consiste certainement pas, comme on le croit trop souvent, à commencer par s'affranchir, au nom de la liberté de l'imagination créatrice, de toutes les règles et de toutes les contraintes auxquelles les scientifiques et les logiciens se considèrent comme soumis. Je ne crois pas nécessaire d'insister sur le fait que recommander, comme le faisait Peirce, aux philosophes de pratiquer la philosophie dans un esprit scientifique, plutôt que littéraire, et en adoptant le même genre d'attitude que les scientifiques et, plus précisément, les praticiens des sciences expérimentales dans la recherche de la vérité, n'implique aucune sympathie pour le scientisme et aucune suggestion que la science elle-même est en mesure de résoudre et résoudra finalement les problèmes de la philosophie.

X

On a beaucoup parlé depuis quelque temps du droit de tout un chacun à la philosophie, et beaucoup moins du genre de devoirs que l'on peut avoir envers elle. Si l'on se souvient de ce que dit Pascal sur le fait qu'on rend différents devoirs à différents mérites : devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science, et qu'il est injuste et tyrannique d'essayer d'obtenir pour une forme de mérite un type de reconnaissance qui ne peut s'appliquer, en réalité, qu'à un autre, il est intéressant de se demander, même lorsqu'on est philosophe, si l'injustice n'est pas parfois au moins autant du côté de la philosophie, qui exige souvent à tort des devoirs qui ne sont pas ceux qui lui reviennent, que de ceux dont

elle se plaint régulièrement qu'ils les lui refusent. Il n'y a sans doute pas beaucoup de disciplines et d'activités intellectuelles que leur nature même expose aussi directement qu'elle à la tentation constante de céder à ce que Pascal appelle le «désir de domination, universel et hors de son ordre». L'auteur des *Pensées*, qui formule une sorte de principe de séparation des mérites, un peu comme on dirait des pouvoirs, savait naturellement mieux que personne qu'il est probablement aussi peu applicable en pratique qu'il est fondé en théorie. Le mérite est rarement le meilleur avocat dans sa propre cause et il n'a jamais intérêt à se présenter seul pour la défendre. La force, qui ne peut exiger légitimement comme devoir que la crainte, se sent le plus souvent obligée de s'exprimer au nom de la vérité et, qui plus est, de chercher à se faire aimer. Et la science, qui ne demande que le devoir de croyance que l'on doit à la vérité et dispose en principe de tout ce qu'il faut pour l'obtenir, a pourtant besoin aussi du secours de l'agrément et même jusqu'à un certain point de la force.

Je me suis souvent demandé, et encore aujourd'hui, je ne connais pas vraiment la réponse, ce qu'il en est sur ce point de la philosophie elle-même. En particulier, si l'on est prêt à considérer, bien qu'elle soit probablement la seule à le croire tout à fait, qu'elle ne représente pas elle-même une force et n'a aucun lien avec la force, le devoir que l'on doit rendre à ses mérites est-il le devoir d'amour ou le devoir de croyance ? C'est une question très sérieuse, parce que la philosophie n'aurait certainement pas suscité chez les philosophes eux-mêmes le genre de critique radicale que nous connaissons, s'il avait été entendu clairement que le devoir qu'elle exige n'est pas celui de la croyance, mais un autre ou peut-être une combinaison de plusieurs autres. Il n'y a pas de raison de supposer que les néopositivistes logiques, par exemple, n'étaient pas capables, comme beaucoup d'autres, d'éprouver une admiration sincère pour les grands systèmes métaphysiques

du passé. Ils pensaient simplement que le devoir qu'on doit leur rendre ne peut pas être celui qu'apparemment ils exigent, mais plutôt celui que l'on a envers ce que Pascal appelle l'agrément, qui constitue le mérite propre de la beauté poétique. Schlick dit cependant une chose très surprenante, lorsqu'il affirme que «les systèmes des métaphysiciens contiennent parfois de la science, parfois de la poésie, mais ils ne contiennent pas de métaphysique⁶⁵». Car, si c'était vrai, on devrait se demander pourquoi les membres du Cercle de Vienne, qui n'avaient certainement rien contre la science et pas non plus, quoi qu'on en pense, contre la poésie, ont jugé nécessaire d'entreprendre une croisade contre la métaphysique. Ce qu'il faut dire me semble être plutôt que les systèmes de métaphysique contiennent bien ce qu'ils ont l'air de contenir, à savoir de la métaphysique, mais que nous hésitons fortement sur le genre de devoir que nous avons envers ce qui, en eux, est proprement métaphysique ou, plus généralement, philosophique. De sorte que la vraie et même la seule question que pose le discours des philosophes pourrait bien être aujourd'hui comme hier la question «naïve» de savoir si l'on doit traiter ce qu'ils disent comme susceptible d'être vrai ou faux et comme ayant des chances suffisamment sérieuses d'être vrai pour mériter d'être cru.

Pascal note que «le ton de voix impose aux plus sages et change un discours et un poème de force» (*op. cit.*, p. 126). Je me souviens d'avoir lu cette phrase une fois par erreur (mais c'est en fait la version que donne l'édition à laquelle je me réfère ici et que je cite de façon «corrigée»), comme s'il avait dit qu'il change un discours en un «poème de force» et de m'être dit que cela pourrait être une expression qui s'applique assez bien à un discours comme celui de la philosophie elle-même, si l'on songe au

65. «Le vécu, la connaissance, la métaphysique», in *Manifestes du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous la direction d'Antonia Soulez, P.U.F., Paris, 1985, p. 197.

rapport singulièrement mal défini et incertain qu'elle entretient avec la vérité, dont elle prétend généralement être la servante à la fois la plus désintéressée et la plus zélée, et au poids que représentent dans son cas le ton adopté généralement par ceux qui la pratiquent et leur façon un peu condescendante de considérer les activités plus ordinaires de l'homme, la profondeur, la difficulté et la gravité des questions dont elle s'occupe et le respect mêlé de crainte que ne peut manquer de susciter une tradition aussi longue et aussi prestigieuse que la sienne. C'est, en tout cas, une expression que j'appliquerais volontiers à certaines des œuvres les plus représentatives et les plus réputées de la philosophie d'aujourd'hui, qui me semblent relever davantage du poème de la force, qui joue sur une combinaison subtile de l'art d'agréer avec celui de susciter la crainte, que de celui de la vérité, autrement dit, qui exigent et obtiennent souvent avec une facilité déconcertante un devoir de croyance presque inconditionnel, dont elles expliquent souvent en même temps qu'il n'a à peu près rien à voir avec celui que l'on est supposé devoir à la vérité et à elle seule.

Moore a scandalisé fortement la communauté philosophique en expliquant que le monde ou les sciences ne lui auraient jamais suggéré par eux-mêmes des problèmes philosophiques quelconques et que ce qui lui a suggéré des problèmes philosophiques était plutôt les choses déconcertantes que d'autres philosophes ont dites sur le monde et les sciences. Ce qui l'a intéressé avant tout était, dit-il, 1) la question de savoir ce qu'ils ont pu vouloir dire réellement en disant ce qu'ils disaient, et 2) celle de savoir quelles raisons suffisantes il y a de supposer que ce qu'ils ont voulu dire était vrai ou, au contraire, faux⁶⁶. Je ne dirais certainement pas, pour ma part, que le monde ou

66. Cf. *The Philosophy of G. E. Moore*, edited by Paul Arthur Schilpp, The Library of Living Philosophers, Open Court, La Salle, Illinois, 1942, p. 14.

les sciences ne m'auraient jamais suggéré directement de problèmes philosophiques quelconques et je trouve même tout à fait étrange qu'un philosophe puisse dire cela. Mais je pourrais difficilement nier avoir consacré moi-même beaucoup de temps et d'énergie à me poser aussi les deux types de question dont parle Moore, qui sont certainement d'une espèce un peu insolite et même presque incongrue dans la pratique normale des philosophes. La seule excuse que je puisse invoquer pour cela est que je reste persuadé qu'elles sont légitimes et pertinentes. Nous ne pouvons, me semble-t-il, accepter comme allant de soi dans tous les cas que les propositions des philosophes ont le genre de signification que leurs auteurs donnent l'impression de leur attribuer et encore moins qu'il suffit qu'elles aient un sens pour être vraies ou, tout au moins, acceptables. Si Frege a raison de dire qu'une des tâches de la philosophie est de briser l'empire du verbe sur l'esprit humain, on ne peut que s'inquiéter de la façon dont elle est aussi capable de contribuer à le renforcer et à le rendre, si possible, encore plus tyrannique. Boltzmann dit, dans une formule sarcastique, que les philosophes ont souvent des manquements linguistiques pour dissimuler leurs manques de pensée. On pourrait ajouter qu'ils ont, en plus de cela, une certaine tendance à croire que l'addition de deux défauts de cette sorte peut faire une qualité.

XI

Il me reste pour finir à dire un mot très bref de la façon dont je compte essayer de remplir cette année mes devoirs envers la philosophie et envers ceux qui voudront bien me faire l'honneur ou l'amitié de croire que mon enseignement pourrait les aider à remplir les leurs. Le cours que je donnerai sera consacré au problème de la nature et des conditions de possibilité du non-sens. Frege a développé à

ce sujet une théorie que l'on peut considérer comme opposée à la conception naturelle et habituelle et qui a été reprise et élaborée ensuite par Wittgenstein. On peut la résumer d'un mot en disant qu'une pensée illogique n'est pas une pensée d'une certaine sorte, mais une non-pensée, un non-sens n'est pas un sens d'une certaine espèce, quelque chose comme un sens impossible ou inexistant, et une impossibilité n'est pas une possibilité qui pourrait avoir été d'abord considérée et ensuite exclue, en quelque sorte une possibilité qui s'est révélée impossible. Car l'impossibilité signifie justement qu'on ne sait pas de quoi on parle, lorsqu'on essaie de dire *ce qui* a été exclu comme impossible. Ainsi, la négation d'un théorème de logique ou de mathématiques ne représente pas une pensée, en dépit de l'impression que nous avons d'avoir bel et bien pu et même dû la penser, avant que la démonstration ne nous oblige à la rejeter. En dépit de son caractère à première vue assez anodin, c'est une conception qui, si elle est vraie, est lourde de conséquences et le rôle déterminant qu'elle joue aussi bien dans la philosophie de la logique et des mathématiques que dans la philosophie du langage de Wittgenstein me semble avoir été jusqu'ici nettement sous-estimé. J'aimerais poursuivre et compléter sur ce point une réflexion que j'ai commencée il y a déjà longtemps et qui concerne, d'une part, la théorie elle-même et, d'autre part, l'application qui en a été faite par Frege, Wittgenstein et certains de leurs successeurs au cas particulier du non-sens que l'on peut appeler philosophique.

Le séminaire de cette année portera sur des problèmes de philosophie de la perception et constituera un prolongement des recherches que j'ai entreprises depuis quelque temps et que j'ai l'impression de n'avoir pour l'instant guère fait plus que commencer sur la couleur, considérée en elle-même et dans ses rapports avec le son. Wittgenstein avait sans doute raison de dire que les couleurs incitent à la philosophie, puisque tant de gens se sont mis ou

remis dans la période récente à philosopher sur elles. Mais il remarque aussi que la couleur semble nous proposer une énigme, une énigme qui nous stimule, mais ne nous excite pas. J'espère réussir à montrer, bien que cela ne soit pas facile, que l'on peut répondre à la stimulation sans pour autant céder à l'excitation ou à l'agitation qui caractérisent trop souvent le discours que les philosophes tiennent sur ce sujet.

DU MEME AUTEUR

- La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Éditions de Minuit, 1971.
- Wittgenstein : La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Éditions de Minuit, 1973.
- Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Éditions de Minuit, 1976, nouvelle édition 1987.
- «L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie » – in L. WITTGENSTEIN, *Notes sur le «Rameau d'or» de Frazer*, L'Age d'homme, 1982.
- Le Philosophe chez les autophages*, Éditions de Minuit, 1984.
- Rationalité et cynisme*, Éditions de Minuit, 1985.
- La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Éditions de Minuit, 1987.
- Le Pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Éditions de Minuit, 1988.
- Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, L'éclat, 1991.
- Herméneutique et linguistique, suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage*, L'éclat, 1991.
- L'Homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne, et l'escargot de l'histoire*, L'éclat, 1993.
- Langage, perception et réalité. Vol. I La perception et le jugement*, Ed. Jacqueline Chambon, 1995.

- KARL OTTO APEL : *Penser avec Habermas contre Habermas*, traduit de l'allemand par Marianne Charrière.
- KARL OTTO APEL : *Le logos propre au langage humain*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti & Marianne Charrière.
- JACQUES BOUVERESSE : *Philosophie, mythologie et pseudo-science*. Wittgenstein lecteur de Freud.
- JACQUES BOUVERESSE : *Herméneutique et linguistique*, suivi de *Wittgenstein et la philosophie du langage*.
- STANLEY CAVELL : *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*. De Wittgenstein à Emerson, traduit de l'anglais (USA) par Sandra Laugier-Rabaté.
- STANLEY CAVELL : *Statuts d'Emerson*. Constitution, philosophie, politique, traduit de l'anglais (USA) par C. Fournier et S. Laugier.
- STANLEY CAVELL : *Conditions nobles et ignobles*. La constitution du perfectionnisme émersonien, traduit de l'anglais (USA) par Christian Fournier et Sandra Laugier.
- FABIEN CAYLA : *Routes et déroutes de l'intentionnalité*. La correspondance R. Chisholm - W. Sellars.
- CHRISTIANE CHAUVIRÉ : *Hofmannsthal et la métamorphose*. Variations sur l'opéra.
- EROS CORAZZA, JÉRÔME DOKIC : *Penser en contexte*. Le phénomène de l'indexicalité.
- DONALD DAVIDSON : *Paradoxes de l'irrationalité*, traduit de l'anglais (USA) et présenté par Pascal Engel.
- DENIS FISETTE : *Lecture frégréene de la phénoménologie*.
- MANFRED FRANK, ALEXIS PHILONENKO, JEAN-PAUL LARTHOMAS : *Sur la troisième critique*. Textes présentés et rassemblés par Dominique Janicaud.
- ALDO G. GARGANI : *La phrase infinie de Thomas Bernhard*, traduit de l'italien par Jean-Pierre Cometti.
- NELSON GOODMAN & CATHERINE ELGIN : *Esthétique et connaissance*. Pour changer de sujet, traduit de l'anglais (USA) et présenté par Roger Pouivet.
- NELSON GOODMAN : *L'art en théorie et en action*, traduit de l'anglais (USA) et présenté par Jean-Pierre Cometti & Roger Pouivet.

ADOLF GRÜNBAUM : *La psychanalyse à l'épreuve*, traduit de l'anglais (USA) par Joëlle Proust.

IAN HACKING : *Le plus pur nominalisme*. Vleu et usages de vleu. L'énigme de Goodman, traduit de l'anglais (USA) par Roger Pouivet.

JAAKKO HINTIKKA : *La vérité est-elle ineffable?* traduit de l'anglais par Antonia Soulez et François Schmitz.

DOMINIQUE JANICAUD : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

IRIS MURDOCH : *La souveraineté du bien*, traduit de l'anglais et présenté par Claude Pichevin.

THOMAS NAGEL : *Qu'est-ce que tout cela veut dire*. Une très brève introduction à la philosophie, traduit de l'anglais (USA) par Ruwen Ogien.

RUWEN OGIEEN : *Un portait logique et moral de la haine*.

SIR KARL POPPER : *Un Univers de Propensions*. Deux études sur la causalité et l'évolution, traduit de l'anglais et présenté par Alain Boyer.

HILARY PUTNAM : *Définitions*. Pourquoi ne peut-on pas naturaliser la raison?, traduit de l'anglais (USA) et présenté par Christian Bouchindhomme.

HILARY PUTNAM : *Philosophie de la logique*, traduit de l'anglais (USA) par Patrick Peccatte.

RICHARD RORTY : *Science et solidarité*. La vérité sans le pouvoir, traduit de l'anglais (USA) par Jean-Pierre Cometti.

JOHN R. SEARLE : *Pour réitérer les différences*. Réponse à J. Derrida, traduit de l'anglais (USA) par Joëlle Proust.

JOHN R. SEARLE : *Déconstruction*. Le langage dans tous ses états, traduit de l'anglais (USA) et présenté par Jean-Pierre Cometti.

WILFRID SELLARS : *Empirisme et philosophie de l'esprit*, traduit de l'anglais par Fabien Cayla. Préface de Richard Rorty.

RICHARD SHUSTERMAN : *Sous l'interprétation*, traduit de l'anglais (USA) par Jean-Pierre Cometti.

PAOLO VIRNO : *Opportunisme, cynisme et peur*. Ambivalence du désenchantement, suivi de Les labyrinthes de la langue, traduit de l'italien par Michel Valensi.

PAOLO VIRNO : *Miracle, virtuosité et "déjà vu"*. Trois essais sur l'idée de "Monde", traduit de l'italien par Michel Valensi.

BERNARD VOUILLOUX : *Langages de l'art et relations transesthétiques*.

Impression et façonnage par

IMPRIMERIE
FRANCE QUERCY
CAHORS

N° d'impression : 70441 FF – Dépôt légal : avril 1997

Catalogue complet sur demande

à

Éditions de l'Éclat 41, rue Basfroï 75011 Paris