JACQUES BOUVERESSE

Prodiges
et
vertiges
de
l'analogie

JACQUES BOUVERESSE

Prodiges et vertiges de l'analogie

De l'abus des belles-lettres dans la pensée

Table des matières

Avant-propos

1. De l'art de passer pour « scientifique » aux yeux des littéraires

2. L'inculture scientifique des littéraires est-elle la vraie responsable du désastre ?

3. Comment les coupables se transforment en victimes et en accusateurs

4. Les avantages de L'ignorance et la confusion considérée comme une forme de compréhension supérieure

5. Les malheurs de Gödel ou l'art d'accommoder un théorème fameux à la sauce préférée des philosophes

6. L'argument « Tu quoque ! »

7. Qui sont les vrais ennemis de la philosophie ?

8. L'affaire Sokal et après : la leçon sera-t-elle comprise ?

9. La liberté de pensée sans la liberté de critiquer ?

Épilogue

Notes

Il n'y a point de meilleur moyen pour mettre en vogue ou pour défendre des doctrines étranges et absurdes, que de les munir d'une légion de mots obscurs, douteux et indéterminés. Ce qui pourtant rend ces retraites bien plus semblables à des cavernes de brigands ou à des tanières de renards qu'à des forteresses de généreux guerriers. Que s'il est malaisé d'en chasser ceux qui s'y réfugient, ce n'est pas à cause de la force de ces lieux-là, mais à cause des ronces, des épines et de l'obscurité des buissons dont ils sont environnés. Car la fausseté étant par elle-même incompatible avec l'esprit de l'homme, il n'y a que l'obscurité qui puisse servir de défense à ce qui est absurde.

JOHN LOCKE

Un des traits les plus étonnants des penseurs de notre époque est qu'ils ne se sentent pas du tout liés par ou du moins ne satisfont que médiocrement aux règles jusque-là en vigueur de la logique, notamment au devoir de dire toujours précisément avec clarté de quoi l'on parle, en quel sens on prend tel ou tel mot, puis d'indiquer pour quelles raisons on affirme telle ou telle chose, etc.

BERNARD BOLZANO

Le mal de prendre une hypallage pour une découverte, une métaphore pour une démonstration, un vomissement de mots pour un torrent de connaissances capitales, et soi-même pour un oracle, ce mal naît avec nous.

PAUL VALÉRY

Avant-propos^[1]

Je crois que le mauvais usage des sciences et les mauvais rapports avec les sciences ne sont, pour la philosophie, que le reflet et la conséquence d'un problème beaucoup plus général qu'elle a avec elle-même, avec ce qu'elle est ou prétend être et avec ce qu'elle veut. Il ne faut donc pas commettre l'erreur de prendre l'effet pour la cause ou un des symptômes, aussi visible et remarquable qu'il puisse être, pour la maladie elle-même. Lichtenberg, qui cherche à encourager la tolérance en matière de compréhension, dit qu'« entre comprendre et ne pas comprendre il y a un bon nombre de classes, dans lesquelles les 9/10e des gens séjournent très commodément » (1). Cette question de la compréhension est, dans le cas de la philosophie, particulièrement cruciale, non seulement parce qu'on y est rarement certain de comprendre comme il faudrait ce qu'on lit, mais également parce qu'il est possible apparemment de d'installer de façon durable et très confortable dans des formes d'incompréhension presque totale. C'est, en tout cas, une question qu'on est obligé de se poser à propos de la plupart des textes que Sokal et Bricmont ont utilisés pour constituer leur sottisier : étaient-ils compréhensibles et avaient-ils été (réellement) compris ?

L'affaire Sokal^[2] a eu, entre autres mérites, celui d'attirer l'attention sur deux catégories « lichtenbergiennes » qui présentent un intérêt particulier : celle des gens qui, comme Sokal et Bricmont, ne comprennent pas, parce qu'il s'agit de choses qu'ils connaissent et ceux qui, au contraire, comprennent, justement parce qu'il s'agit de choses qu'ils ne connaissent pas. Sokal et Bricmont s'étonnent de l'usage pour le moins étrange qui est fait de concepts mathématiques et physiques qui leur sont en principe familiers dans des textes littéraires et philosophiques où ils n'ont à première vue rien à faire et ne font rien de bon. Et ils se heurtent à des adversaires qui ignorent la plupart du temps à peu près tout de ce qu'ils savent et qui prétendent néanmoins que ce qu'ils ne comprennent pas peut en réalité très bien être compris. En d'autres termes, Sokal et Bricmont ont le sentiment de ne pas comprendre des choses qu'ils devraient comprendre et ils trouvent en face d'eux des gens qui comprennent ce qu'ils ne devraient pas comprendre. Il n'y a sans doute pas de plus bel exemple du fossé (d'incompréhension) qui sépare aujourd'hui ce qu'on appelle les « deux cultures ».

Il se pourrait, bien entendu, que ce soit par manque d'information, de compétence ou de subtilité philosophiques ou littéraires que les deux auteurs trouvent inintelligible ce qui est peut-être simplement difficile à comprendre (pour des gens comme eux). Et on ne s'est évidemment pas privé de leur reprocher ce genre d'insuffisance. On me le reprochera probablement aussi, puisque j'ai, dans la plupart des cas, une réaction à peu près identique à la leur. Mais c'est une chose à laquelle je n'accorde pas beaucoup d'importance. Je ne crois pas, en effet, que l'on soit tenu, même en philosophie, de comprendre (ou, en tout cas, de faire semblant de comprendre) tout ce qui peut s'écrire et que tout ce qui peut donner

l'impression d'avoir un sens, dans l'esprit de son auteur et également, si l'on juge par les effets produits, dans celui d'une multitude de lecteurs, doit nécessairement en avoir un. Je sais naturellement aussi bien que quiconque que la question des critères du non-sens en matière littéraire et philosophique est particulièrement délicate. Mais je ne pense pas qu'ils soient aussi inexistantes que certains nous le répètent et ont intérêt à nous le faire croire (ce sont évidemment toujours ceux qui cherchent à défendre leurs non-sens qui soutiennent qu'il n'y a pas de distinction réelle entre ce qui a un sens et ce qui n'en a pas).

La seule excuse que je puisse invoquer pour m'être décidé finalement, malgré mes réticences, à publier ce livre est d'avoir essayé de faire porter réellement la discussion sur le fond, d'en élever un peu le niveau (qui est resté généralement très bas) et également d'en élargir considérablement la portée, même si le fait de regarder les choses à la fois de plus haut et de plus près ne fait, à mon avis, que confirmer pour l'essentiel le diagnostic, peu réconfortant pour le philosophe que je suis, de Sokal et Bricmont. « Nous pensons, disent-ils, avoir démontré, au-delà de tout doute raisonnable, que certains penseurs célèbres ont commis de grossiers abus du vocabulaire scientifique, ce qui, loin de clarifier celles-ci, a encore obscurci leurs idées. Personne, dans tous les comptes rendus et débats qui ont suivi la publication de notre livre, n'a présenté le moindre argument rationnel contre cette thèse, et presque personne n'a pris la peine de défendre même un seul des textes que nous critiquons (2). »

C'est un fait que même les gens qui ont protesté le plus violemment contre les conclusions du livre se sont rarement risqués à défendre explicitement l'un ou l'autre des passages qui y sont discutés. Certains sont pourtant probablement un peu plus défendables que d'autres et auraient pu éventuellement être défendus. Rien n'empêchait ceux qui poussent des cris d'indignation d'essayer de les justifier réellement, s'ils pensaient que c'est possible. Mais il aurait fallu pour cela se donner un peu plus de mal qu'ils n'ont semblé disposés à le faire. Et il ne faut, de toute façon, pas renverser, sur ce point, la charge de la preuve. C'est aux auteurs contestés qu'il incombait initialement de montrer qu'ils ont réussi à donner un sens appréhendable aux expressions qu'ils utilisent, et non à ceux qui les lisent de s'arracher les cheveux pour essayer de leur en découvrir ou de leur en inventer un. Schopenhauer dit de Hegel qu'à de nombreux endroits il met les mots et que le lecteur doit mettre le sens. C'est aussi ce que font un bon nombre des penseurs dont nous parlons. Mais on peut difficilement considérer cela comme normal et satisfaisant. Comme le dit un adage que les philosophes devraient méditer un peu plus, si non vis intelligi, debes negligi (si tu ne veux pas être compris, il n'y a pas à tenir compte de ce que tu dis).

Un des arguments les plus surprenants qui ont été utilisés contre Sokal et Bricmont est celui qui consiste à leur reprocher de qualifier de « plutôt confus », sans autre précision, certains des usages du vocabulaire scientifique qu'ils discutent. De quel droit, en effet, des physiciens se permettent-ils de trouver confus ce que les philosophes et les littéraires trouvent, paraît-il, clair ? Il n'y a pourtant aucune

expérience plus familière que celle qui consiste à s'apercevoir qu'une expression qui semblait claire ne l'est en réalité pas du tout ou qu'une phrase qui, à première vue, donnait l'impression d'avoir une signification n'en a en réalité aucune. Mais il faut, bien entendu, accepter au départ de considérer cela comme une chose possible et même fréquente, y compris et peut-être surtout en philosophie, et consentir à faire un peu d'analyse de la signification, une activité qui comme chacun sait, ne peut intéresser que les philosophes dits « analytiques » et ne correspond pas du tout à ce que l'on est supposé faire en l'occurrence.

On doit plutôt, semble-t-il, se laisser porter simplement par le mouvement du texte et éviter de se poser des questions trop précises sur son sens. Vouloir *comprendre*, au sens auquel Sokal et Bricmont cherchent à le faire, est même presque une bizarrerie ou un manque de tact. Nous sortons d'une période où on ne considérait justement pas comme nécessaire de comprendre pour approuver et admirer, et même pas non plus pour expliquer (on a vu des interprètes autorisés reconnaître après coup qu'au moment où ils publiaient des livres ou des articles sur Lacan ils ne comprenaient eux-mêmes pratiquement rien à ce que disait ou écrivait le maître, mais depuis quand est-ce nécessaire ?). Le paradoxe est, comme le remarque Jean Khalifa, que ce sont plutôt Sokal et Bricmont qui se comportent ici comme on devrait le faire et font ce que les dévots et les enthousiastes s'abstiennent, de façon générale, soigneusement de faire. Si on ne comprend pas les propos de certains intellectuels, ce n'est pas forcément parce qu'on est ignorant ou malintentionné, cela peut être aussi parce qu'on est simplement un peu plus exigeant que leurs lecteurs habituels : « Sélection arbitraire et comparaison de textes de niveau hétérogène, tout cela ne veut [...] pas dire que Sokal et Bricmont n'aient pas lu au moins les textes qu'ils citent. En fait, rares sont sans doute en France ceux qui, comme eux, les ont lus de si près ou avec une telle charité (3). »

Je n'ai pas essayé, dans ce qui suit, de discuter le genre de philosophie des sciences que défendent, implicitement ou explicitement, Sokal et Bricmont ou l'idée qu'ils se font des relations qui peuvent exister entre les sciences, la philosophie et la littérature. Je ne suis pas forcément d'accord avec eux sur les questions de cette sorte. Mais ils pourraient être aussi positivistes ou aussi hostiles à la philosophie et à la culture littéraire en général qu'on les en a accusés et même l'être encore plus, sans que cela rende, à mon avis, plus défendables les textes et les procédés qu'ils dénoncent. J'ai essayé encore moins de passer en revue et a fortiori de rediscuter sérieusement tous les cas dont ils traitent dans leur livre. Je n'ai guère analysé en détail que l'exemple des abus que l'on fait du théorème de Gödel, d'une part, parce qu'il s'agit d'une question que je connais un peu mieux que d'autres et, d'autre part, à cause de l'exaspération que suscitent en moi depuis très longtemps la façon dont presque tous les philosophes se sentent obligés de parler à un moment ou à un autre du théorème et du mélange de prétention et d'ignorance avec lequel ils le font généralement. Je n'ai aucun doute sur le fait que le même genre de travail pourrait être fait à propos des autres « impostures » dont il est question dans le livre de Sokal et Bricmont. Mais cela demanderait à chaque fois des analyses à peu près aussi détaillées, qu'il n'était pas

question de fournir ici.

À bien des égards, sur ce genre de question, la partie n'est pas égale. Il faudrait dans chaque cas beaucoup de temps et d'effort pour démontrer que ce que les deux auteurs soupçonnent d'être une absurdité est réellement une absurdité et même les arguments les plus décisifs ont peu de chance de convaincre ceux qui ont décidé de ne rien entendre. La propension à essayer de sauver à tout prix ce qui ne mérite pas de l'être est tellement plus forte que le désir de regarder en face une réalité désagréable et les moyens de défendre l'indéfendable tellement plus efficaces, à commencer par celui qui consiste à invoquer des choses aussi vagues que « le droit à la métaphore » ou « le risque de la pensée », sans proposer, bien entendu, la moindre analyse sérieuse du genre de pensée ou de métaphore qu'il s'agit, en l'occurrence, de défendre.

J'ai à peine besoin de préciser qu'il n'y a rien de personnel dans les critiques que je formule contre certains de nos intellectuels, en particulier contre Debray, et que je n'éprouve aucun plaisir particulier à le faire. Le cas de Debray est exemplaire, parce qu'il essaie d'utiliser ce qu'il y a de plus redoutable, à savoir un résultat logique très technique, pour justifier des conclusions de grande ampleur et susceptibles d'impressionner fortement le public non informé à propos d'un objet qui est à première vue aussi éloigné que possible de ce dont il s'agit, à savoir la théorie des organisations sociales et politiques. Partant du théorème de Gödel, Debray conclut sans coup férir à la nature fondamentalement religieuse du lien social (la conclusion n'est pas nouvelle, mais l'argument l'est certainement). Cela revient à choisir à la fois le point de départ le plus difficile à maîtriser et la plus grande distance à franchir pour parvenir au but, deux moyens qui transformeraient à coup sûr la performance, si elle était réussie, en un véritable exploit intellectuel. Porter l'indécision au cœur même de la raison et obliger celle-ci à exiger elle-même son propre dépassement est une opération classique en philosophie. Mais faire prononcer le verdict par la raison mathématique en personne et l'imposer ensuite à la raison politique est certainement ce que l'on peut imaginer de plus décisif et également de plus raffiné dans le genre.

Utiliser à son tour, de façon plus sérieuse, les ressources de la logique et de l'analyse logique pour démontrer l'inconsistance et l'inanité de ce type d'entreprise, relève évidemment plus du devoir, du devoir civique en quelque sorte, que du plaisir. Il n'est assurément pas difficile de trouver des façons à la fois plus agréables et plus constructives de se servir d'instruments comme ceux dont il s'agit. Ce que j'essaie de faire ici est typiquement le genre de chose qu'on ne devrait pas avoir à faire et qu'on pourrait très bien ne pas avoir à faire. Mais il faudrait pour cela que les fautifs acceptent de commencer eux-mêmes, autrement dit, veuillent bien essayer d'être un peu plus sérieux. S'il y a un domaine dans lequel les erreurs sont plus vite et plus facilement commises qu'elles ne peuvent être corrigées, c'est bien celui qui est en question ici. L'effort qui, dans la suite, sera demandé par endroits au lecteur est donc probablement plus grand (et sans doute aussi moins « gratifiant ») que celui qui est exigé par la lecture

des textes que je critique. Mais j'ai essayé de le réduire au minimum et je ne crois pas qu'il puisse être évité.

La question de savoir jusqu'à quel point les critiques formulées par Sokal et Bricmont s'appliquent aussi au reste de l'œuvre des auteurs concernés est évidemment de beaucoup la plus délicate. Sokal et Bricmont n'y répondent pas vraiment et se contentent de remarquer qu'« au vu des abus détectés en matière de mathématiques ou de physique, il est raisonnable de se demander s'il existe de pareils abus basés sur la terminologie ou les concepts appartenant à d'autres champs, qu'ils soient scientifiques, philosophiques ou littéraires » (4). Je pense, comme on le verra, que le soupçon qu'ils formulent pourrait être confirmé de bien des façons, mais il faudrait sûrement des développements encore plus longs et plus compliqués pour le montrer. Même si les fautes commises (en particulier l'abus des formules brillantes et approximatives, des rapprochements hasardeux, des raccourcis trop rapides et des synthèses trop faciles) sont toujours à peu près du même type, elles demanderaient, en effet, à être examinées à chaque fois pour elles-mêmes. Montrer de façon précise *en quoi* chacun des passages qui peuvent sembler philosophiquement fautifs est effectivement fautif serait une entreprise proprement interminable. L'inégalité dont j'ai parlé plus haut provient du fait que les auteurs critiqués se plaignent constamment de n'avoir pas été lus avec suffisamment d'attention et de finesse, mais considèrent généralement comme suffisant d'invoquer pour leur défense des généralités abstraites, à commencer, justement, par le fait que, comme le dit la formule rituelle, « ce n'est jamais aussi simple ». En revanche, lorsqu'il s'agit de justifier l'injustifiable, ce n'est jamais assez simple. On peut même dire que « plus c'est gros, plus ça passe ». De la même façon, les auteurs attaqués par Sokal et Bricmont trouvent qu'on ne parle jamais de ce qu'ils écrivent avec suffisamment de précision et de rigueur. Mais quand il s'agit de ce qu'on peut leur reprocher de simplifier ou de négliger eux-mêmes, dans leur façon de (mal)traiter la science, ils objectent régulièrement que ce ne sont au fond que de simples détails plus ou moins secondaires.

Il aurait été évidemment intéressant, pour élargir le débat au-delà des limites que se sont fixées Sokal et Bricmont, de pouvoir se livrer, par exemple, à une comparaison détaillée entre deux textes à première vue aussi différents que celui de la communication que Debray a faite à la Société française de philosophie à propos du problème de l'incomplétude et celui de la défense et illustration de la discipline nouvelle dont il est le créateur, qu'il a publiée récemment dans les *Cahiers de médiologie* (5). Mais j'ai dû malheureusement renoncer, faute de place, à ce genre d'exercice. Je me bornerai donc pour l'instant à dire simplement que j'ai l'impression de retrouver pour l'essentiel, dans le deuxième, les mêmes procédés et, en particulier, les mêmes imprécisions et le même abus des effets purement rhétoriques que dans le premier, et qu'il suscite en moi à peu près le même genre d'insatisfaction et de malaise. Là où d'autres avancent probablement sans difficulté et à la même vitesse que l'auteur, je trébuche presque à chaque pas sur des assertions qui me sembleraient exiger, pour pouvoir être tout à fait comprises et ensuite acceptées, des élucidations, des distinctions, des explications et des justifications qui sont

généralement absentes. Mais c'est précisément l'avantage du philosophe-écrivain sur le philosophe-analyste que de réussir à donner l'impression que l'on peut tout à fait s'en passer. « Le médiologue, nous dit Debray, est spontanément hypermétrope, il voit mieux loin que près (6). » C'est peut-être vrai. Mais je crois qu'en philosophie la myopie a aussi ses avantages et j'ai l'impression que, même sur un sujet qu'il connaît en principe beaucoup mieux que le théorème de Gödel, il vaut justement mieux pour le médiologue que l'on ne cherche pas à regarder de trop près ce qu'il voit de loin.

Une des choses qui m'ont le plus surpris dans le canular de Sokal est l'étonnement que semble avoir suscité sa réussite. Ce qui m'étonne est plutôt que ce genre de chose n'ait pas été essayé beaucoup plus tôt, car il aurait sûrement pu (et sans doute dû) l'être bien avant. Je me souviens que, dans les années soixante-dix, nous avons songé, avec quelques amis logiciens, à envoyer à la revue *Tel Quel*, une lettre à en-tête de l'université de Princeton ou de quelque autre université américaine prestigieuse lui donnant en quelque sorte la primeur d'une découverte révolutionnaire, telle que par exemple la mise au jour d'une erreur importante dans la démonstration du théorème de Gödel ou dans celle de Cohen (1963) concernant l'indépendance de l'hypothèse du continu par rapport aux axiomes usuels de la théorie des ensembles, et suggérant discrètement quelques utilisations et extrapolations possibles de ce résultat. Nous n'avions aucun doute sur le fait que l'une ou l'autre des têtes pensantes de la revue ne manquerait pas de nous expliquer, dans un des numéros suivants, les conséquences prodigieuses qui résultent de cela pour la logique, la politique, la théorie littéraire et bien d'autres choses. Je ne sais plus pourquoi nous n'avons pas donné suite à ce projet, mais je suis convaincu qu'il aurait été possible de donner à la chose une apparence de plausibilité et de sérieux suffisante pour que le succès soit pratiquement assuré. La période structuraliste a été, c'est certain, une période extraordinairement brillante. Mais une des choses dans lesquelles elle a brillé de façon exceptionnelle est sûrement le degré de jobardise que l'on y a atteint.

Bien des commentateurs, qui sont prêts à applaudir au bon tour que Sokal a joué à une partie de notre intelligentsia d'avant-garde avec sa parodie ou, en tout cas, à s'en accommoder, semblent estimer qu'il aurait mieux valu en rester là et s'abstenir de publier le livre qui a suivi. Je ne vois pas très bien pourquoi, même s'il est vrai que, lorsqu'on quitte le terrain de la mystification pour celui de la critique sérieuse, les choses deviennent nettement plus difficiles, parce qu'on est tenu, cette fois, d'être objectif et juste et qu'on ne réussit probablement jamais à l'être autant qu'il le faudrait. L'indulgence que l'on a pour le canular tient évidemment d'abord au fait qu'il est drôle, alors que le livre ne l'est sûrement pas. Le moment où l'on vous dit « Maintenant, on ne rit plus » est évidemment plus difficile à passer que le précédent. Mais c'est malheureusement d'abord la réalité dont traite le livre qui n'est pas drôle et qu'on devrait être reconnaissant aux deux auteurs de nous avoir mise sous les yeux. Comme dit Lichtenberg, lorsqu'un singe (on pourrait dire, en l'occurrence, un singe de la science) regarde dans un miroir, ce qui le contemple ne peut pas être un ange. Les protestations d'angélisme philosophique, littéraire et autre, auxquelles on s'en est tenu le plus souvent, ne sont malheureusement pas de mise ici.

Je pense d'ailleurs que, si nous avons encore le moindre sens du ridicule, certaines des réponses qui ont été apportées aux critiques de Sokal et Bricmont, auraient pu susciter une hilarité au moins aussi grande que le canular du premier. Voir des intellectuels qui disposent de tous les moyens d'expression, de toutes les facilités et de tous les avantages possibles jouer, à la moindre critique, les persécutés et les martyrs, prétendre que ce qu'on attaque n'est pas le contenu de ce qu'ils disent, mais la discipline qu'ils représentent (si on attaque Julia Kristeva, c'est à la critique littéraire qu'on en veut, si on attaque Bruno Latour, c'est à la sociologie des sciences, etc.), suggérer qu'en faisant ce qu'ils font ils affrontent, comme le prouve l'agression brutale dont ils ont été victimes de la part de Sokal et Bricmont, des périls extraordinaires^[3] (en lisant ce genre de chose, on se demande si on ne devrait pas attribuer immédiatement à certains d'entre eux un garde du corps spécial), devrait, de toute évidence, susciter avant tout un énorme éclat de rire. Mais on ne peut vraiment plus s'étonner de rien dans un pays où un auteur comme Philippe Sollers réussit encore à se Faire passer pour une sorte d'écrivain maudit. Comme le disait déjà Karl Kraus, il y a longtemps que le ridicule ne tue plus et qu'il est même devenu un élixir de vie.

« La satire, écrit Lichtenberg, est le mieux appliquée et le plus facilement écrite lorsque certains escrocs astucieux croient avoir ébloui tout un public, et lorsqu'on sait qu'ils vous comptent au nombre des gens éblouis. En pareil cas, je ne nie tairai jamais, même si l'escroc était décoré de tous les ordres du monde. Il devient alors difficile de *satyram non scribere* (7) ». Je ne sais pas jusqu'à quel point les auteurs malmenés par Sokal et Bricmont, qui ont sûrement ébloui tout un public, peuvent être convaincus d'avoir ébloui tout le monde. Mais ceux qui n'ont pas été éblouis ont, me semble-t-il, le droit de faire savoir qu'ils ne l'ont pas été et d'expliquer pourquoi, même si, en lisant les commentaires qui ont été écrits sur le livre de Sokal et Bricmont, on a souvent l'impression que ne pas être ébloui est une faute et le dire une Faute encore plus grave. Pour la raison qu'indique Lichtenberg, nous vivons sûrement une époque où, comme dit le poète, *difficile est satyram non scribere* (il est difficile de ne pas écrire de satire). On pourrait ajouter que, pour des raisons qui ne sont pas tellement différentes, nous vivons également une époque et nous avons un milieu intellectuel qui font que *difficile est sociologiam non scribere* (il est difficile de ne pas écrire de sociologie). Mais c'est, bien entendu, une autre histoire, que je préfère laisser à d'autres, plus compétents que moi. le soin de raconter.

1. De l'art de passer pour « scientifique » aux yeux des littéraires

Nous sommes de ceux qui n'oublient jamais que tonneau vide résonne toujours mieux que tonneau plein.

VILLIERS DE L'ISLE-ADAM

Le meilleur commentaire qui ait été écrit sur l'« affaire Sokal », sur le livre qui a été publié ensuite par Sokal et Bricmont et sur les réactions qu'ils ont suscitées l'avait probablement été déjà en 1921 par Musil dans son compte rendu du *Déclin de l'Occident* de Spengler. Après un passage consacré aux chapitres mathématiques du livre, dont il rira la conclusion que la façon de Faire de Spengler « évoque le zoologiste qui classerait parmi les quadrupèdes les chiens, les tables, les chaises et les équations du 4^e degré Musil donne une démonstration brillante de la façon dont on pourrait, en appliquant ce genre de procédé, justifier la définition du papillon comme étant le Chinois nain ailé d'Europe centrale :

« Il existe des papillons jaune citron ; il existe également des Chinois jaune citron. En un sens, on peut donc définir le papillon : Chinois nain ailé d'Europe centrale. Papillons et Chinois passent pour des symboles de la volupté. On entrevoit ici pour la première fois la possibilité d'une concordance, jamais étudiée encore, entre la grande période de la faune lépidoptère et la civilisation chinoise. Que le papillon ait des ailes et pas le Chinois n'est qu'un phénomène superficiel. Un zoologue eût-il compris ne fût-ce qu'une infime partie des dernières et des plus profondes découvertes de la technique, ce ne serait pas à moi d'examiner en premier la signification du fait que les papillons n'ont pas inventé la poudre : précisément parce que les Chinois les ont devancés. La prédilection suicidaire de certaines espèces nocturnes pour les lampes allumées est encore un reliquat, difficilement explicable à l'entendement diurne, de cette relation morphologique avec la Chine » (8).

C'est, quoi qu'ils en pensent, à peu de chose près ce que font les auteurs dans les passages les plus typiques qui ont été cités et commentés par Sokal et Bricmont. La méthode repose sur deux principes simples et particulièrement efficaces dans les milieux littéraires et philosophiques : 1) monter systématiquement en épingle les ressemblances les plus superficielles, en présentant cela comme une découverte révolutionnaire, 2) ignorer de façon aussi systématique les différences profondes, en les présentant comme des détails négligeables qui ne peuvent intéresser et impressionner que les esprits pointilleux, mesquins et pusillanimes. C'est de cette façon, mais ce n'est, bien entendu, qu'un exemple parmi beaucoup d'autres possibles, que procède Debray dans l'application qu'il fait du théorème de Gödel à la théorie des systèmes sociaux et politiques. Les systèmes formels (ou en tout cas certains d'entre eux, mais c'est un des nombreux détails que semble négliger Debray) comportent des énoncés qui ne peuvent être décidés avec les moyens du système ; les systèmes sociaux et politiques sont

apparemment dans le même cas, ils comportent aussi des énoncés dont la vérité ne peut être décidée à l'intérieur du système et avec les ressources dont il dispose pour ce faire. Par conséquent, il doit s'agir du même phénomène qui apparaît simplement sous deux formes différentes, mais relève du même principe d'explication unitaire, que désormais, grâce au théorème de Gödel, nous connaissons parfaitement ou, en tout cas, devrions connaître.

On pourrait croire que, si on essaie d'utiliser la parodie de Musil à propos de ce que font les Spengler d'aujourd'hui, on s'apercevra qu'elle est tout à fait exagérée. Malheureusement, il n'en est rien et la réalité dépasse même souvent la fiction. Le passage suivant de Badiou, que citent Sokal et Bricmont, n'a sûrement rien à envier (à part, bien sûr, l'intelligibilité et la drôlerie) à la « démonstration » de Musil :

« La vérité de l'hypothèse du continu ferait loi de ce que l'excès dans le multiple n'a pas d'autre assignation que l'occupation de la place vide, que l'existence de l'inexistant propre du multiple initial. Il y aurait cette filiation maintenue de la cohérence, que ce qui excède intérieurement le tout ne va pas plus loin qu'à nommer le point limite de ce tout.

Mais l'hypothèse du continu n'est pas démontrable. Triomphe mathématicien de la politique sur le réalisme syndical » (9).

Je veux dire, naturellement, qu'un lecteur suffisamment imaginaire pourrait s'amuser, par exemple, à introduire les termes intermédiaires « musiliens » qui seraient nécessaires pour expliciter la transition logique qui s'effectue avec la vitesse de l'éclair entre les deux dernières phrases. Mais je suppose que, quand on est philosophe (et Sokal et Bricmont, malheureusement, ne le sont pas, ce qui explique évidemment tout), on est censé être capable de reconnaître immédiatement que la deuxième suit de la première et lui est même peut-être équivalente.

Le même genre de perplexité surgit, lorsqu'on lit, sous la plume de Debray des déclarations aussi vertigineuses que, par exemple, la suivante : « Du jour où Gödel a démontré qu'il n'existe pas de démonstration de consistance de l'arithmétique de Peano formalisable dans le cadre de cette théorie (1931), les politologues avaient les moyens de comprendre pourquoi il fallait momifier Lénine et l'exposer aux camarades "accidentels" sous un mausolée, au Centre de la Communauté nationale » (10). Je pense, comme Jean-Michel Kantor (11), que ce genre d'affirmation devrait figurer simplement dans la prochaine édition du *Dictionnaire de la stupidité*, si toutefois il n'était pas entendu que rien de ce qu'écrit un philosophe ne peut jamais être réellement stupide et doit même toujours avoir un sens profond. Grâce à Gödel, on peut dorénavant, si je comprends bien Debray, expliquer pourquoi, dans un système inspiré et dominé par une idéologie en principe strictement rationaliste, matérialiste et athée, un comportement religieux et un rituel comme ceux dont il s'agit ont pu exister et même probablement jouer un rôle qui peut être considéré comme constitutif. Ce que l'on retient ici du résultat de Gödel semble être

principalement le fait que, même dans un système qui est conçu explicitement pour démontrer des propositions d'une certaine sorte, on ne peut pas démontrer certaines choses qui à première vue sembleraient devoir être démontrables et même pas démontrer ce qui serait sans doute le plus important (la non-contradiction). Et on trouve là l'explication du fait que les sociétés humaines ne peuvent pas non plus démontrer logiquement ou, en tout cas, justifier rationnellement (mais ce n'est déjà plus du tout la même chose) certaines des propositions fondamentales sur lesquelles elles s'appuient.

Mais qui, au fait, a jamais cru qu'elles pouvaient être, au sens strict du terme, démontrées ou entrepris sérieusement de fournir la démonstration en question, pour ne rien dire du fait qu'elle devrait, de toute façon, s'appuyer sur des axiomes acceptés sans démonstration ? Les béotiens qui ne voient pas ce que vient faire ici Gödel et pensent qu'il y a, pour le phénomène auquel on s'intéresse, des explications à la fois beaucoup plus simples et plus adéquates, qui sont, du reste, connues depuis longtemps, n'ont sans doute rien compris à la signification profonde du résultat de Gödel. En réalité, au lieu du théorème de Gödel, on pourrait probablement aussi bien utiliser, pour aboutir à peu près à la même conclusion, le « théorème » de Wittgenstein, selon lequel « la chaîne des raisons a une fin » ou l'idée qu'au sens auquel on peut demander et donner des raisons dans le cadre d'un jeu de langage accepté, le jeu de langage lui-même n'a pas de raison (ce qui, du reste, ne signifie pas qu'il soit irrationnel). Car, après tout, ce que Debray cherche à établir et surtout à dramatiser n'est pas grand-chose de plus que ce genre de banalité philosophiquement importante. S'il s'agissait de montrer simplement qu'il n'y a pas de réflexivité, de fondement, de vérité, de justification, etc., absolus, il y a de nombreux endroits dans la philosophie classique ou contemporaine où il aurait pu trouver ce dont il a besoin. Mais cela n'aurait évidemment pas du tout fait le même effet.

On m'objectera probablement qu'il y a bel et bien eu des philosophes qui ont rêvé de transformer l'éthique et même la politique en sciences démonstratives et essayé d'en donner une présentation qui peut être qualifiée d'axiomatico-déductive. Mais les systèmes en question ne sont justement pas des systèmes formels et le théorème de Gödel ne traite que de ce qui peut ou ne peut pas être fait à l'aide de systèmes formels d'une certaine sorte. Il ne dit tout simplement rien sur le genre de limitation qui peut affecter les systèmes logico-déductifs de type « contentuel », dans lesquels la signification des termes, l'interprétation des concepts et l'intuition peuvent continuer à jouer un rôle important^[4]. Le théorème de Gödel ne peut donc pas être appliqué à des systèmes de cette sorte et, bien entendu, encore moins aux organisations sociales et politiques réelles dont ils sont censés fournir la théorie abstraite. Il pourrait tout au plus s'appliquer à des systèmes formels conçus pour représenter une théorie politique « naïve » ou, mieux encore, la politique réelle. Mais depuis quand y en a-t-il ?

Si l'on en croit les bons interprètes, comme Serres : « Régis Debray applique aux groupes sociaux ou retrouve en eux le théorème d'incomplétude valable pour les systèmes formels et montre que les sociétés

ne s'organisent qu'à l'expresse condition de se fonder sur autre chose qu'elles, à l'extérieur de leur définition ou frontière. Elles ne peuvent pas se suffire à elles-mêmes. Il appelle religieuse cette fondation » (12). Je ne crois donc pas exagérer en disant que la « découverte » dont il est question se réduit essentiellement à la constatation du fait, qui n'est ni très nouveau ni très surprenant, qu'il n'y a pas de système social qui soit absolument auto-suffisant. Du théorème de Gödel, Debray a tiré à certains moments des conséquences qui sont pour le moins étonnantes, comme par exemple le fait que « l'engendrement d'un individu par lui-même serait une opération biologiquement contradictoire », le fait qu'« il est rationnel qu'il y ait de l'irrationnel dans les groupes, car s'il n'y en avait pas, il n'y aurait pas de groupe » ou le fait qu'en vertu de l'incomplétude un ensemble (mais on croyait jusqu'ici que l'incomplétude avait trait à des systèmes formels, et non à des ensembles) ne peut s'auto-engendrer et être *causa sui* (13). Tout cela est peut-être vrai, mais n'a malheureusement aucun rapport, en tout cas aucun qui soit indiqué clairement, avec le théorème de Gödel. Comme le disent Sokal et Bricmont : « S'il s'agit de l'utiliser dans un raisonnement sur l'organisation sociale, alors il [Debray] se trompe. Si, par contre, il s'agit d'une analogie, elle pourrait être suggestive, mais certainement pas démonstrative » (14). Le théorème de Gödel ne démontre effectivement, comme je l'ai dit, absolument rien à propos des systèmes sociaux. Il pourrait assurément fournir une analogie intéressante, mais il faudrait expliquer en quoi elle consiste exactement, ce que Debray ne fait jamais vraiment. Même l'esprit le plus charitable est donc obligé de se dire, en le lisant, que le but de l'opération pourrait bien être, justement, de nous persuader qu'une chose que l'on savait ou, en tout cas, soupçonnait déjà, à savoir qu'il n'y a pas de raison sociale sans irrationalité et pas de société sans mythes, a été cette fois, grâce à Gödel, *démontrée* une fois pour toutes et que c'est cela la grande nouveauté.

Le procédé que j'ai évoqué plus haut est, comme il se doit, appliqué aussi à l'histoire des idées. À peu près au même moment, Bergson a opposé la morale close et la morale ouverte et Gödel a mis en évidence ce que les philosophes aiment à appeler le caractère nécessairement « ouvert » de tout système formel qui prétend représenter adéquatement l'arithmétique. Il n'est évidemment pas concevable qu'il s'agisse d'une simple coïncidence et il doit nécessairement y avoir une relation essentielle entre ces deux choses (15). Malheur à celui qui aurait l'outrecuidance de prétendre qu'il ne voit réellement pas pourquoi il devrait absolument y en avoir une, en tout cas une qui soit plus évidente et intéressante que celle qui existe entre les papillons et les Chinois ou, si l'on préfère, que celle qui existe de façon plus incontestable entre les tables, les chaises, les chiens et les équations du quatrième degré ! On lui expliquera avec commisération que nous évoluons ici, justement, dans un domaine qui est celui de la pensée libre et créatrice, et non de la logique, de ses contraintes, de ses petitesse et de son puritanisme ridicules. Moyennant quoi, il est possible à Serres d'affirmer sans vergogne : « En appliquant donc le théorème de Gödel aux questions du clos et de l'ouvert touchant la sociologie, Régis Debray boucle et récapitule d'un geste l'histoire et le travail des deux cents ans qui précèdent (16). » Il y a, en effet, de quoi être fortement impressionné. Mais,

si l'on tient à ce que l'impression persiste, il vaut sûrement mieux ne pas s'interroger sur ce que dit exactement le théorème de Gödel et sur ce que peut bien signifier ici le mot « appliquer ». C'est, en tout cas, sûrement par ignorance ou par aveuglement que les sociologues n'ont pas songé jusqu'ici aux conséquences prodigieuses que leur discipline aurait pu tirer depuis longtemps du théorème.

En dépit de tout ce qui a été écrit sur ce point, je ne crois pas qu'il soit sérieux d'objecter qu'il s'agit ici simplement d'erreurs ponctuelles qui ne compromettent en aucune façon le sérieux et la solidité du reste. La technique utilisée pour « démontrer » que A est la même chose que B dans des cas où A et B ont à peu près autant de rapport entre eux que le papillon et le Chinois peut justement fonctionner à peu près dans tous les domaines, elle est devenue depuis un certain temps une des techniques favorites de la philosophie et elle a été utilisée d'une multitude de façons, dans les dernières décennies, par les intellectuels français les plus réputés sur des sujets et dans des situations qui n'avaient rien à voir avec la science ou l'épistémologie. Ce qui est vrai est simplement que, comme le remarque Musil, les endroits où il est question de mathématiques et plus généralement de sciences exactes « ont sur les autres l'avantage de faire tomber tout de suite le masque d'objectivité scientifique qu'arborent si volontiers, dans n'importe quel domaine des sciences, les littéraires » (17).

2. L'inculture scientifique des littéraires est-elle la vraie responsable du désastre ?

La physique est un coupe-gorge pour les imprudents qui s'y risquent insuffisamment armés ; hier Schelling et Goethe, aujourd'hui Bergson.

MARCEL BOLL

À l'époque de la Nouvelle Philosophie, il n'était pas rare d'entendre proférer des assertions du type suivant : « Chacun sait aujourd'hui que le rationalisme a été un des moyens, un des trous d'aiguille par quoi s'est faufilée la tentative totalitaire. Le fascisme n'est pas issu de l'obscurantisme, mais de la lumière. Les hommes de l'ombre, ce sont les résistants... C'est la Gestapo qui brandit la torche. La raison, c'est le totalitarisme. Le totalitarisme, lui, s'est toujours drapé des prestiges de la torche du policier. Voilà la "barbarie à visage humain" qui menace le monde aujourd'hui. (Bernard-Henri Lévy, en 1977, dans le journal *Le Matin*.) Le raisonnement est admirable et aurait certainement fait plaisir à un homme comme Cavallès : les résistants étaient contraints à la clandestinité ; par conséquent, leur adversaire, c'était la lumière, autrement dit les Lumières. Les Nouveaux Philosophes se présentaient d'ailleurs eux-mêmes fréquemment comme des sortes de nouveaux résistants sur lesquels pesait en permanence la menace redoutable du totalitarisme intellectuel. Et c'était aussi une époque où l'on expliquait volontiers que la raison ultime du goulag, c'était l'athéisme, et que la résistance et le salut, c'était la religion ou en tout cas la transcendance.

Rien de tout cela, bien entendu, ne tire jamais à conséquence. Quelques années plus tard, on trouvait tout aussi naturel de réhabiliter les Lumières et d'affirmer que c'est décidément le rationalisme qui libère, et la croyance religieuse qui est potentiellement menaçante pour la liberté. Ce qu'avait « démontré » l'exemple de la Pologne ne tenait malheureusement plus devant la montée de l'intégrisme islamiste et du fondamentalisme religieux en général. Autrement dit, après avoir été pendant un temps un Chinois d'une certaine sorte, le papillon peut aussi bien devenir, au gré des circonstances, son contraire exact et également à peu près n'importe quoi d'autre. Si j'ai cité l'échantillon remarquable de « raisonnement » philosophique que donne l'auteur dans le passage ci-dessus, c'est, d'une part, parce que cet exemple est loin d'être aussi déviant (par rapport à la façon dont on est censé avoir appris à penser et à écrire en philosophie dans nos meilleures écoles) ou aussi extrême et exceptionnel qu'on aimerait le croire dans la littérature philosophique contemporaine (il est même relativement banal et assez représentatif) et, d'autre part, parce que je ne voudrais en aucun cas donner l'impression de croire que les seuls concepts dont les philosophes sont capables de faire un usage approximatif, fantaisiste ou arbitraire sont les concepts techniques de la science. La philosophie française d'aujourd'hui fourmille,

dans tous les domaines, d'« intuitions » géniales et de décrets d'identification fulgurants du type de ceux que je viens de mentionner. Ce genre de chose est même plus ou moins ce qu'on attend généralement chez nous des philosophes. Et un bon nombre de concepts philosophiques et également de concepts de l'espèce la plus ordinaire ne sont pas traités de façon plus sérieuse et plus honnête que les concepts scientifiques. Le problème dont nous parlons est lié à des habitudes de pensée profondes, qui sont d'un type tout à fait général et qui produisent simplement des effets plus burlesques, lorsque les auteurs essaient ouvertement de singer la démarche des scientifiques.

Autrement dit, les fautes sont seulement plus voyantes et plus immédiatement reconnaissables (au moins pour les gens informés), lorsque les auteurs affectent de parler le langage de la science et essaient d'utiliser à leur profit des résultats scientifiques parfois très techniques, que dans le reste de leurs écrits. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient absentes de celui-ci ou que l'exigence de précision y soit plus présente et plus respectée. Comme il est dit dans l'Évangile, « si l'on traite ainsi le bois vert, qu'advient-il du bois sec ? » Lorsqu'on se permet des approximations du genre de celles dont il est question dans le livre de Sokal et Bricmont sur des questions qui peuvent être traitées de façon tout à fait précise, mieux vaut ne pas se demander ce qu'il advient dans le cas des questions où il faudrait justement s'imposer un effort spécial pour atteindre le maximum de précision qui est encore compatible avec la nature du sujet.

Spengler dit que « les comparaisons pourraient être le bonheur de la pensée historique ». Elles pourraient être aussi, bien entendu, celui de la pensée philosophique et elles le sont parfois. Mais Musil constate, dans son compte rendu, qu'il n'existe pour le moment « aucune tentative d'analyse logique de l'analogie et de l'irrationnel » (18) et qu'on ne peut guère compter sur les philosophes pour ce genre de chose. Je ne sais pas ce qu'il faudrait dire aujourd'hui, mais il est clair que c'est bien le problème essentiel et que nous sommes toujours aussi loin de l'avoir résolu. Qu'il s'agisse de l'analogie que Bernard-Henri Lévy, en bon (ou mauvais) disciple de Heidegger et Foucault, croit reconnaître entre le rationalisme des Lumières et le totalitarisme, de celle que Julia Kristeva a cru à un moment donné percevoir entre le fonctionnement de la signification poétique et ce que dit l'axiome du choix, de celle que Debray voit entre l'incomplétude des systèmes formels et celle des systèmes sociaux ou de l'une ou l'autre de celles que discutent Sokal et Bricmont et qui suscitent l'émerveillement des uns et l'incrédulité ou l'exaspération des autres, la conclusion qui s'impose est la même. Nous ne disposons toujours pas, sinon d'une véritable théorie de l'analogie (ce qui est sans doute trop demander), du moins d'une conception approximative de ce qui pourrait constituer un usage philosophique réglé et relativement discipliné de l'analogie, susceptible de conduire à des résultats à la fois acceptables et intéressants. Et les philosophes préfèrent évidemment conserver le droit d'utiliser comme bon leur semble toutes les analogies qui peuvent se présenter à un moment ou à un autre, des plus réelles et importantes aux plus superficielles et trompeuses (qui ne sont généralement pas les moins excitantes), plutôt que de

s'interroger sérieusement sur cette question. Wittgenstein pensait qu'en philosophie on ne fait jamais assez de différences et de différences entre les différences. De façon générale, nos philosophes pensent plutôt que l'on en fait toujours encore trop et que l'on n'est jamais suffisamment audacieux et toujours trop scrupuleux dans la pratique de la réduction à l'identité.

Le rôle de la comparaison et de l'analogie dans les sciences a été discuté abondamment à une certaine époque par des auteurs comme Maxwell, Hertz, Boltzmann, Mach et bien d'autres. Et s'il peut l'être sérieusement, c'est parce que tout le monde considère comme allant de soi qu'il ne saurait être fécond qu'à la condition de rester soumis à des précautions et à des contraintes relativement précises, sur lesquelles il vaut la peine de réfléchir. Suggérer, en revanche, que l'usage de l'analogie en philosophie pourrait, lui aussi, être subordonné à des exigences qui, pour être moins définies et moins rigoureuses, n'en sont pas moins aussi réelles, est une idée qui a peu de chance d'être accueillie favorablement. Un scientifique qui exploite une analogie caractéristique entre deux domaines à première vue très différents se sent normalement obligé d'indiquer les limites de son application, les aspects sous lesquels les deux catégories de phénomènes concernées peuvent être assimilées l'une à l'autre et ceux sous lesquels elles ne le peuvent pas. Un philosophe préfère habituellement laisser au lecteur le soin de faire le tri et compte plutôt sur le fait qu'il n'essaiera pas réellement de le faire. Pour un vrai philosophe, il est entendu, justement, que rien de ce qui pourrait risquer de constituer une entrave au « libre vol de la pensée », par exemple l'idée de soumettre l'usage de l'analogie à des règles et à restrictions d'une certaine sorte, ne doit être toléré. L'ennui est que, dans ces conditions, même la résistance de l'air finit souvent par être considérée comme inacceptable et qu'on lui préfère facilement le vide. Ce n'est pas seulement parce qu'ils sont physiciens que Sokal et Bricmont ne croient pas que l'on puisse voler réellement dans le vide, même si on peut avoir l'impression de voler ainsi plus haut et plus loin que les autres.

Les théoriciens qui ont réfléchi sur l'usage de la métaphore ont attiré l'attention sur le fait qu'il existe, dans les sciences elles-mêmes, une espèce très importante de métaphores, qui sont « constitutives de la théorie », et non pas seulement heuristiques, pédagogiques ou exégétiques. Les métaphores de cette sorte servent à formuler des assertions théoriques pour lesquelles il n'existe pas, au moins pour l'instant, de paraphrase littérale. Les praticiens de la psychologie cognitive qui utilisent la métaphore de l'ordinateur ne prétendent pas avoir dès à présent une idée exacte des similitudes et des différences qui existent entre le cerveau humain et un ordinateur, mais ils comptent sur le fait que le progrès de la recherche permettra d'en savoir de plus en plus sur cette question. L'usage de la métaphore est donc gouverné par un principe du type suivant : « On ne doit employer une métaphore dans la science que lorsqu'il y a de bons indices qui prouvent l'existence d'une similitude ou d'une analogie importante entre ses sujets premiers et ses sujets seconds. On doit chercher à en découvrir davantage sur les similitudes ou analogies pertinentes, en considérant toujours la possibilité qu'il n'y ait pas de similitudes ou analogies importantes, ou, au lieu de cela, qu'il y ait des similitudes tout à fait distinctes pour lesquelles une terminologie distincte devrait être

introduite » (19).

Rien de tout cela, malheureusement, ne semble s'appliquer à l'usage de la métaphore en philosophie. Un bon nombre de métaphores commencent (apparemment) leur carrière comme des métaphores constitutives (d'une théorie nouvelle et brillante), mais sans le droit d'inventaire et le programme exploratoire que cela semblerait impliquer (il est même fortement déconseillé de chercher à en savoir davantage sur la nature exacte et sur la réalité même de l'analogie qui est suggérée) et la finissent, dans le meilleur des cas, comme des métaphores purement littéraires, pour lesquelles on admet souvent (à tort ou à raison) que le contenu cognitif de la métaphore ne peut jamais être expliqué entièrement par une paraphrase littérale, et, dans le pire, comme des rapprochements qui, du point de vue cognitif, ne dépassent guère le niveau de la simple association d'idées. Mais ce qui est clair est qu'une métaphore, une fois introduite, ne doit jamais être abandonnée purement et simplement et qu'il existe toujours, sauf évidemment pour les gens qui sont des maniaques de l'exactitude, un moyen quelconque de la sauver. Même lorsqu'on a démontré de façon peu discutable qu'elle ne repose sur rien de substantiel, une analogie (et, du même coup, également le mode d'expression qui s'appuie sur elle) peut toujours conserver au moins un certain pouvoir de suggestion.

Une des convictions les plus répandues chez nos philosophes semble être que la philosophie peut se prévaloir du rapport intime et indéfinissable qu'elle entretient avec ce qu'on appelle la « pensée » pour écarter toute demande de justification venue d'ailleurs. La pensée, au sens dont il s'agit, ne peut, en particulier, être restreinte ni par la logique, ni par des faits de nature quelconque. En ce qui concerne la logique, on sait le peu de cas qu'en fait, de façon générale, la philosophie française. Et, pour ce qui est des faits, il n'y en a pas ou, s'il y en a, ils ne peuvent intéresser que les empiristes. Mais si la philosophie ne peut accepter d'être contrôlée ni par la logique elle-même, ni par les exigences de l'analyse conceptuelle, ni par une forme quelconque de confrontation avec les faits, on se demande bien par quoi elle pourrait l'être et de quel droit on pourrait encore oser lui demander des comptes sur ce qu'elle fait. On est donc obligé d'admettre que, comme le disait Lacan de la psychanalyse, la philosophie ne s'autorise que d'elle-même et des principes d'une méthodologie et d'une déontologie qu'elle est la seule à connaître et qu'on ne doit surtout pas lui demander de formuler. Il suffit que les vrais philosophes sachent à quoi s'en tenir et se reconnaissent clairement entre eux. Ceux qui formulent des questions et des objections comme celles de Sokal et Bricmont montrent surtout qu'ils n'appartiennent pas et n'ont aucune chance d'appartenir un jour à cette catégorie^[5]. On aimerait pourtant voir ouvrir une bonne fois cette boîte de Pandore de la différence qualitative non précisée qui est censée exister entre la philosophie et tout le reste, et avoir une idée de ce qu'elle contient. Mais personne ne tient réellement à ce qu'elle le soit.

Il faudrait, bien entendu, être tout à fait naïf pour croire que l'inculture scientifique ou le manque total

de sérieux et la désinvolture avec lesquels sont traités certains des résultats de la science constituent la source principale de la mauvaise philosophie. Si c'était vrai, cela rendrait sûrement les choses beaucoup plus simples. Mais, bien que ce soit ce que l'on a parfois affecté de comprendre, Sokal et Bricmont ne suggèrent évidemment pas comme remède aux maux dont souffre la philosophie la transformation de tous les philosophes en scientifiques avertis. Un minimum de compétence technique est une condition nécessaire, mais sûrement pas une condition suffisante, pour éviter les usages abusifs du langage scientifique. (La connaissance que Badiou a de la logique et des mathématiques est réelle et autrement plus développée que celle de Debray. Mais cela ne l'a pas empêché, par exemple, de faire assez régulièrement de la formalisation logique, par laquelle il est resté manifestement obsédé, des usages parfaitement incongrus et qui auraient pour le moins sidéré un vrai logicien comme Gödel, qui pensait que les techniques logiques peuvent rarement être appliquées de façon directe à la philosophie et que l'utilité principale de la logique devrait être plutôt de servir à développer l'habitude de la pensée précise, ce qui est à peu près le contraire de ce qui se passe, pour des raisons différentes, aussi bien chez Badiou que chez Debray.) Sokal et Bricmont savent évidemment aussi bien que d'autres que les sources de la mauvaise philosophie sont en réalité beaucoup plus nombreuses, beaucoup plus diversifiées et probablement aussi beaucoup plus triviales que leur livre ne pourrait le laisser croire. Au nombre d'entre elles figure, bien entendu, en premier lieu le besoin de prestige et de pouvoir. Et, comme dirait Musil, écrire d'une façon qui fait si sérieux qu'un non-mathématicien se persuade immédiatement que seul un mathématicien peut parler ainsi, n'est qu'un des nombreux moyens d'obtenir le prestige et le pouvoir que l'on recherche.

Je ne sais plus quel critique littéraire a dit qu'une des pratiques favorites du groupe *Tel Quel*, dans sa période la plus glorieuse, consistait à faire de l'esbroufe avec des mathématiques du niveau de la classe de quatrième. C'est un fait à la fois remarquable et regrettable que des mathématiques de ce niveau suffisent souvent amplement pour impressionner fortement et même intimider complètement les littéraires. L'utilisation de moyens de cette sorte peut jouer à certains moments un rôle tout à fait privilégié, comme cela a été le cas, par exemple, à l'époque structuraliste, où il s'agissait avant tout de donner l'impression de pratiquer une forme nouvelle de « science », même lorsque ce que l'on écrivait était à première vue difficile à distinguer d'une forme de galimatias pur et simple. Mais il y a malheureusement bien d'autres façons, qui ne sont pas plus respectables et que l'on remarque simplement moins, de parvenir à un résultat du même genre. Parmi tous les mécanismes de production de la persuasion et de la croyance, celui qui consiste à donner l'impression d'être scientifique et même de s'appuyer directement sur les dernières découvertes de la science n'est pas nécessairement le plus important ou le plus inquiétant.

Il est vrai que la période que je viens d'évoquer était incroyablement scientiste et même dominée à un degré aujourd'hui inimaginable par l'idolâtrie de la scientificité. Mais la science s'est beaucoup démodée entre-temps, le prestige dont elle jouit auprès des littéraires est, depuis que nous sommes

devenus « postmodernes », incomparablement moins grand et l'obligation d'imiter, pour impressionner le lecteur, son langage et sa démarche beaucoup moins forte. Néanmoins, pour ce qui est du sérieux avec lequel peuvent être utilisés la terminologie et les concepts scientifiques, cela ne fait pas forcément une grande différence. Si la science n'est, après tout, qu'une espèce particulière de littérature, qui ne bénéficie d'aucun privilège spécial par rapport aux autres (à part celui de n'être pas suffisamment excitante, du point de vue littéraire, pour mériter d'être réellement lue et comprise), on ne voit pas ce qui pourrait empêcher ses instruments les plus techniques de se prêter sans résistance à des manipulations et à des déformations littéraires de l'espèce la plus diverse.

Il est clair, en tout cas, que, comme le constatait déjà Musil à propos de Spengler, ce ne sont pas de simples bévues occasionnelles et pardonnables qui sont en cause dans l'affaire Sokal, mais bel et bien un mode de pensée et un style de pensée, qui plaisent à notre époque et passent même pour spécialement profonds. Si l'époque contemporaine aime à ce point les penseurs comme ceux qui sont critiqués par Sokal et Bricmont et n'aime pas (c'est le moins qu'on puisse dire) qu'on les critique, c'est justement parce que leurs fautes sont aussi les siennes. C'est là que réside, en fait, le véritable problème que soulève cette affaire et c'est aussi, je dois le dire, ce qui me rend pessimiste sur les effets positifs qu'elle pourrait avoir à court ou à long terme. On aimerait croire qu'elle suscitera une prise de conscience et un examen de conscience salutaires chez les intéressés et ceux qui auraient envie de les imiter. Mais je ne vois personnellement pas beaucoup de raisons pour que cela soit effectivement le cas. Combattre des erreurs est une chose, combattre un style de pensée qui a réussi à ce point à s'imposer comme exemplaire et même à s'identifier à la *pensée* elle-même, en est une autre. Et il ne faut pas oublier que la communauté des intellectuels, en France probablement encore plus qu'ailleurs, est, quoi qu'on en pense, unifiée bien davantage par une forme de piété envers les héros qu'elle se choisit que par le libre examen et l'usage critique de la raison. Une bonne partie des réactions, parfois consternantes, qui ont été déclenchées par l'affaire Sokal relève précisément d'une forme de piété qui a quelque chose de proprement infantile. Cela pourrait constituer un problème intéressant pour Debray. Peut-être avons-nous besoin également du théorème de Gödel pour expliquer pourquoi les communautés intellectuelles elles-mêmes et, plus particulièrement, les communautés philosophiques, qui devraient être en principe un peu plus rationnelles, sont contraintes de s'appuyer aussi fortement sur des fondements que l'on ne peut guère qualifier autrement que de religieux.

3. Comment les coupables se transforment en victimes et en accusateurs

Ce qui m'empêche d'être ne serait-ce que modérément optimiste sur les suites probables de l'affaire Sokal est le fait que même des exemples qui devraient, semble-t-il, parler suffisamment par eux-mêmes, comme ceux qui sont cités et analysés dans *Impostures intellectuelles*, n'ont une fois de plus manifestement pas suffi à protéger les deux auteurs contre le risque de passer pour des maniaques de l'exactitude littérale, des positivistes bornés ou des scientifiques arrogants. Je citerai, sur ce point, une fois de plus l'explication à la fois très pertinente et très inquiétante que propose Musil : a Il existe dans les milieux, j'aimerais dire, et je dis : *intellectuels* (mais je pense aux milieux *littéraires*) un préjugé favorable à l'égard de tout ce qui est une entorse aux mathématiques, à la logique et à la précision : parmi les crimes contre l'esprit, on aime à les ranger au nombre de ces honorables crimes politiques où l'accusateur public devient en fait l'accusé. Soyons donc généreux. Spengler pense "à peu près". travaille à coup d'analogies : de la sorte, en un certain sens, on peut toujours avoir raison. Quand un auteur veut absolument donner de fausses dénominations aux concepts ou les confondre, le lecteur finit par s'y habituer. il n'en faut pas moins maintenir, au minimum. un code, une relation quelconque, mais univoque, entre le mot et la pensée. Or, cela même fait défaut. Les exemples cités, choisis sans chercher bien loin entre beaucoup, ne sont pas des erreurs de détail, mais un *mode de pensée* » (20).

Il aurait été, pour la raison qu'indique Musil, singulièrement naïf de s'attendre à voir les auteurs mis en cause par Sokal et Bricmont manifester un sentiment de gêne ou de culpabilité quelconque. Il y a déjà longtemps que le genre de « crime » qui leur est reproché est devenu particulièrement honorable et payant, et passe même facilement pour une action d'éclat. Derrida nous a expliqué, dans un article du *Monde*, que ce ne sont pas, comme on pourrait le croire, les gens critiqués par Sokal et Bricmont, mais Sokal et Bricmont eux-mêmes, qui ne sont pas « sérieux » (21). À vrai dire, on s'y attendait. Je n'essaie plus depuis longtemps d'imaginer à quoi pourrait ressembler une critique susceptible d'être acceptée comme substantielle et « sérieuse » par les penseurs dont nous parlons. Tout le monde aura compris néanmoins, je l'espère en tout cas, que ce qui n'est pas sérieux est surtout le fait de critiquer des gens que leur célébrité et leur influence semblent avoir élevés une fois pour toutes au-dessus de la critique.

Au lieu de s'interroger sur le sérieux de Sokal et Bricmont, Derrida aurait pu éventuellement se poser des questions sur celui de certains de ses disciples, par exemple sur l'espèce de mythologie qui s'est développée dans la théorie déconstructionniste autour de la notion d'indécidabilité et sur le rôle que l'on n'oublie évidemment pas de faire jouer dans cette affaire à l'inévitable théorème de Gödel^[6]. Il aurait pu aussi, me semble-t-il, accepter de se demander s'il n'y est pas un peu pour quelque chose. Il ne suffit pas, dans ce genre de chose, d'être capable de donner une présentation d'un résultat technique qui ne

contienne pas d'erreur matérielle évidente. Il faut aussi souligner dès le début avec toute la fermeté nécessaire l'existence d'un certain nombre de distinctions élémentaires et essentielles qui font que le résultat ne peut pas être transposé aussi facilement qu'on aimerait le croire à d'autres choses et dont l'oubli entraîne rapidement comme conséquence qu'on ne sait tout simplement plus de quoi on parle.

Je ne crois pas que l'on puisse exempter Derrida de toute responsabilité dans la confusion, qui a été systématiquement exploitée par les déconstructeurs, entre deux formes d'indécidabilité qui n'ont pas grand-chose de plus en commun que le nom. On pourrait les appeler respectivement l'indécidabilité de la signification et l'indécidabilité de la vérité. L'indécidabilité logique dont il est question dans la théorie des systèmes formels n'a absolument rien à voir avec la question de la signification, puisque l'ensemble des expressions qui constituent l'équivalent des expressions douées de sens d'une langue naturelle, autrement dit, des expressions bien formées du système, est toujours décidable ou, comme on dit, récursif. Chez Derrida et les déconstructeurs, il n'est question, au contraire, dans presque tous les cas, que de l'indécidabilité d'une signification ou, comme on dit aussi fréquemment d'un texte, qui n'a évidemment rien à voir avec l'indécidabilité formelle, j'entends par là l'indécidabilité en tant que propriété spécifique d'un système formel, et non d'un langage en général, d'une œuvre littéraire ou d'un texte quelconque. Il est tout à fait vrai que l'on rencontre à chaque instant dans la littérature et probablement aussi dans la philosophie des questions que l'on ne parvient pas à décider. Mais, à part le fait qu'il s'agit dans les deux cas de quelque chose que l'on ne réussit pas à décider, on se demande ce que l'incertitude dont il est question ici a à voir avec l'indécidabilité dans les systèmes formels. Il s'agit, en effet, uniquement de notre incapacité à décider, et en aucune façon de l'incapacité, que l'on peut dans certains cas démontrer, pour un calcul existant de décider quelque chose, puisqu'il ne peut évidemment pas être question ici d'un calcul de ce genre.

On peut remarquer, du reste, qu'autant l'indécidabilité dont il est question chez Gödel est arrivée comme une surprise pour les spécialistes, autant l'indécidabilité qui peut exister en matière de signification est une chose banale et attendue, que personne n'a jamais proposé sérieusement d'essayer de surmonter par la construction d'un système ou d'un calcul appropriés (même s'il est vrai que les théories sémantiques à la Chomsky ont pu sembler inspirées plus ou moins par un idéal de cette sorte). L'indécidabilité du deuxième type n'a, en tout cas, rien d'une révélation comparable à celle qu'a constituée la découverte du résultat de Gödel. On a pu croire un moment (à tort) à la possibilité qu'il existe une procédure de décision formelle ou « mécanique » pour les énoncés des mathématiques. Mais qui a jamais cru à une possibilité de ce genre pour les indécidables dont il est question dans la littérature déconstructionniste ? Qui pourrait croire, dans le même ordre d'idées, que le fait bien connu qu'il n'existe pas de procédure de décision « algorithmique » pour des questions comme celles de l'éthique (c'est, ici encore, le contraire qui serait étonnant) a besoin, pour être réellement compris, d'être mis en relation avec les résultats d'indécidabilité qui ont été obtenus à propos des systèmes logiques ?

Aussi étrange que cela puisse paraître, une bonne partie des absurdités que l'on peut lire ou entendre sur ce point reposent sur une théorie du concept que l'on pourrait qualifier de « pré-wittgensteinienne ». L'usage que l'on fait ou, en tout cas, peut faire de concepts et de mots comme « incomplétude » ou « indécidabilité » à propos de choses à première vue aussi différentes que celles dont il s'agit doit nécessairement s'expliquer par une propriété qui leur est commune à toutes et qui est peut-être simplement dissimulée à une grande profondeur. Si elle n'apparaît pas au premier coup d'œil, c'est justement à la philosophie qu'il incombe de la mettre au jour. Et c'est, sauf erreur, exactement ce que fait Debray, lorsqu'il croit découvrir une propriété « profonde » qui est commune à l'incomplétude dans les systèmes logiques et à celle des systèmes sociaux et politiques. Ce qui n'est, dans le meilleur des cas, qu'un simple « air de famille » se trouve ainsi transformé en une identité réelle (qui n'est, cependant, jamais vraiment explicitée). L'opération n'est évidemment pas tout à fait sans risque, mais la communauté des littéraires et des philosophes et le genre de performance intellectuelle qu'elle apprécie tout particulièrement étant ce qu'ils sont, il est, tout compte fait, beaucoup moins élevé qu'on ne pourrait le croire.

Il peut certes y avoir un moment où l'identification théorique ou, plus exactement, pseudo-théorique qui a été effectuée entre les deux termes de la comparaison paraîtra trop absurde ou, en tout cas, trop tirée par les cheveux pour pouvoir être maintenue sérieusement. Mais il y aura toujours, en pareil cas, la possibilité d'expliquer que l'on a voulu simplement utiliser une « métaphore » (poétique, plutôt que théorique). Ce qui est perdu dans l'ordre de la théorie (qui est plutôt, du reste, de la théorie « en soi » — chez les déconstructionnistes, on fait de la théorie, à peu près comme on fait de la poésie ou de la musique — que la théorisation d'une espèce particulière de faits ou de phénomènes) peut toujours au besoin être regagné dans celui de la poésie. Cette façon de changer subitement de terrain, en évitant toujours, autant que possible, celui des faits, des arguments et de la discussion possible, est une des pratiques dans lesquelles la philosophie contemporaine excelle particulièrement. L'usage que l'on fait, dans ce genre de débat, de la notion de métaphore poétique, qui est toujours disponible pour justifier ou excuser à peu près n'importe quoi, me semble représenter, de façon générale, une insulte à la poésie véritable. Mais c'est un point sur lequel je ne veux pas m'attarder davantage ici. Nos penseurs me font, en tout cas, songer assez souvent au lièvre à huit pattes du baron de Münchhausen, qu'aucun chien ne pouvait jamais rattraper. Ils peuvent courir plus vite que n'importe qui d'autre sur les pattes de la théorie quasi-ou pseudo-scientifique (certains, comme Badiou, atteignent même, dans ce domaine, des vitesses proprement vertigineuses) et se retourner, le moment venu, pour repartir de plus belle sur celles de la métaphore et de la fiction poétique (ou peut-être plus exactement pour se mettre à voler sur leurs ailes).

Derrida semble pour sa part, au moins à certains moments, être tout à fait conscient de la différence qui existe entre l'indécidabilité formelle et les autres espèces d'indécidabilité, par exemple lorsqu'il distingue entre l'indécidable qui appartient encore à l'ordre du calcul et un autre, plus fondamental et

qu'« aucun calcul ne saurait anticiper^[7] ». Mais, si cet indécidable-là n'appartient plus à l'ordre du calcul, il est impossible d'utiliser le théorème de Gödel pour en parler, puisque celui-ci dépend entièrement de l'existence d'un système formel, ne s'applique qu'à des systèmes formels et a trait uniquement à ce qui peut ou ne pas être décidé par un calcul d'une certaine sorte d'une façon qui est précisément formelle, c'est-à-dire mécanique ou en tout cas mécanisable, et n'a aucun rapport avec les moyens dont nous disposons pour décider des questions comme celles auxquelles j'ai fait allusion il y a un instant, où l'incertitude provient du fait qu'il y a simplement autant de raisons qui incitent à répondre d'une façon que de l'autre. Là où il n'y a pas de place pour la formalisation et pour la notion de procédure formelle, il n'y a tout simplement pas non plus de place pour une indécidabilité de type gödelien. S'il y a lieu de faire intervenir ici l'indécidabilité gödelienne, cela ne devrait être, justement, que pour signaler que l'on parle, en fait, de tout autre chose.

Ce qui a fait sensation dans le théorème d'incomplétude de Gödel a été la démonstration du fait qu'aucun système formel n'est capable de représenter adéquatement l'intégralité des procédures qui sont susceptibles de nous amener à reconnaître comme vraie une proposition mathématique et que, par conséquent, il n'y a aucun espoir de réussir à remplacer la notion de vérité mathématique par celle de démontrabilité formelle. On pourrait, si l'on veut, parler d'une sorte de « transcendance » de la notion de vérité objective par rapport à celle de démontrabilité formelle. Et Debray trouverait sans doute là une confirmation de la connexion interne qu'il prétend établir entre l'aspect proprement logique et l'aspect religieux du problème de l'incomplétude. Mais la notion de transcendance dont il est question ici n'a, en fait, absolument rien de religieux ou même simplement de métaphysique. Elle signifie simplement que, pour tout système formel donné, suffisamment puissant, il existe au moins une vérité mathématique pour laquelle le système ne fournit pas de démonstration (et pas non plus — heureusement, si l'on peut dire, puisque la proposition indécidable de Gödel est vraie — de réfutation), et certainement pas qu'il existe des vérités mathématiques qui transcendent définitivement toute possibilité de décision par les voies ordinaires.

La moindre des choses, lorsqu'on prétend proposer une généralisation ambitieuse du théorème de Gödel, serait donc de se demander si l'on peut encore exploiter de façon quelconque, dans le domaine concerné, une distinction du genre de celle que la découverte de Gödel nous oblige à faire entre la vérité et la démontrabilité formelle. Si ce n'est pas le cas, on ne voit pas très bien à quoi pourrait ressembler une tentative de transposition directe ou même simplement analogique du résultat qu'il a obtenu. Où se trouve, en fait, la notion de démontrabilité à laquelle on aurait pu être tenté de réduire la vérité qui est en question dans les systèmes dont parle Debray ? On pourrait dire, il est vrai, que ce que même les systèmes logiques ne peuvent pas faire, les systèmes sociaux et politiques peuvent sûrement encore moins le faire, et que c'est cela la chose intéressante. Mais qui, encore une fois, à part des inconscients ou des

mégalomanes, a jamais dit qu'ils le pouvaient ?

Je ne suis pas, bien entendu, en train de suggérer qu'il n'y a aucune conclusion philosophique à tirer du théorème d'incomplétude de Gödel. Il y a manifestement des conclusions importantes — mais pas nécessairement aussi tranchées qu'on le pense généralement — à en tirer en ce qui concerne, par exemple, la philosophie de l'esprit et la question des relations de l'esprit avec la machine^[8]. Gödel lui-même pensait que son théorème devrait avoir aussi des incidences sur notre façon d'aborder le problème religieux ou, plus exactement — c'est un des grands reproches qu'il adresse à notre époque — de l'ignorer. Mais la manière dont il s'est exprimé à l'occasion sur ce genre de question constitue, par rapport à la façon de faire de Debray, un modèle de précision et de prudence. Il n'a justement jamais publié quoi que ce soit sur ce type de problème et, précisément parce qu'il était mieux placé que quiconque pour savoir de quoi il parlait et notamment pour savoir ce qu'est exactement un système formel, il n'aurait certainement jamais eu l'outrecuidance de parler d'un théorème de Gödel formulé à propos du discours religieux, social ou politique ou, comme dit Serres appliqué aux groupes sociaux et même « retrouvé » en eux. Cette façon de s'exprimer suggère indiscutablement qu'il s'agissait de quelque chose d'autrement plus technique et plus ambitieux que l'introduction d'une simple métaphore. Il se peut, bien entendu, que Serres ait été pour Debray, dans cette affaire, le genre d'« ami » qui, comme on dit, vous dispense largement d'avoir des ennemis. Mais c'est à Debray lui-même, et non à moi, qu'il appartient de décider si c'est ou non le cas et éventuellement de le dire.

Sur la question de l'indécidabilité, la stratégie des déconstructeurs consiste généralement à présenter la notion technique d'indécidabilité, au sens gödelien, comme un simple cas particulier d'une notion philosophique plus primordiale d'indécidabilité, qui constitue la notion réellement intéressante et importante, et en même temps à se servir de la terminologie et des concepts de Gödel pour donner une apparence de sérieux et de scientificité à ce que l'on peut dire à propos de cette deuxième espèce d'indécidabilité. Les déconstructeurs ont malheureusement une tendance fâcheuse à prétendre à une forme spéciale de « rigueur », simplement parce qu'ils sont capables d'utiliser la terminologie logique à propos de choses avec lesquelles elle n'a en réalité rien à faire, parce que les conditions les plus élémentaires de son usage ne sont tout simplement pas remplies. Il ne s'agit pas, comme on le dit, d'une extension intéressante d'un usage existant, mais d'une incitation à la confusion pure et simple.

On ne peut guère s'étonner, dans ces conditions, que Gödel lui-même, auquel aucune idée n'était plus étrangère que celle de la déconstruction, se trouve annexé finalement à la cohorte des déconstructeurs et crédité assez fréquemment, dans la littérature déconstructionniste, du mérite d'avoir « déconstruit » la logique ou même les mathématiques, et pas non plus que ce qui n'est, en fait, que l'exploitation confuse d'une analogie superficielle et trompeuse puisse prendre, chez certains déconstructeurs, la forme d'une entreprise théorique et systématique qui ne peut pas ne pas impressionner fortement le lecteur non informé

par sa scientificité apparente. La littérature déconstructionniste américaine offre sur ce point des exemples particulièrement édifiants, qui appellent exactement le même genre de commentaire que celui de Musil sur les chapitres mathématiques du *Déclin de l'Occident*. Cela n'a rien d'étonnant. Si l'on ne commence pas par être tout à fait précis, on aboutit rapidement, de façon directe ou, plus fréquemment, en passant par des transitions plus ou moins insensibles d'une approximation à une autre, à des choses qui sont à peu près aussi aberrantes que le prétendu « principe de Gödel-Debray ».

4. Les avantages de L'ignorance et la confusion considérée comme une forme de compréhension supérieure

Il est absolument évident que tout développement de la science physique est susceptible de produire une modification des méthodes et des idées des philosophes, à condition que les idées physiques soient exposées d'une manière telle que les philosophes puissent les comprendre.

JAMES CLERK MAXWELL

À l'époque de Maxwell, on pensait encore que les changements dans la physique et dans les sciences en général ne peuvent provoquer des modifications intéressantes et importantes dans la philosophie qu'à la condition d'être d'abord compris. Maxwell a dit aussi en 1867, dans une lettre à Tait, que « la valeur de la métaphysique est égale à la connaissance mathématique et physique de l'auteur divisée par l'assurance avec laquelle il raisonne à partir du nom des choses ». Si, comme c'est le cas, dans la plupart des passages que citent Sokal et Bricmont, la connaissance mathématique et physique des auteurs est tout à fait réduite et leur virtuosité verbale en même temps que leur propension au verbalisme pur et simple d'autant plus élevées, la valeur du rapport ne peut évidemment être que très faible. Mais il est clair qu'aujourd'hui nous avons changé tout cela. On pourrait même presque inverser la proposition de Maxwell : il est évident que n'importe quel développement des sciences exactes peut provoquer des modifications dans la méthode et les idées des philosophes, à la condition de ne pas être compris. S'il l'était réellement, il est peu probable que l'on oserait s'en servir pour justifier le genre de bouleversement illusoire que l'on prétend être en train d'effectuer. Ceux qui se sont donné le mal de comprendre sont généralement beaucoup plus prudents et plus modestes quant aux conséquences philosophiques que l'on peut espérer tirer d'un changement important qui s'est produit dans les sciences. Mais, comme je l'ai déjà dit, c'est justement cela qui leur est reproché comme une faute. Pour être certain de penser réellement et profondément sur des choses de ce genre, il vaut mieux commencer par éviter de les considérer de trop près et même s'abstenir de les comprendre. Comme la science est devenue, depuis l'époque de Maxwell, d'un accès encore plus difficile pour les philosophes et que les efforts qu'ils sont prêts à consentir pour y accéder sont simultanément de plus en plus réduits, il leur a bien fallu inventer une façon nouvelle et même révolutionnaire de réussir malgré tout à exploiter pour leur propre compte ses découvertes et ses révolutions.

Il y a, bien entendu, même en France, un nombre non négligeable de philosophes qui sont capables de parler de façon techniquement plus informée et philosophiquement plus pertinente, mais aussi, du même coup, plus circonspecte et plus humble, de choses comme la théorie des ensembles transfinis, la théorie des catastrophes, la théorie du chaos, la mécanique quantique ou le théorème de Gödel. Mais ce ne sont

évidemment pas ceux-là qui attirent l'attention sur eux et font des succès de librairie. Et pourtant ils sont généralement considérés comme des gêneurs insupportables, qui risquent toujours d'être pris à un moment donné d'une envie du même genre que celle de Sokal et Bricmont et d'empêcher les célébrités philosophiques et littéraires de jouir tranquillement du fruit des inepties brillantes qu'elles ont été capables d'écrire sur des sujets de ce genre. Mais si ce que cherchent nos penseurs célèbres est, comme on peut le penser, le succès auprès du plus grand nombre^[9], on a envie de les rassurer tout à fait. Ils n'ont jamais eu et n'auront jamais à craindre sérieusement la concurrence des gêneurs dont je parle et ils ont tout à fait tort de s'inquiéter.

Lorsqu'un philosophe se met à parler, par exemple, de l'indécidabilité et du théorème de Gödel dans le cadre d'une réflexion sur le problème de la littérature et de l'analyse des textes littéraires, on pourrait évidemment s'attendre à ce que ce soit pour introduire, si possible, un peu plus de précision dans la discussion de questions qui sont par nature imprécises. Mais c'est en réalité exactement l'inverse qui se passe, puisque le flou et l'imprécision de l'usage littéraire ont plutôt tendance à remonter immédiatement jusqu'aux notions techniques, telles qu'elles se présentaient initialement dans leur contexte d'origine, au point que l'on finit tout simplement par ne plus rien comprendre à ce qu'elles signifient. Le résultat le plus évident me semble être que rien d'intéressant n'a été ajouté par l'invocation du théorème de Gödel à ce que l'on peut dire sans lui à propos d'une question comme celle de l'indécidabilité dans le domaine de la littérature, de la métaphysique ou de la religion, mais que l'on a, en revanche, certainement perdu toute chance d'avoir encore une idée précise de ce que Gödel a démontré exactement et des conséquences qui en résultent.

La question cruciale que l'on est obligé de se poser est évidemment de savoir comment l'exigence de précision a pu devenir à ce point, dans l'esprit de la plupart de nos intellectuels, l'ennemie numéro un de la pensée authentique. Ce que les penseurs de la tradition autrichienne appelaient la « philosophie exacte », par opposition au verbiage (*Geschwätz*) doit, dans ces conditions, ressembler fortement à une sorte de contradiction dans les termes. Si l'on appliquait les critères de certains de nos intellectuels et de ceux qui les célèbrent dans les journaux au nom de ce qu'ils appellent la « pensée », on devrait certainement conclure que des écrivains qui étaient aussi amoureux de la précision que l'ont été, par exemple, Valéry ou Musil, ne pouvaient en aucun cas être des penseurs. Il y a pourtant bel et bien, même si elles sont mal définies, des limites à ce que Schiller, cité par Musil, appelait « l'arbitraire des Belles-Lettres (*belletristische Willkürlichkeit*) dans la pensée » et qu'il considérait comme un mal redoutable. Il est significatif que Schiller, qui fait cette remarque, et Musil, qui la reprend, soient justement des poètes, et non des scientifiques, que l'on ne manquerait sûrement pas de taxer de positivisme ou d'étroitesse d'esprit. Les poètes eux-mêmes ne sont heureusement pas toujours du côté que l'on croit et pas nécessairement prêts à approuver et à encourager ce que Musil appelait « le débordement de

l'imprécision lyrique sur les terres de la raison » (22).

Malheureusement, le bel esprit philosophique de notre époque, perverti par ce que Schiller appelait l'« abus des belles formes » dans la pensée et amolli par la jouissance immodérée des effets littéraires, semble finir souvent par perdre tout intérêt pour le contenu proprement dit. Schiller déplore que les critères de goût, qui, dans le domaine de la pensée, n'ont à rien à faire en matière de jugement, tendent à devenir finalement les critères du jugement lui-même, ce qui introduit évidemment un changement important dans le concept même de la pensée. « L'abus du beau, écrit-il, et les prétentions de l'imagination, là où elle ne possède que le pouvoir exécutif, à accaparer également le pouvoir législatif ont causé tant de dommages aussi bien dans la vie que dans la science qu'il est d'une importance non négligeable de déterminer exactement les limites qui sont imposées à l'abus des belles formes » (23). On pourrait facilement trouver à ces lignes quelque chose de tout à fait prémonitoire. Nous vivons une époque où, en philosophie et dans la pensée en général, l'imagination prétend de plus en plus détenir et même détenir seule le pouvoir législatif lui-même et ne traite plus la raison que comme une simple exécutante de ses volontés. La toute-puissance qui est ainsi reconnue à l'imagination et la tendance à ridiculiser toutes les tentatives qui pourraient être faites pour distinguer entre ses différents types de production (théories scientifiques, spéculations philosophiques, mythes, fictions littéraires, etc.) et essayer de juger au moins certaines d'entre elles du point de vue du contenu, plutôt que de la séduction exercée par la forme, et dans une dimension proprement cognitive, constituent sûrement une des caractéristiques les plus fondamentales de la mentalité « postmoderne ». Je dirais volontiers que nous subissons aujourd'hui tous les inconvénients du remplacement systématique des normes cognitives par des critères qui sont toujours, en dernière analyse, de nature plus ou moins esthétique. Il ne faut donc pas s'étonner que, dans l'affaire Sokal, la volonté de faire porter la discussion sur le contenu des textes incriminés et, plus précisément, sur la question de savoir s'il y en a réellement un, soit perçue le plus souvent comme une sorte d'incongruité. Je m'empresse d'ajouter que je n'oublie aucunement le rôle essentiel et maintes fois souligné que la rhétorique et la « belle forme » littéraire peuvent jouer dans la philosophie et dans les sciences elles-mêmes (24). Je constate simplement qu'on ne les invoque trop souvent que pour justifier la décision que l'on a prise de se désintéresser finalement du contenu.

Comme le remarquent Sokal et Bricmont, la mécanique quantique, la géométrie fractale, la théorie du chaos et le théorème de Gödel figurent au nombre des exemples les plus fréquemment utilisés par les « postmodernes » pour démontrer que la science a changé aujourd'hui de nature et qu'elle est même devenue, au total, peu différente de la philosophie et de la littérature. Le théorème de Gödel mérite, dans cette affaire, une place à part, parce qu'il est certainement de beaucoup le résultat scientifique qui a fait écrire le plus grand nombre de sottises et d'extravagances philosophiques. Or, comme le dit van Heijenoort : « La portée des résultats de Gödel sur les problèmes épistémologiques reste incertaine. Assurément, ces résultats et d'autres résultats de "limitation" ont révélé une situation nouvelle et quelque

peu inattendue, pour autant que les systèmes formels sont concernés. Mais au-delà de ces conclusions précises et presque techniques, ils ne comportent pas de message philosophique dépourvu d'ambiguïté. En particulier, ils ne devraient pas être invoqués inconsidérément pour établir la primauté d'un acte d'intuition qui dispenserait de la formalisation^[10]. » Il va sans dire que la portée exacte du résultat de Gödel sur les problèmes sociaux et politiques est encore beaucoup plus incertaine. Mais il est clair que, si un philosophe veut pouvoir simplifier et exploiter avec profit le message, il a tout intérêt à ignorer aussi complètement que possible les aspects les plus techniques du résultat.

Lorsque Gödel fut fait docteur *honoris causa* de l'université de Harvard en 1952, il apprécia particulièrement la citation qui le présentait comme « le découvreur de la vérité mathématique la plus importante du siècle ». Il n'y avait, bien entendu, aucun doute dans son esprit sur le fait que son résultat était avant tout un résultat mathématique et qu'il représentait même une découverte mathématique de tout premier ordre, et certainement pas, comme beaucoup de philosophes aimeraient le croire, une limitation dramatique imposée à la pensée mathématique ou un coup fatal porté à son arrogance. On peut remarquer du reste, dans le même ordre d'idées, que le théorème ne représente pas seulement, comme on le dit généralement, un échec, mais également un succès remarquable pour le formalisme lui-même, dont Gödel maîtrise et exploite magistralement toutes les ressources. Mais de cela, bien entendu, la plupart des philosophes qui cherchent à utiliser pour leurs propres fins le résultat de Gödel ne croient généralement pas utile de savoir quoi que ce soit.

On pourrait dire, d'ailleurs, qu'ils procèdent sur ce point avec un instinct très sûr. Les recommandations que l'on peut formuler à l'usage de ceux qui ont des ambitions de cette sorte sont, en effet, les suivantes : 1) Ne regardez surtout jamais la démonstration du théorème, ce qui serait pourtant le meilleur moyen de savoir ce qu'elle démontre au juste. Comme dit Wittgenstein « si vous voulez savoir ce qu'une démonstration démontre, regardez la démonstration ». Les philosophes qui veulent parler du théorème de Gödel se contentent généralement de recopier (souvent de façon plus ou moins inexacte) un énoncé du résultat, tel qu'on peut le trouver dans n'importe quel bon manuel de logique, et d'extrapoler directement à partir de lui sans tenir compte de ce que Wittgenstein appelait le « corps de démonstration » qu'il y a derrière la proposition mathématique et qui constitue justement, dans le cas du théorème de Gödel probablement encore plus que dans n'importe quel autre, la chose cruciale. Ignorer la démonstration revient à oublier aussi bien les conditions très précises et très spéciales auxquelles est subordonnée l'obtention du résultat que les limites imposées, du même coup, à son application. 2) Ne lisez aucun des nombreux commentaires sérieux et informés (mais, il est vrai, malheureusement eux aussi assez techniques) qui ont été écrits sur le genre de signification philosophique que l'on peut ou ne peut pas attribuer au théorème de Gödel. Car, si vous le faisiez, vous risqueriez de découvrir immédiatement qu'il est impossible de l'utiliser de la façon à laquelle vous songiez et qui a l'avantage d'être considérée

généralement comme particulièrement philosophique. 3) Évitez aussi de regarder ce que Gödel lui-même a dit à propos de la signification philosophique de son résultat et des extensions que l'on pourrait éventuellement songer à lui donner. Car Gödel était une sorte de maniaque de la précision (ce qui, soit dit en passant, ne l'a pas empêché d'être en même temps un des plus grands penseurs du vingtième siècle) ; et pour ce que l'on cherche à faire, il n'y a certainement pas grand-chose à attendre d'un obsédé de la précision.

Ceux qui auraient envie de protester contre ces façons de procéder ne doivent se faire aucune illusion sur les chances qu'ils ont d'être entendus. On peut toujours compter, en France, sur la compréhension des journaux et du public, lorsqu'on accuse de pusillanimité ou d'impuissance intellectuelles ceux qui, précisément parce qu'ils se sont donné la peine de comprendre réellement de quoi il retourne, s'interdisent délibérément ce genre de liberté ou, plus exactement, de dilettantisme et de laxisme caractérisés. Si l'on était privé du droit de dire à peu près n'importe quoi à propos de choses qui sont difficiles à comprendre et que l'on n'a pas envie de comprendre, où seraient le plaisir et l'intérêt ? Qu'ils puissent résider justement dans la compréhension elle-même, en dépit et même précisément à cause de sa difficulté, est une chose qui semble dépasser l'entendement de beaucoup de nos « penseurs ». C'est à peu près comme si l'on disait que le résultat de Gödel, par exemple, n'est pas suffisamment excitant par lui-même, du point de vue intellectuel, et ne peut le devenir que grâce à la rhétorique que les philosophes les plus incapables et surtout les moins désireux d'en pénétrer le sens ont tendance à développer à son propos.

On peut remarquer, à ce sujet, que, lorsqu'il est question de choses comme les mathématiques, la logique, l'exactitude, le rationalisme, le positivisme, le matérialisme, etc., des qualificatifs comme « plat » ou « étriqué » sont presque, pour les littéraires, des épithètes de nature. Je pense pourtant que, comme le souligne Musil, la charge d'affectivité qu'elles véhiculent n'est pas moins importante, même si elle est sans doute moins apparente, que celle des rivaux et des adversaires auxquels on les oppose et que l'on utilise pour les combattre. Si elles ne parlent généralement pas à l'affectivité des littéraires et des philosophes, ce n'est sûrement pas parce qu'elles sont dépourvues de toute espèce de rapport à l'affect, au sentiment et à la passion. C'est d'abord parce qu'elles font partie des objets dont on ne veut rien savoir et avec lesquels il est entendu qu'on ne doit pas se commettre. Or il est sans doute vrai qu'on ne connaît bien que ce qu'on aime. Mais il est vrai aussi qu'on ne peut aimer que ce que l'on consent à connaître. Les pensées de la science peuvent tout à fait être aussi parlantes et excitantes que celles que les littéraires et les philosophes ont l'habitude de manipuler et n'ont généralement aucun besoin d'être « littérisées » pour le devenir. Les gens qui ne jugent de l'intérêt des choses de l'esprit qu'en termes de plaisir et de jouissance intellectuels ont généralement une tendance fâcheuse à croire que les seules formes de plaisir et de jouissance qui sont réelles ou admissibles sont celles qu'ils connaissent. Celles dont ils n'ont aucune idée n'existent tout simplement pas ou, en tout cas, sont réservées aux pervers et aux

anormaux. Dans le langage des grands libéraux qu'ils se piquent généralement d'être, on appellerait cela une conception discriminatoire, autoritaire et répressive.

Le secret de la réussite obéit, dans tous les cas dont je suis en train de parler (celui du théorème de Gödel en particulier), à une règle simple et efficace : 1) commencer par invoquer à l'appui d'une thèse philosophique apparemment ambitieuse, révolutionnaire et radicale la caution d'un résultat scientifique prestigieux, et 2) lorsque la critique commence à se faire un peu trop précise et insistante, expliquer que l'usage que vous avez fait de celui-ci ne devait surtout pas être pris à la lettre et qu'il s'agissait, en fait, simplement d'une façon métaphorique d'exprimer un contenu qui, la plupart du temps, se révèle pour finir assez anodin et même relativement banal. Que la plupart des lecteurs ne se soient malheureusement pas rendu compte de cela depuis le début et aient cru réellement à l'existence d'une chose aussi absurde que, par exemple, un prétendu « principe de Debray-Gödel », constitue, bien entendu, un détail sans importance. Ce qui est remarquable, dans toutes les discussions qui ont lieu sur les questions de cette sorte, est qu'il n'est guère question que des blessures qui risquent d'être infligées à l'amour propre ou à la réputation des auteurs concernés, et jamais du prix payé par ceux qui ont été victimes pour un temps et quelquefois pendant longtemps des impostures commises. Qui, évidemment, se soucie de ce genre de chose ?

Le mot d'ordre, dans tous les cas dont il s'agit, aurait pourtant dû être, semble-t-il, dès le début : *Caveat emptor* ! (Que l'acheteur prenne garde !) Mais ceux qui ont pu être tentés de formuler ce genre d'avertissement étaient forcément des ennemis de la liberté de pensée, à moins que ce ne soit plutôt de la liberté du commerce. Même dans le monde intellectuel, le vendeur semble avoir aujourd'hui à peu près tous les droits. L'acheteur, du reste, se plaint rarement de ce qu'on lui vend et les intellectuels qui pourraient être tentés de le faire en son nom et à sa place savent qu'ils seront considérés comme des esprits chagrins et ennuyeux, des ennemis de l'imagination intellectuelle et poétique, des gens qui ne respectent pas les règles du jeu et du milieu et même pour finir des sortes de traîtres ou de renégats.

Le comportement de beaucoup de nos intellectuels correspond de façon remarquable à ce que Searle a appelé, à propos de Derrida, la technique de « l'aller et retour du ridicule au trivial » (25). Debray donne un exemple typique de cela, lorsqu'il finit par concéder que son utilisation du théorème de Gödel est faite « à titre simplement métaphorique ou isomorphique ». On pourrait même, selon lui, parler, si l'on veut, d'une « intuition métaphorique » (26) (ce qui doit vouloir dire sans doute l'intuition d'une similitude ou d'une identité qu'il est à peu près impossible de spécifier avec un minimum d'exactitude), ou encore d'un « écho métaphorique au théorème de Gödel » (une simple « résonance » conceptuelle, en quelque sorte) (27). La volte-face et la retraite peuvent être, dans certains cas, presque immédiates. Dans d'autres, elles n'interviennent qu'au bout de plusieurs décennies ou même davantage. C'est, de toute façon, sans importance réelle, parce qu'entre-temps les profits symboliques qui résultent de ce genre d'opération ont

été engrangés et ne seront jamais complètement annulés. Le mot « métaphorique » permet ici avant tout de demander et généralement d'obtenir l'absolution pour des fautes qui finalement n'en étaient pas. (« Pensée » et « métaphore » fonctionnent visiblement ici comme deux mots magiques qui permettent de conjurer toutes les menaces et de neutraliser toutes les critiques.)

L'honnêteté oblige, il est vrai, à remarquer, qu'il est pour le moins difficile de tracer une limite précise entre ce qui relève de l'imposture théorique ou pseudo-théorique et ce qui appartient essentiellement à la poésie. On peut, à ce propos, s'étonner, comme le fait Georges Guille-Escuret, de l'espèce de non-lieu qui est accordé, dans le livre de Sokal et Bricmont, à des auteurs comme Serres, « dont l'œuvre "est truffée d'allusions plus ou moins poétiques à la science et à son histoire" et dont les assertions, "bien que fort vagues, ne sont en général ni dénuées de sens, ni complètement fausses" » (28). L'indulgence de beaucoup de scientifiques pour la *Théorie des couleurs* de Goethe tient au fait qu'ils la traitent volontiers comme une sorte de construction poétique grandiose, dont ils peuvent, eux aussi, apprécier la beauté, alors que l'auteur lui-même la considérait certainement comme une science. Je crains que cette façon de procéder ne rende, en réalité, justice ni à la science, ni à la poésie. Mais c'est une question trop difficile pour être traitée réellement ici.

Maxwell a écrit que : « La caractéristique d'une métaphore véritablement scientifique est que chaque terme dans son usage métaphorique conserve toutes les relations formelles qu'il pouvait avoir dans son usage original avec les autres termes du système ». Certains disciples américains de Derrida n'ont pas reculé devant l'idée de démontrer l'existence d'une correspondance terme à terme de ce genre entre les concepts qui interviennent dans la démonstration de Gödel et ceux de la théorie littéraire déconstructionniste, autrement dit, celle d'une analogie structurale complète entre les deux situations. Il vaut sans doute mieux, par charité, s'abstenir de commenter les tentatives de cette sorte. Mais les prétentions de Debray sont manifestement plus modestes. Dans l'usage qu'il fait du théorème de Gödel, il ne va évidemment pas jusqu'à prétendre qu'il s'agit d'une métaphore scientifique, au sens de Maxwell. Il doit être question plutôt de ce qu'on appelle, de façon moins compromettante, mais aussi beaucoup moins claire, une « métaphore poétique ». Julia Kristeva, dans le *Nouvel Observateur* du 25 septembre 1997, nous explique, du reste, que, dans les sciences humaines, « la réflexion est plus proche de la métaphore poétique que de la modélisation ». Si elle nous le dit... Mais le problème est que même une métaphore poétique est supposée conserver un certain rapport avec le sens initial et que son intérêt dépend pour une part essentielle de cela. Or le moins que l'on puisse dire est qu'on aimerait bien voir Debray expliquer de façon un peu plus convaincante ce qui est conservé exactement dans la transition qu'il effectue des systèmes formels aux systèmes sociaux, une fois qu'on a éliminé tout ce qui ne peut pas l'être.

Ceux qui s'expriment comme il le fait ne semblent, d'ailleurs, généralement pas se rendre compte que le concept d'isomorphisme est un concept nettement plus technique et plus précis que celui de métaphore

(l'isomorphisme est justement ce qui est supposé être préservé dans la transposition que Maxwell appelle une métaphore scientifique). Mais peut-être faut-il supposer aussi que le concept d'isomorphisme est utilisé lui-même ici de façon « métaphorique ». À ce jeu-là, autrement dit, si ce ne sont pas seulement les contenus exprimés, mais également les concepts méthodologiques et épistémologiques utilisés pour décrire ce qu'on fait, qui sont métaphoriques, il est évident que l'on est sûr de gagner à tous les coups. Schopenhauer n'a pas inclus dans la liste des procédés que l'on peut utiliser pour être certain d'avoir toujours raison celui qui consiste à expliquer après coup que l'on s'est exprimé de façon simplement « métaphorique ». Mais il écrivait, il est vrai, à une époque où l'on n'avait pas encore compris que la tâche de la philosophie consiste essentiellement à inventer des métaphores et où on avait même la naïveté de croire encore qu'il est possible, au moins dans certains cas, de juger ce qu'elle dit dans la dimension de la vérité et de la fausseté (littérales).

Debray prend la précaution louable de souligner lui-même qu'« extrapoler un résultat scientifique en dehors de son champ spécifique de pertinence, expose à de grossières bévues » et qu'« on ne peut évidemment pas, sauf à jouer sur les mots de "fondements", de "consistance" ou d'"ensemble", assimiler un système politico-social à un système logico-déductif » (29). La seule analogie intéressante qui lui semble pouvoir être retenue et exploitée est celle qui a trait à « l'articulation entre l'interne et l'externe ». Mais que jouer sur les mots soit à nouveau précisément ce qu'il fait, lorsqu'il applique d'une façon qu'il croit être « métaphorique » ce qui peut être dit de la relation entre l'interne et l'externe dans le cas des systèmes formels aux systèmes politico-sociaux, est une chose qui, manifestement, lui échappe. On peut d'ailleurs s'interroger sérieusement sur la compréhension qu'il a de la façon dont les choses se présentent dans la théorie de la démonstration hilbertienne ou chez Gödel, quand on le voit expliquer que ce qui l'intéresse est, de façon plus précise, « l'assertion que les énoncés métamathématiques font partie des mathématiques parce qu'on ne peut pas "internaliser" la vérité d'un système dans ce système même » (30). Si la « vérité » du système veut dire sa non-contradiction (mais, pour des gens comme Frege, Brouwer ou Gödel lui-même, la vérité ne se réduit sûrement pas à la non-contradiction), c'est vrai en un certain sens, mais depuis quand est-ce la raison pour laquelle on peut affirmer que les énoncés métamathématiques font partie des mathématiques ? Debray me semble parler du théorème de Gödel à peu près comme nous le faisons à l'époque où j'étais étudiant. Le problème est que certains se sentent rétrospectivement un peu honteux de l'avoir fait, alors que d'autres, que l'on pourrait qualifier d'« éternels khâgneux », continuent à croire que c'est cela qu'il faut faire pour être réellement philosophe. Comme il y a, naturellement, beaucoup plus de gens de la deuxième espèce que de la première, pas seulement dans le journalisme, mais également dans l'Université, ils trouvent aussi, cela va sans dire, bien plus facilement des admirateurs.

Sokal et Bricmont n'ont, bien entendu, rien contre les métaphores. Mais ils ont raison de souligner qu'il ne s'agit pas, dans les cas de cette sorte, de métaphore, mais d'équivoque ou de confusion caractérisée.

Malheureusement, c'est précisément ce genre de chose, plutôt qu'un vrai travail de clarification logique, qui est à coup sûr un peu plus difficile et nettement moins excitant, que beaucoup de gens, y compris, du reste, certains scientifiques, semblent attendre de la philosophie et apprécier chez les philosophes. Je ne peux que souligner ici à nouveau à quel point je trouve ridicule et pitoyable la tendance qu'ont eue certains des auteurs visés par Sokal et Bric-mont à jouer une fois de plus les victimes, car tout le monde peut se rendre compte au premier coup d'œil que ce n'est certainement pas en parlant de choses aussi techniques que le théorème de Gödel comme on devrait le faire, c'est-à-dire comme l'ont fait notamment Gödel lui-même, Kreisel, van Heijenoort, Dummett ou Judson Webb (31) (tout cela est de toute façon, comme on dit, beaucoup trop « anglo-saxon »), mais plutôt en en parlant comme l'ont fait Derrida, Lyotard, Serres, Julia Kristeva, Bernard-Henri Lévy, Debray et beaucoup d'autres, que l'on crée la sensation et réussit à faire parler de soi dans les journaux.

En ce qui concerne ceux-ci, cela n'a évidemment rien de surprenant, puisque, lorsqu'ils parlent de ces choses, l'approximation semble être leur mode de pensée et d'écriture normal et obligatoire. Parler d'approximation est évidemment un euphémisme. Les gens qui se considèrent comme chargés en principe d'informer les autres ne font, dans un bon nombre de cas, qu'étaler leur propre ignorance et leurs partis pris. Ce qui se publie en ce moment dans les journaux à propos de Wittgenstein est probablement le meilleur exemple du genre. Les journalistes ayant découvert enfin un Wittgenstein qui leur convient et qui ne peut, bien entendu, qu'être le « vrai », celui de leur confrère Roland Jaccard (32) et de Paul Audi (33), le « troisième Wittgenstein », comme on l'appelle désormais, ils s'empressent comme d'habitude de faire, en toute ignorance de cause, la leçon aux « spécialistes », qui, d'après eux, l'ont ignoré, ce qui est normal, puisqu'ils ne comprennent jamais rien à l'essentiel. Le rapport avec ce dont je suis en train de parler est assez évident. On ne peut naturellement pas s'attendre à ce que des gens qui procèdent de cette façon s'étonnent ou se scandalisent de voir des intellectuels utiliser de façon aberrante des concepts et des résultats scientifiques sur lesquels ils n'ont pas jugé bon d'acquérir le minimum d'information nécessaire. C'est une façon de faire qui leur semble, au contraire, tout à fait normale.

On peut comprendre, bien entendu, que, dans une culture qui est dominée à ce point par les experts et les spécialistes, les journalistes se sentent naturellement préposés à la défense et illustration des droits du profane à parler, lui aussi, de choses qu'il ne connaît que partiellement ou pas du tout. Mais cela n'autorise pas à considérer, comme ils le font hélas de plus en plus, que le spécialiste, dont la faute principale semble être d'avoir généralement beaucoup plus de compétence que de célébrité, est toujours l'ennemi à combattre et cela prend des formes qui sont parfois ahurissantes (pour les gens qui savent un peu de quoi il retourne, même si le lecteur ordinaire n'a évidemment guère les moyens de s'en rendre compte).

On a été amené à lire, à propos de l'affaire Sokal, sous la plume de gens en principe sérieux, des

choses qui sont proprement stupéfiantes. Roger-Pol Droit a écrit par exemple, au sujet de Sokal et Bricmont : « En déclarant volontiers "dénué de sens" tout ce qui n'est pas énoncé mathématiquement ou vérifié expérimentalement, il se pourrait qu'ils favorisent, pour combattre les travers du "politiquement correct", un "scientifiquement correct" lui aussi fort pauvre » (34). Je passe sur le fait qu'on ne trouve absolument rien dans le livre de Sokal et Bricmont qui puisse encourager une idée de cette sorte. La mise en garde de Roger-Pol Droit est sans doute une allusion à la conception qui a été défendue à une certaine époque par les positivistes logiques. Mais je ne vois pas ce qui permet d'imputer à Sokal et Bricmont une quelconque sympathie pour elle, pas plus, du reste, qu'une adhésion à la conception, à première vue un peu plus plausible, qui a été défendue sur le même sujet par Popper. Ce qui se passe est sans doute simplement que le spectre du positivisme logique resurgit à peu près automatiquement chez les philosophes, dès qu'on leur suggère d'essayer d'être un peu plus exacts, au moins lorsqu'ils traitent de sujets qui sont en principe scientifiques.

Mais ce qui est intéressant est surtout le fait que, telle qu'elle est présentée, la déclaration dont je parle constitue elle-même un non-sens caractérisé. Personne n'a jamais dit ou ne pourrait dire que, pour être douée de sens, une proposition doit être énoncée mathématiquement ou vérifiée expérimentalement. Il y a dans la science empirique elle-même une multitude d'énoncés qui ne sont pas formulés mathématiquement et pas non plus vérifiés expérimentalement. Un énoncé qui n'est pas exprimé en langage mathématique et que l'on est en train, justement, d'essayer de vérifier expérimentalement doit naturellement avoir un sens sans pour autant être déjà vérifié. Même les positivistes logiques n'ont, bien entendu, jamais défendu une conception aussi absurde que celle qui est évoquée dans le passage que j'ai cité. Ils ont exigé d'un énoncé de la science empirique non pas qu'il soit empiriquement vérifié, mais seulement qu'il soit (en principe) empiriquement vérifiable ou, en tout cas, testable, ce qui est, du reste, probablement déjà une exigence plus restrictive qu'il ne le faudrait. Contrairement à ce que l'on dit souvent, les membres du Cercle de Vienne n'ont jamais considéré qu'un énoncé comme « Il y a de la vie sur Mars », qui n'est pas mathématique et qui n'était sûrement pas vérifié et pas non plus vérifiable expérimentalement à leur époque était, pour cette raison, dénué de sens, et Sokal et Bricmont défendent, bien entendu, encore moins une idée de ce genre.

On me dira sans doute qu'il s'agit d'un simple détail (un de plus). Mais j'ai la faiblesse d'accorder en philosophie une grande importance à ce genre de détail. Je pourrais dire aussi que, pour répondre à des gens comme Sokal et Bricmont, il faut accepter de considérer sérieusement les choses raisonnables et en même temps discutables qu'ils croient, et non pas uniquement les absurdités que l'on croit qu'ils croient ou aimerait bien — cela serait tellement plus simple et rassurant — qu'ils croient.

5. Les malheurs de Gödel ou l'art d'accommoder un théorème fameux à la sauce préférée des philosophes

Ne pas savoir de quoi l'on parle est un grand avantage dont il ne faut point abuser.

RÉGIS DEBRAY

Pour en revenir une dernière fois au théorème de Gödel, je dois avouer que je suis proprement sidéré par le degré d'incompréhension et d'ignorance qui a pu être atteint par certains de nos penseurs les plus éminents dans le discours qu'ils tiennent à son propos. Il est évident que l'on a déjà perdu pratiquement toute chance de comprendre de quoi il retourne, si l'on s'obstine à parler, comme on le fait depuis quelque temps, d'axiome, de principe ou même de postulat d'incomplétude, là où il s'agit en réalité d'un théorème dûment démontré et pour lequel Gödel a dû inventer une méthode de démonstration d'une espèce complètement inédite. (Il est vrai qu'on donne aussi traditionnellement le nom de « principes » à certains théorèmes de mathématiques et de physique, mais cela ne change rien au fait que ce sont tout de même bien des propositions démontrées.) On pourrait croire que Serres, dont les médias ne perdent pas une occasion de nous rappeler qu'il est, parmi une multitude d'autres choses, mathématicien, est au courant de la différence qui existe, de façon générale, entre un axiome ou un principe et un théorème. Mais si c'était le cas, il se serait abstenu de nous parler d'un « principe de Gödel-Debray ». Et il est remarquable qu'il le fasse non pas dans un article de journal, ce qui après tout n'aurait rien de surprenant, mais dans un ouvrage très sérieux et très impressionnant intitulé *Eléments d'histoire des sciences*.

Il y a peut-être un principe de Debray, sur l'importance et la nouveauté exactes duquel je ne veux pas discuter ici, mais il n'y a pas de théorème de Debray ; et il y a un théorème de Gödel, mais il n'y a pas de principe de Gödel. On se demande, du reste, ce que pourrait bien être au juste un axiome ou un principe d'incomplétude. Il y a en logique des résultats d'incomplétude (et aussi heureusement, mais ils intéressent généralement beaucoup moins les philosophes dont je parle et même les philosophes en général^[11], des résultats de complétude), mais ils ont toujours trait à un système formel d'une espèce déterminée et doivent faire à chaque fois l'objet d'une démonstration. Avant de démontrer son fameux théorème d'incomplétude, Gödel s'était, d'ailleurs, déjà illustré par la démonstration d'un résultat qui est à certains égards aussi important, même s'il a eu un retentissement beaucoup moins grand, à savoir la démonstration de la complétude (sémantique) du calcul des prédicats du premier ordre. Sur ce que pourrait bien signifier au juste un « principe d'incomplétude », il est d'autant plus important d'être précis que Serres attribue au principe dit « de Gödel-Debray » des possibilités qui sont pour le moins assez stupéfiantes : « Ainsi le débat qui oppose l'interne à l'externe dans nos disciplines témoigne d'une analyse insuffisante du lien social, et l'histoire qui scande le temps de la science en moments d'ouverture et ères de fermeture

exprime sans doute la même ignorance. De même que les chroniqueurs du savoir ou de la déraison doivent leurs modèles à Bergson, de même nous devons nos solutions au principe de Gödel-Debray » (35).

Parler d'un principe de Gödel-Debray me semble encore moins sérieux que si l'on parlait, par exemple, d'un principe de Clausius-Spengler, à cause de l'analogie superficielle qui existe entre ce que dit le deuxième principe de la thermodynamique et l'idée spenglérienne du déclin, ou d'un principe de Poincaré-Nietzsche, à cause de celle qui existe entre le théorème de la récurrence, que Poincaré a démontré en 1890, et l'idée nietzschéenne de l'éternel retour. En lisant Serres, on pourrait presque être tenté de se demander si Gödel n'a pas, tout compte fait, démontré un simple cas particulier difficile, mais secondaire, du théorème général de Debray. N'a-t-il pas fallu, après tout, attendre celui-ci pour comprendre la généralité extrême de la situation à laquelle s'intéresse Gödel et le fait que son résultat s'applique aussi à la sociologie et à l'histoire des sciences ? En tout cas, là où les héritiers de Bergson ne comprennent rien et bien que Debray ignore manifestement presque tout de Gödel et des systèmes logiques, il « fabrique directement, nous est-il dit, et donc comprend un schéma nouveau, à partir de Gödel et des systèmes logiques » (36).

En ce qui concerne la compréhension réelle que Debray peut avoir de ce dont il s'agit, on ne peut malheureusement que tomber des nues lorsqu'on lit sous sa plume des déclarations du genre suivant :

« "L'émancipation du genre humain", on sait de science certaine, en vertu d'un axiome, l'incomplétude, que c'est un leurre, éternel et nécessaire, mais il vaut mieux, somme toute, que la résignation au cynisme sec du chacun pour soi » (37).

Ou, mieux encore :

« La démence collective trouve son fondement ultime dans un axiome logique lui-même sans fondement : *l'incomplétude* » (38).

Voilà des choses qui seraient certainement d'une importance décisive, si elles pouvaient être sues « de science certaine » et, plus précisément, l'être avec une certitude appuyée sur un résultat mathématique fameux. Que l'émancipation du genre humain, du moins au sens où on l'a comprise ou peut-être, plus exactement, rêvée pendant longtemps, soit un leurre, est une proposition suffisamment plausible par elle-même et confirmée, en outre par de nombreuses raisons. Mais je me demande réellement ce qu'elles ont à voir avec l'incomplétude gödelienne. Quant à l'allusion qui est faite à la démence collective, si elle signifie que ce qui rend folles les collectivités humaines est la prétention d'avoir décidé ce qui, pour des raisons essentielles, ne peut pas l'être, c'est aussi une chose qui est probablement vraie, mais sûrement pas à cause de ce que Gödel a démontré.

De toute façon, il faut supposer, si l'on suit Debray, que Gödel a dû inventer, comme je l'ai dit, une méthode de démonstration tellement nouvelle que même les meilleurs esprits de l'époque ont eu beaucoup de mal à la comprendre, tout cela pour en arriver simplement à formuler un axiome et, qui plus est, un axiome sans fondement. (En réalité, même si le propre d'un axiome est de ne pas être démontré, il n'est pas pour autant nécessairement aussi dépourvu de fondement que semble le croire Debray, puisque la démonstration n'est pas le seul mode de justification possible pour une proposition mathématique que l'on est amené à accepter ; et, quoi qu'il en pense (39), appeler « arbitraire » une proposition qui est en même temps « évidente par elle-même » est pour le moins peu conforme à l'usage des expressions concernées.). Quoi qu'il en soit, l'idée d'un « axiome d'incomplétude » est, comme je l'ai dit, un non-sens pur et simple ; et ce qui est évidemment frappant chez tous les auteurs qui procèdent comme Debray est le caractère extrêmement élémentaire des confusions et des erreurs commises. Un effort d'information tout à fait minime aurait permis aisément de les éviter. Mais ce qui est remarquable est justement qu'il ne soit pas jugé nécessaire pour parler de ces choses. Et il faut, bien entendu, que la philosophie soit réellement une discipline unique en son genre et dans laquelle aucune des règles qui sont en vigueur dans tous les autres domaines ne s'applique plus, pour que des fautes de cette sorte soient aussi facilement tolérées et excusées.

Je voudrais, pour en terminer avec cette question, énumérer quelques caractéristiques essentielles du théorème de Gödel qui rendent a priori plus que contestable et hasardeuse son extension à un domaine comme la théorie des systèmes sociaux et politiques :

1) Le théorème de Gödel ne s'applique, comme je l'ai rappelé, qu'à des systèmes qui ont été complètement formalisés. Or les systèmes sociaux ne ressemblent, autant qu'on sache et, pourrait-on ajouter, heureusement ni de près ni de loin à des systèmes formels ou en tout cas formalisables. Cela constitue déjà, en fait, une réponse complète à la question posée. Remarquons à ce propos que dans un système formel les moyens qui peuvent être utilisés pour décider une proposition font l'objet d'une codification formelle tout à fait précise et explicite. Rien de tel ne peut évidemment être dit à propos des moyens qui peuvent ou ne peuvent pas être utilisés pour décider une proposition à l'intérieur d'un système social. Et, de ce point de vue, les deux situations sont tout à fait incomparables. Bien entendu, la mise en relation de l'opposition entre l'interne et de l'externe, dans le cas des systèmes formels, avec celle du « profane », du « laïc » ou du « rationnel », d'un côté, et du « religieux », de l'autre, dans le cas des systèmes sociaux est, elle aussi, tout à fait dénuée de fondement. Comme Debray lui-même semble prêt à accepter tout cela, mais n'en tire aucune des conséquences qui s'imposent, cela s'appelle une façon de tout abandonner sans rien perdre.

2) Bien qu'elle ne puisse être ni démontrée ni réfutée dans le système, la proposition gödelienne indécidable est *vraie* et, comme le souligne Gödel, on peut démontrer par une argumentation

métamathématique qu'elle est vraie. Comme le dit le poème que Hanz Magnus Enzensberger a consacré à Gödel, la différence qui existe entre le théorème de Münchhausen et celui de Gödel est que Münchhausen est un menteur, alors que ce que dit Gödel est vrai (40). Mais ce qui est vrai n'est pas seulement que, dans n'importe quel système formel capable de formaliser une portion suffisante de l'arithmétique, il existe au moins une proposition indécidable. La proposition indécidable G elle-même est vraie et c'est justement ce qui la rend si intéressante. Considérée sous l'aspect purement syntaxique, l'indécidabilité de G est en elle-même d'un intérêt tout à fait limité. Elle l'est en tout cas sûrement pour quelqu'un qui cherche à en faire l'usage que Debray a en tête. Même dans le calcul des prédicats du premier ordre, il existe un bon nombre de formules qui ne sont pas décidables. L'existence de la proposition indécidable devient un fait autrement plus remarquable, lorsque la proposition est considérée sous l'aspect sémantique et reconnue comme vraie dans l'interprétation arithmétique qui a été adoptée pour les formules du système. Qu'en est-il à présent de la proposition, extérieure à leur définition ou frontière, dont les systèmes sociaux ont, d'après Debray, besoin pour se fonder ? En quel sens du mot « extérieur » est-elle, d'ailleurs, extérieure ? On aimerait évidemment savoir s'il existe aussi dans son cas, une possibilité de démontrer la vérité de la proposition par une argumentation métasystématique appropriée. En d'autres termes, la proposition gödelienne n'est pas seulement une proposition dont la vérité doit être présupposée ou dont on a besoin de croire qu'elle est vraie, mais une proposition qui *est* vraie et dont on peut démontrer qu'elle l'est. La proposition fondatrice de Debray est-elle aussi une proposition objectivement vraie ou au contraire simplement une proposition qui fait l'objet, de la part des acteurs sociaux, d'une croyance qui n'est peut-être pas vraie et n'a pas besoin de l'être ? Une croyance inévitable ou obligatoire n'est évidemment pas du tout la même chose qu'une proposition vraie.

Il est vrai que, bien qu'il ne le dise pas toujours clairement et que l'expression « théorème d'incomplétude » évoque plutôt le premier théorème (l'existence d'une proposition indécidable), Debray veut peut-être parler, en réalité, de ce qu'on appelle généralement le « deuxième » théorème de Gödel, à savoir du fait que la proposition qui énonce la non-contradiction du système est-elle même indécidable et ne peut être démontrée à l'aide d'arguments formalisables dans le système. Mais dire qu'un système comme celui de l'arithmétique « repose » sur sa non-contradiction, qu'il ne peut cependant démontrer, en un sens comparable à celui auquel un système social repose sur la proposition « extérieure » qui le transcende et qui, d'après Debray, est indispensable pour le fonder, serait pour le moins étrange. Pour Hilbert, il est vrai, une démonstration de non-contradiction obtenue sans avoir à « sortir » du système, si elle avait été possible, aurait bel et bien représenté la solution du problème du fondement de l'arithmétique. Mais il est peu probable que « fonder » un système social et, pour lui, s'« auto-fonder » puisse vouloir dire la même chose que démontrer simplement sa non-contradiction. Là aussi, du reste, si l'on croit pouvoir rapprocher le problème de la « consistance » ou de la cohérence d'un système social de celui de la consistance (la non-contradiction) d'un système formel, on ne fait en réalité que jouer sur

les mots.

Debray se comporte ici, assurément, comme l'Anti-Münchhausen de la théorie des systèmes sociaux et politiques. Mais même l'esprit le plus bienveillant est obligé de constater que, s'il n'est sans doute pas, comme Münchhausen, un menteur, il est pour le moins, comme lui, un bluffeur caractérisé. Il est regrettable que « le médiologue, professionnellement attaché aux technologies du faire-croire » (41), ne s'intéresse pas ici un peu à son propre cas et ne s'interroge pas sur la façon dont il s'y prend pour essayer de nous faire croire les choses importantes qu'il estime avoir découvertes. Qu'elles soient utilisées dans les médias ou devant un public de professionnels comme celui de la Société française de philosophie, les « technologies du faire-croire » ne sont pas forcément aussi différentes qu'on pourrait le penser. Mais, bien entendu, on pourrait difficilement soupçonner le créateur d'une discipline nouvelle, consacrée à l'analyse critique des médias, de procéder lui-même d'une façon qui correspond exactement à ce qu'ils font la plupart du temps et à ce qu'ils attendent. Ce que je veux dire est que le théorème de Gödel semble servir ici surtout à donner un air de sérieux scientifique à l'idée anti-münchhauseniennne importante, mais banale, que les systèmes politico-sociaux ne peuvent pas, comme le baron fameux, se sortir eux-mêmes de la mare (avec la monture sur laquelle ils sont assis) en se tirant par leurs propres cheveux. Mais c'est une chose que l'on savait déjà parfaitement sans Gâte'. L'usage que Debray fait du théorème consiste à peu de chose près à utiliser un marteau-pilon pour casser une noix ou peut-être, plus exactement, à se servir d'un instrument de précision qui a été conçu pour de tout autres tâches, afin d'ouvrir une caisse qui, de toute façon, l'était déjà.

Depuis le moment où il a été démontré, le théorème de Gödel a constitué un sujet d'excitation permanent pour tous les philosophes qui se posent, dans un domaine quelconque, des questions comme celles de la réflexivité, de l'auto-référence, de l'auto-justification, etc. Mais, que cela soit possible ou non (dans la plupart des cas, pour des raisons dont j'ai déjà donné une idée, la réponse est clairement négative), il faudrait, de toute façon, fournir un travail autrement plus sérieux qu'on ne le fait généralement, pour obtenir ainsi des réponses éclairantes. Je ne dis pas, bien entendu, qu'il n'y a pas des analogies réelles et intéressantes à considérer entre ce que fait Gödel et ce que d'autres font ou cherchent à faire dans des domaines bien différents. Il y en a une multitude et certaines d'entre elles ont été exploitées avec talent par des auteurs comme Douglas Hofstadter (42). Mais la première condition à respecter pour cela est, justement, de ne pas commencer par rendre méconnaissable le modèle que l'on cherche à transposer ou le dispositif que l'on prétend retrouver ailleurs.

Dans la plupart des discussions philosophiques sur le théorème de Gödel, on a une tendance désastreuse à confondre deux notions bien différentes d'indécidabilité : celle d'indécidabilité relative et celle d'indécidabilité absolue. Il n'est jamais question chez Gödel que d'indécidabilité relative, c'est-à-dire de l'indécidabilité par rapport à un système formel ou à une classe de systèmes formels d'une

certaine espèce. En ce qui concerne l'idée d'une indécidabilité absolue, Gödel ne lui donne proprement aucun sens et son théorème ne peut constituer en aucune façon un encouragement à l'idée qu'il pourrait exister des propositions mathématiques absolument indécidables. Il ne faut, par conséquent, surtout pas déduire du résultat de Gödel qu'il y a, même en mathématiques, des propositions qui ne sont ni vraies ni fausses ou même simplement des propositions dont on ne pourra jamais savoir si elles sont vraies ou fausses. Gödel, qui est sur ce point aussi rationaliste que Hilbert, ne croit pas à l'existence d'un *ignorabimus* en mathématiques. Qu'en est-il exactement pour ce qui concerne la proposition qui correspond, dans la théorie des systèmes sociaux et politiques, à celle de Gödel ? L'indécidabilité est-elle seulement relative, en l'occurrence relative au système social considéré, ou au contraire absolue ? C'est probablement la deuxième chose qui est vraie. Mais il faut expliquer pourquoi et ne pas invoquer pour cela l'« argument » du théorème de Gödel.

La proposition gödelienne, qui ne peut être décidée dans le système concerné, peut toujours l'être dans un système plus puissant. On peut ainsi concevoir une hiérarchie de systèmes formels, qui est telle que des propositions qui sont formulables, mais ne sont pas décidables, dans les systèmes antérieurs deviennent décidables dans les systèmes qui suivent, qui auront, bien sûr, à nouveau à chaque fois leur propre proposition indécidable. On aimerait beaucoup que Debray nous dise s'il existe ou non quelque chose de comparable dans le cas de la théorie des systèmes sociaux. Par exemple, pourrait-on imaginer une sorte de hiérarchie de systèmes sociaux, telle que la proposition qui est indécidable à l'intérieur du premier devienne décidable dans le suivant, et ainsi de suite ? Ou encore : les propositions « religieuses » fondatrices, dont la persistance même dans la vie des sociétés en principe les plus sécularisées constitue un paradoxe apparent, que le théorème de Gödel permet d'expliquer, deviennent-elles démontrables dans des systèmes sociaux plus puissants ? La conclusion (sommaire) que l'on tire généralement du théorème de Gödel est qu'en mathématiques le formalisme ne suffit pas et l'intuition est nécessaire. Dans le cas des systèmes politiques et sociaux, ce n'est apparemment pas seulement l'intuition, mais la religion, qui semble l'être. Pourquoi au juste ?

Je pourrais mentionner encore d'autres différences essentielles. Mais j'en ai assez dit, je crois, pour que l'on puisse se demander sérieusement s'il est encore possible après cela de continuer à affirmer qu'en procédant comme le fait Debray on a utilisé une métaphore créatrice susceptible d'attirer notre attention sur une caractéristique importante qui est commune aux deux situations et à laquelle on n'aurait pas pensé sans cela. La conclusion qui s'impose me semble être avant tout que, quand Debray lui-même constate que « la gödelite est une maladie répandue, chacun voulant tirer Gödel à soi » (43), un point sur lequel on ne le contredira sûrement pas, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, le médecin, mais un malade, et même un grand malade, qui parle.

Métaphorique ou non, le langage utilisé, n'ajoute strictement rien à ce que l'on savait déjà et ne fait en

réalité qu'obscurcir davantage la situation. Debray le reconnaît, du reste, implicitement lorsqu'il répond à un contradicteur, à la Société française de philosophie : « C'est pour afficher l'irréductible différence des ordres, que j'ai remplacé le terme de théorème par celui d'*axiome*, puisqu'on se trouve ici en dehors des domaines de pertinence du théorème de Gödel. En l'occurrence, puisqu'on est sorti du domaine mathématique, il faudrait parler de *postulat* » (44). Or on peut sans doute formuler à propos des systèmes sociaux une chose qu'on appellera un « postulat d'incomplétude ». Mais on n'a aucun besoin pour cela de Gödel et il n'y a rigoureusement rien qui corresponde à cela dans ce que fait Gödel. Certains des défenseurs de Debray vont, du reste, encore plus loin que lui dans l'art de se replier sur une position préparée et soutiennent que le théorème de Gödel n'est, chez lui, qu'« une pièce au sein d'un dispositif conceptuel où elle n'est pas en vérité indispensable par son contenu, mais remplit simplement une fonction structurelle — qui pourrait aussi bien être tenue par un autre élément » (45). C'est essentiellement cela qui irrite Sokal et Bricmont, et non pas, comme ils le prétendent, l'imprécision qui consiste à appeler indifféremment le théorème « théorème », « thèse » ou « axiome ».

Une fois de plus, nous sommes supposés croire qu'il s'agit d'un simple détail, sur lequel on aurait tort de chicaner. L'auteur de l'article cité a au moins le mérite de rendre les choses, cette fois, tout à fait claires. Le contenu du théorème de Gödel est ici indifférent et c'est par conséquent de la pure mesquinerie que de suggérer qu'il aurait fallu d'abord essayer de comprendre ce qu'il dit.

Du point de vue « structurel », on pourrait aussi bien utiliser à sa place « le paradoxe immémorial du Crétois » (46). Mais, dans le cas du théorème de Gödel, la réflexivité (de la proposition qui dit d'elle-même qu'elle n'est pas démontrable) ne crée aucun paradoxe. À la différence du paradoxe du menteur, le théorème de Gödel est justement un théorème, et non un paradoxe, une différence essentielle sur laquelle Gödel a insisté et qu'il soupçonnait (à tort) Wittgenstein de n'avoir pas reconnue. Et, de toute manière, si ce que veut dire Debray est simplement que l'on peut accepter (et également refuser) librement d'adopter, à propos des systèmes politico-sociaux, un axiome (sans fondement) qui a trait à leur incomplétude, où se trouvent exactement la découverte et la révélation auxquelles nous sommes censés avoir accédé ainsi ? Et qu'est-ce qui peut bien autoriser à dire que l'on a réussi à faire fonctionner le théorème de Gödel en dehors de la sphère à laquelle il appartenait initialement (une chose qui est évidemment insupportable pour les logiciens et les scientifiques en général) ? Je sais, naturellement, qu'en disant cela, je serai moi-même accusé d'être un obsédé de la précision technique, un ennemi de la métaphore et un contempteur de la philosophie. Mais je le dis tout de même. Personne ne serait plus ravi que moi, puisque c'est de cela, paraît-il, qu'il s'agit, de voir le théorème de Gödel arraché à la région des vérités éternelles où sont censées trôner les vérités mathématiques et impliqué concrètement dans le traitement des choses humaines impures. Mais il faudrait pour cela 1) montrer que c'est possible et 2) le faire réellement. Debray n'a fait malheureusement aucune de ces deux choses ; et les arguments utilisés pour le défendre reviennent essentiellement à dire qu'on a bien le droit en philosophie de prendre ses désirs pour des réalités.

Passons sur le fait qu'il ne semble pas non plus avoir une idée précise de l'usage que l'on fait, dans les mathématiques elles-mêmes, des termes « axiome » et « postulat ». Ce qui est important est que lui-même reconnaît qu'au fond le théorème de Gödel n'a aucune pertinence pour ce dont il s'agit. Mais il tient malgré tout à l'utiliser. Il pourrait peut-être, comme d'autres l'ont fait, essayer de présenter les divagations qu'on lui reproche comme une simple erreur ou étourderie de jeunesse, qu'il ne commettrait plus aujourd'hui. Mais ce serait bien difficile à admettre. Entre lui et le théorème de Gödel, il y a une longue histoire d'amour (malheureux), qu'il aurait fallu retracer dans son entier et à laquelle il n'est manifestement toujours pas prêt à mettre fin. Depuis *Le Scribe* (1980), il n'y a pratiquement pas un de ses ouvrages dans lequel le théorème ne soit pas utilisé à un moment ou à un autre ; et ce n'est probablement pas par hasard qu'il a choisi de traiter précisément ce sujet devant la Société française de philosophie.

Dans son texte de soutenance (1994), le résultat de Gödel, interprété cette fois (de façon toujours aussi imprécise) comme ayant trait à un « ensemble de relations », s'était vu, du reste, attribuer une fois de plus un rôle central (pour la compréhension du rôle de l'idéologie, non plus comme illusion ou reflet déformé, mais comme *moyen d'une organisation*) :

« Il m'est apparu [...] que ces pratiques d'organisation avaient, tout au long de l'histoire, un axe récurrent, heureusement variable dans ses formes mais malheureusement stable en son principe, l'axiome d'incomplétude, où se noue, à mes yeux, la syntaxe religieuse de la vie collective.

Je résume ce mécanisme logique inspiré par Gödel : aucun ensemble de relations n'est relatif à lui-même ou alors ce n'est plus un ensemble. Un système ne peut se clore à l'aide des seuls éléments intérieurs au système. La fermeture d'un champ ne peut donc procéder que contradictoirement, par ouverture à un élément extérieur à ce même champ. Cet élément pourra être tour à tour héros fondateur, mythe d'origine, Écriture sainte, Constitution ou Testament — ce sera toujours le sacré de ce groupe, son point fixe et son trou fondateur : ce qu'il a perdu au départ et qu'il doit se redonner sans cesse, symboliquement, pour se reconstituer comme groupe » (47).

J'ai dit ce qu'il fallait penser de l'« axiome d'incomplétude » et du prétendu « mécanisme logique » gödelien que Debray croit être en train de faire fonctionner. En le lisant, et cela vaut naturellement aussi pour les autres auteurs visés par Sokal et Bricmont, on est amené fatalement à se poser la question : qui sont ici les scientifiques ? Sont-ce les gens comme Sokal et Bricmont ou, au contraire, ceux qui, comme Debray, semblent croire qu'une vérité importante ne peut devenir respectable que lorsqu'elle a été formulée dans un langage scientifique ou, mieux encore, présentée comme une généralisation d'un résultat scientifique révolutionnaire et prestigieux ?

Soyons justes, les intentions de Debray étaient en principe tout à fait pures. « L'incomplétude de Gödel, précise-t-il lui-même, n'offre à mon propos aucun argument et aucun effet d'autorité possible (48). »

Mais, dans ce cas, que fait-elle au juste ? Qu'elle n'offre aucun argument, me semble suffisamment clair, bien que ce ne soit peut-être pas pour les mêmes raisons que Debray. Mais aucun effet d'autorité possible ? J'ai bien peur que, malheureusement, ce ne soit, au contraire, la seule chose qu'elle pouvait offrir et aussi celle que, tout en s'en défendant, l'auteur recherchait bel et bien.

6. L'argument « Tu quoque ! »

Nous sommes tous des imposteurs !

ROGER-POL DROIT (49)

Parlant, à propos de l'usage lacanien des mathématiques, de ce qu'il appelle un « fétichisme de la formule », Khalfa soulève une question importante lorsqu'il incite à se demander « comment l'on pourrait fonder une religion en s'appropriant les apparences de la science si cette dernière n'avait déjà perdu, dans l'esprit public, tout lien avec la pensée critique et avec le but d'une compréhension du réel, dans sa complexité propre et imprévisible, qui pourtant constitue son essence » (50). Je dois avouer que je me suis demandé souvent, à l'époque du structuralisme, si des penseurs comme Althusser ou Lacan avaient décidé d'ignorer entièrement ce que peut être une science pour un scientifique ou, au contraire, pensaient réellement que les scientifiques avaient eux-mêmes désormais, sur ce qui mérite ou ne mérite pas d'être appelé une science, une conception qui était au fond identique à la leur. Khalfa s'interroge sur ce qui a bien pu arriver à la perception que le public (et malheureusement aussi un bon nombre d'intellectuels) ont de la science pour que l'on en arrive aussi facilement à transformer son discours en une simple logomachie qui est soustraite à la fois à la critique et à la pression exercée par une réalité que l'on cherche à comprendre, sans avoir cependant l'impression d'oublier quelque chose d'essentiel. Il est assurément important de se poser des questions sur la nature de l'évolution qui a eu pour effet de dissocier à ce point l'entreprise scientifique de la recherche de la connaissance objective et sur la façon dont le comportement des scientifiques eux-mêmes a pu contribuer à ce résultat. Il ne faut pas oublier, en effet, que les épistémologues postmodernes se flattent généralement d'avoir abandonné simplement une version simplifiée et idéalisée de ce que la science a (peut-être) été à un moment donné pour donner une description beaucoup plus lucide et réaliste de ce qu'elle s'est révélée être en fin de compte ou, en tout cas, de ce qu'elle est devenue aujourd'hui.

On a beaucoup critiqué Sokal et Bricmont pour avoir amalgamé dans leur discussion des choses qui diffèrent beaucoup trop les unes des autres quant à l'époque, au contenu et à la nature des fautes commises. Et ils ont, du reste, admis qu'ils avaient en quelque sorte publié, sous un seul titre, deux ouvrages distincts : « D'une part, il y a le recueil des abus grossiers découverts par Sokal lors de la préparation de sa parodie, ce sont eux et eux seuls qui justifient le terme "impostures" dans le titre du livre. D'autre part, il y a notre critique du relativisme cognitif et des confusions liées à la "science postmoderne" ; ces dernières questions sont bien plus subtiles. Le lien entre ces deux critiques est principalement sociologique : les auteurs français discutés ici sont à la mode dans les mêmes cercles universitaires anglo-saxons où le relativisme cognitif est monnaie courante » (51).

On ne s'est pas privé, du reste, de faire remarquer que le relativisme cognitif, s'il est très répandu dans certains milieux américains, est un phénomène qui ne concerne pas vraiment la France, ce qui me semble pour le moins un peu plus optimiste que la réalité ne le permet. Certains se sont même étonnés qu'*Impostures intellectuelles* ait été publié en France, alors que, d'après eux, c'est plutôt aux États-Unis qu'il aurait dû l'être. Autrement dit, si certains intellectuels français ont écrit des sottises, c'est aux Américains, qui les prennent au sérieux, qu'il fallait le faire savoir à la rigueur, et non aux Français, qui ne les ont jamais crues ou, en tout cas, ne le font plus depuis longtemps. Ce n'est pas exactement l'impression que j'ai et je trouve, de toute manière, surprenant que le simple fait qu'elles aient pu être écrites, pour ne rien dire des effets bien réels qu'elles ont produits et, dans certains cas, continuent à produire ne soit pas jugé digne d'un minimum de réflexion. Mais c'est uniquement au relativisme lui-même que je m'intéresse ici, et non pas, comme certains des critiques de Sokal et Bricmont, essentiellement à sa nationalité.

Je pense que l'on pourrait, en réalité, montrer assez facilement que le lien entre les deux critiques de Sokal et Bricmont n'est probablement pas uniquement sociologique. Il semble, en effet, y avoir un rapport assez étroit entre les abus dont traite le premier des deux livres dont ils parlent : l'usage inconsidéré et incontrôlé de l'analogie, le choix du flou littéraire de préférence à un style de discussion plus exact, le peu de goût pour les distinctions précises, etc., et la prédilection pour le genre de thèses et de conceptions que défendent les épistémologues postmodernes. Le cas de Spengler est, de ce point de vue, particulièrement intéressant, parce qu'il aurait pu très bien être traité simultanément dans les deux ouvrages par les Sokal et Bricmont de l'époque, s'il y en avait eu. Musil ne semble, pour sa part, avoir aucun doute sur la réalité du lien qui réunit les deux tendances que je suis en train d'évoquer et il critique sévèrement Spengler sous les deux aspects.

L'auteur du *Déclin de l'Occident* soutient qu'il n'y a pas de réalité et que la nature est une fonction de la culture, ce qui, pour les postmodernes que nous sommes censés être devenus, sonne incontestablement de façon très actuelle. Musil réfute son relativisme culturel et cognitif en posant simplement la question suivante :

« Pourquoi donc les haches du paléolithique et les leviers du temps d'Archimède ont-ils agi exactement comme aujourd'hui ? Pourquoi un vulgaire singe peut-il se servir d'un levier ou d'une pierre comme s'il connaissait la statique et la loi des solides, et une panthère déduire d'une trace la présence du gibier, comme si la causalité lui était familière ? Si l'on ne veut pas être obligé de supposer une "culture" commune au singe, à l'homme de l'âge de la pierre, à Archimède et à la panthère, on ne peut qu'admettre l'existence d'un régulateur commun extérieur aux sujets, c'est-à-dire une expérience susceptible d'extension et de perfectionnement, la possibilité d'une connaissance, une version quelconque de la vérité, du progrès, de l'essor ; en un mot, ce mélange de facteurs subjectifs et objectifs de connaissance

dont la distinction constitue justement le pénible travail de tri de l'épistémologie (*Erkenntnistheorie*) dont Spengler s'est dispensé, sans doute parce qu'il oppose décidément trop d'obstacles au libre vol de la pensée » (52).

Si je n'avais pas été dûment averti par Bruno Latour (53), qui se demande où se trouvaient les objets « avant » que les savants ne les découvrent et écrit que « 3000 ans plus tard "*nos* savants" rendent enfin Ramsès II malade et mort d'une maladie découverte en 1882, diagnostiquée en 1976 », je me permettrais probablement de suggérer, en outre, qu'il n'est pas nécessaire d'être un réaliste naïf pour trouver tout à fait naturelle et raisonnable la supposition qu'indépendamment de l'époque, de la culture et de ce que les intéressés pouvaient savoir ou ignorer, les mêmes agents pathogènes pouvaient déjà exister il y a des milliers d'années et provoquer des maladies et des morts de la même espèce qu'aujourd'hui. Ce que nous rappelle ici Musil est au fond la même chose que ce dit Martin Rudwick, quand il remarque que : « Si l'activité scientifique est en un sens quelconque une "machine à apprendre" sociale, par laquelle les êtres humains peuvent obtenir une certaine espèce de connaissance fiable du monde naturel, alors la question de la référence externe ne peut être éliminée ou contournée. Sans abandonner les gains immenses qui sont venus de la façon dont on s'est concentré sur les porteurs humains des idées et des croyances scientifiques, il est temps à présent de trouver des façons nouvelles et plus adéquates de décrire la relation entre nos constructions sociales dans la recherche scientifique et les contraintes, quelles qu'elles soient, qui peuvent être imposées à ces constructions par le monde naturel lui-même (54). »

C'est réellement le minimum que l'on est obligé d'admettre, si l'on préfère éviter de parler, comme le font les réalistes déclarés, d'un univers indépendant dont la science découvre progressivement la vraie nature. Il est vrai que beaucoup de sociologues des sciences sont prêts à concéder en théorie ce genre de chose, mais cela ne les empêche pas de s'exprimer régulièrement comme s'ils le niaient en pratique. Une des raisons de cela est certainement que, comme le remarque Musil, pour éviter les conclusions auxquelles ils aboutissent, il faudrait se donner la peine de faire un travail de distinction subtil et difficile pour lequel peu de gens aujourd'hui éprouvent un enthousiasme réel. Il est tellement plus simple, après avoir critiqué pour la nième fois une notion déraisonnablement forte de l'objectivité que personne ne défend plus depuis longtemps, d'affirmer pour finir que la science elle-même n'a au fond ni plus ni moins de rapport avec la connaissance objective que n'importe quelle autre « construction sociale », y compris celles de la métaphysique, de la religion ou du mythe. Il n'y a justement, en fin de compte, que des mythes sociaux de différentes sortes, et le problème de la façon spécifique dont ils peuvent rester soumis à la contrainte exercée par la réalité naturelle ou, au contraire, lui échapper de façon plus ou moins complète est une question qui n'est pas seulement trop difficile, mais également peu intéressante. Il est, de toute évidence, plus facile et plus payant de chercher toujours le principe de réunification du côté de l'homme, plutôt que de la nature, et de la sociologie ou de l'anthropologie, plutôt que de l'ontologie : on peut espérer réussir et on réussit effectivement à savoir de mieux en mieux en quoi les productions de la

culture reflètent les propriétés de l'être humain et de la société qui les a créées, mais, malgré tous les efforts qui ont été effectués depuis des siècles par la théorie de la connaissance et l'épistémologie, la question de savoir dans quelle mesure elles pourraient refléter aussi celles de la réalité elle-même semble toujours aussi problématique, et même désespérée.

Si j'ai insisté à ce point sur le cas de Spengler, c'est évidemment parce qu'il avait déjà anticipé à peu près toutes les thèses les plus caractéristiques et en principe les plus nouvelles de la philosophie des sciences postmoderne^[12]. Je dirais même qu'un bon nombre des représentants de celle-ci font souvent à leur insu, d'une façon qui n'est pas beaucoup plus sérieuse et souvent avec un talent beaucoup moins grand que le sien, des choses qui sont peu différentes de ce qu'il faisait déjà (55). J'ai parlé brièvement du relativisme culturel et cognitif radical que professe Spengler. Il s'applique, pour lui, même à la science en principe la plus universelle, à savoir les mathématiques : « Il y a plusieurs mondes numériques (*Zahlenwelten*), parce qu'il y a plusieurs cultures » (56), et que les mathématiques elles-mêmes ne constituent qu'une des formes caractéristiques et qui ne peuvent exister qu'une seule fois, dans lesquelles *une* humanité et *une* culture déterminées sont capables de s'exprimer à un moment donné. Spengler dit aussi que « *toute théorie atomique est [...] un mythe* » et que « la structure "connue" de l'étendue est un symbole (*Sinnbild*) de l'être connaissant » (57). On pourrait ajouter à cela bien d'autres choses. Pour Spengler non plus, il n'existe aucune différence de principe entre le cas de la science et celui de l'art ou de la philosophie. Il y a simplement, là comme ailleurs, des conventions, des écoles, des traditions, des manières et des styles divers.

Spengler est aussi déjà un témoin et un acteur privilégiés de ce qu'on peut appeler la substitution du paradigme anthropocentrique et même au besoin anthropomorphique au paradigme objectiviste, dont on nous dit qu'il est aujourd'hui complètement dépassé. Il ne croit pas plus que les postmodernes d'aujourd'hui à une différence fondamentale entre les sciences de l'homme et celles de la nature et il est un partisan fervent d'une « nouvelle alliance » qui, dans les faits, signifie essentiellement que toutes les sciences doivent être considérées aujourd'hui comme étant au fond des sciences de l'homme, c'est-à-dire des récits dans lesquels, comme dans la littérature et dans l'art, il n'est toujours question, en fin de compte, que de l'homme lui-même : « Dans toutes les sciences, aussi bien pour ce qui est du but que pour ce qui est du matériau, l'homme se raconte lui-même. L'expérience scientifique est une connaissance de soi intellectuelle » (58). Il n'est donc pas surprenant qu'il y ait « une affinité interne de la théorie atomique et de l'éthique » (59) et que l'on puisse parler d'« *un stoïcisme et un socialisme des atomes* » (60). Puisque l'incommensurabilité (à part, bien entendu, celle des cultures et des visions du monde), l'hétérogénéité et même simplement la différence ne semblent plus intéresser grand monde et que le style synthétique et syncrétique est, aujourd'hui plus que jamais, à la mode, il est certainement regrettable qu'un modèle aussi insurpassable que Spengler ne soit pas davantage connu et utilisé.

On pourrait, bien entendu, parler aussi de l'application que l'auteur du *Déclin de l'Occident* fait du deuxième principe de la thermodynamique à la compréhension du devenir et de l'histoire des sociétés humaines, qui n'est, tout compte fait, pas tellement plus problématique que celle qu'en font aujourd'hui des auteurs comme Prigogine et Stengers (61), même s'il a, de leur point de vue, le tort de penser le phénomène de l'irréversibilité essentiellement en fonction de l'idée du déclin, et non pas, comme eux, de la créativité. (L'« irréversibilité » est aujourd'hui, cela va sans dire, tout comme l'« incomplétude » ou l'« indécidabilité », une de ces notions à propos desquelles on peut généralement s'attendre au pire, lorsqu'elles apparaissent dans le débat.)

Quand on parle de la répulsion que suscite aujourd'hui le paradigme objectiviste et des projets (ou des rêves) de « nouvelle alliance » qui se développent un peu partout, il faudrait, du reste, comme le constatait déjà Musil, pour comprendre ce qui est en train de nous arriver et en même temps le relativiser, remonter probablement bien au-delà de Spengler, en direction du romantisme allemand et de Goethe (ou, en tout cas, de la façon dont on l'a lu), et sans doute encore plus loin. (On peut, me semble-t-il, parler d'une tradition « goethéenne » dans les sciences, qui est restée longtemps souterraine et qui est en train de revivre aujourd'hui de bien des façons, entre autres, mais pas seulement, dans la théorie des couleurs). C'est un aspect du problème que je n'ai évidemment pas l'intention de développer ici. Je voulais seulement remarquer que, si Spengler n'était pas un auteur qui est resté à ce point suspect du point de vue politique, il y a déjà longtemps qu'on aurait pris conscience de l'actualité étonnante de ses thèses et aussi de son style de pensée^[13]. Il y a d'ailleurs des indices qui montrent que son heure n'est peut-être pas si loin de sonner à nouveau. Il faut espérer que l'on se souviendra aussi à ce moment-là du fait que *Le Déclin de l'Occident* a donné lieu sur le moment à des réponses et à des critiques décisives comme celle de Musil (ou, dans un autre genre, celle de Neurath), qui, pour les raisons que j'ai indiquées, sont au moins aussi actuelles que Spengler est peut-être en train de le redevenir et dont nous pourrions tirer aujourd'hui un parti considérable, si elles étaient un peu plus connues.

Cette parenthèse sur Spengler m'a apparemment éloigné beaucoup de ce qui était supposé être mon problème principal dans ce chapitre, à savoir celui de la responsabilité que l'on peut attribuer à l'évolution de la science et au comportement des scientifiques eux-mêmes dans ce qui nous arrive aujourd'hui. Mais, puisqu'on a tendance à penser qu'il y a un chemin naturel qui conduit des déclarations de physiciens comme Bohr et Heisenberg que Sokal a mentionnées au début de sa parodie aux excès et aux absurdités subjectivistes, idéalistes, symbolistes ou expressivistes que l'on rencontre aujourd'hui à chaque instant dans le discours postmoderniste sur la science, il n'était probablement pas inutile de rappeler que le mal est en réalité plus général, plus profond et plus ancien, et que l'avènement de la physique quantique n'a vraisemblablement fait qu'accélérer de façon brutale une évolution qui était déjà en cours.

Comme le remarque Mara Beller, qui en cite un certain nombre, « des déclarations étonnantes, que l'on peut à peine distinguer de celles que Sokal a soumises à la satire, abondent dans les écrits de Bohr, Heisenberg, Pauli, Born et Jordan. Et elles ne sont pas simplement des remarques occasionnelles, incidentes » (62). Ce ne sont pas d'abord des philosophes, mais des physiciens, qui ont rêvé plus ou moins de tirer de la physique quantique et, plus particulièrement, du principe de complémentarité des conséquences considérables pour la biologie, la psychologie, l'anthropologie, la philosophie, la religion, l'art et même la politique. La question « De qui devrions-nous rire ? » est donc tout à fait pertinente. C'est un fait indiscutable qu'on ne réagit généralement pas du tout de la même manière à des obscurités ou des non-sens qui sont pourtant à peu près identiques, lorsqu'ils sont le fait d'un scientifique éminent qui se risque imprudemment sur le terrain de la philosophie et celui d'un philosophe qui parle de la science sans rien savoir de ce qu'elle est. Quand on me fait ce genre de remarque, j'ai envie de répondre que c'est justement bien dommage. Ce qui est une façon de dire qu'essayer d'excuser, comme beaucoup l'ont fait en réponse à Sokal et Bricmont, les abus des philosophes en se contentant de rappeler ceux dont les scientifiques sont également capables, me semble tout à fait hors de propos. Comme Sokal et Bricmont, je ne vois réellement pas en quoi les abus d'autorité et de compétence des scientifiques, qui doivent évidemment aussi être sanctionnés, pourraient justifier en quoi que ce soit ceux des littéraires.

La même remarque s'applique naturellement aussi à l'usage qui est fait, dans leur livre, du terme « imposture ». Il y a également à coup sûr, comme on n'a pas manqué de le rappeler, des escroqueries et des impostures scientifiques, dont certaines sont restées célèbres et d'autres, probablement, le seront un jour. Mais la différence est justement que la communauté scientifique fonctionne d'une manière telle qu'elles finissent généralement par être reconnues pour ce qu'elles sont. Si j'en juge d'après certaines des réactions d'indignation que j'ai entendu exprimer à propos du livre de Sokal et Bricmont, le terme d'« imposture » lui-même est, en revanche, intrinsèquement injurieux dans les cas dont il s'agit, parce qu'il n'y a tout simplement jamais rien qui puisse être appelé une imposture et reconnu à peu près unanimement comme tel dans le monde littéraire et philosophique. C'est sans doute ce qui explique que l'on trouve à chaque fois aussi facilement des gens qui se font un devoir de défendre jusqu'au bout le plus indéfendable. Mais j'ai à peine besoin de dire que c'est une différence qui ne me semble justement pas à l'avantage des lettres et de la philosophie.

Sokal et Bricmont ont expliqué qu'ils avaient exclu de leur texte les abus de concept qui sont liés à la mécanique quantique, « précisément parce que les discours des physiciens sur ce sujet ne sont pas particulièrement clairs » (63). (C'est, dans certains cas, une façon très polie ou un euphémisme caractérisé que de les qualifier ainsi.) Mais c'est un fait que, même pour ceux qui ne savent pas grand-chose d'elle, la mécanique quantique a joué un rôle décisif dans le processus qui a rendu pour finir, aux yeux de beaucoup, désuète et dépassée l'idée d'une réalité objective indépendante de l'observateur et de l'humanité en général, que la science s'efforce de connaître. La question qui m'intéresse le plus n'est

évidemment pas de savoir si c'est Einstein, qui est resté jusqu'au bout attaché à une idée de cette sorte (sans être pour autant le moins du monde un réaliste naïf) ou, au contraire, des physiciens comme Bohr et Heisenberg, qui ont raison sur ce point. Elle est plutôt de savoir pourquoi les littéraires et les philosophes sont généralement si peu attirés par une position réaliste comme celle d'Einstein et trouvent au contraire autant d'intérêt et d'avantages à celle de ses adversaires idéalistes.

Comme le rappelle Mara Beller, « lorsque Bohr a spéculé sur les parallèles entre la dualité onde-particule en physique et la "complémentarité" de la raison et de l'émotion, ou la complémentarité entre différentes cultures, il a affirmé que les comparaisons n'étaient pas simplement de vagues analogies, elles découlaient nécessairement de "l'analyse même de l'usage logique de nos concepts" » (64). Il est évidemment difficile, surtout lorsqu'on n'est pas un physicien, de résister à cette « rhétorique de l'inévitabilité », qui tend à imposer comme la seule qui soit logiquement possible l'interprétation de l'école de Copenhague. Mais il faudrait au moins essayer de savoir si cette interprétation-là est réellement la seule qui existe aujourd'hui et consentir à parler un peu plus qu'on ne le fait généralement de celles qui cherchent éviter la révision dramatique ou l'abandon pur et simple du concept de réalité objective que la mécanique quantique est censée nous imposer, ce qui malheureusement ne semble pas intéresser beaucoup les littéraires et les philosophes. « Comment, se demande Mara Beller, Aronowitz ou d'autres non-physiciens peuvent-ils résister à l'autorité de telles éminences passées, à moins que les physiciens de notre époque ne déclarent publiquement que l'orthodoxie de Copenhague n'est plus obligatoire. Une telle déclaration publique aurait diminué grandement la prolifération explosive du non-sens académique postmoderniste qui révolse tellement Sokal et Weinberg » (65).

J'ai déjà fait remarquer antérieurement que les littéraires et les philosophes ont une propension fâcheuse à croire décidées des questions qui, en réalité, ne le sont pas, simplement parce qu'elles peuvent donner l'impression d'être décidées dans un sens qui leur convient davantage. S'ils répètent si volontiers, sous ce qu'ils croient être l'autorité de la mécanique quantique, que des notions comme celles de causalité, de déterminisme ou de réalité objective ne sont plus utilisables aujourd'hui, ce n'est évidemment pas parce qu'ils se sont donné la peine de considérer de près les débats qui continuent à avoir lieu sur ce point, mais parce que ce qui est vrai pour eux est, comme dans la plupart des cas, surtout ce qu'ils ont le plus envie de croire et que cet « argument » parle, de toute évidence, nettement plus en faveur du subjectivisme, de l'idéalisme, de l'indéterminisme et aussi de l'œcuménisme. Je parle d'« œcuménisme », parce que l'interprétation de l'école de Copenhague a certainement contribué pour une part essentielle à encourager, dans l'esprit des philosophes et des littéraires, la conception œcuménique et irénique qui veut que la science, la littérature et l'art, qui font au bout du compte à peu près la même chose, essaient de se faire l'amour, et non la guerre, une idée dont certains de nos penseurs postmodernes n'ont pas manqué de tirer aujourd'hui la conclusion qui s'impose : « La science, la littérature et l'art doivent s'apprécier entre eux et incorporer et partager leurs formes et leurs méthodes

respectives. Dans [la mécanique quantique], l'émotion, la passion et la spéculation sauvage deviennent essentielles à la science » (66).

Il est évidemment toujours excellent pour le complexe d'infériorité des littéraires de pouvoir se dire que les sciences, telles qu'elles apparaissent aujourd'hui, ne sont au fond pas moins spéculatives, pas plus scientifiques, pas plus « sérieuses » et pas plus sûres de ce qu'elles font (en particulier, du rapport qu'elles essaient d'entretenir avec la « réalité » qu'elles cherchent en principe à connaître), que les lettres ne le sont elles-mêmes. De là à préférer le confusionnisme caractérisé à la confrontation, à la rivalité et au conflit, que l'on craint par-dessus tout de voir réapparaître, si l'on s'obstine encore à prendre au sérieux les différences, il n'y a évidemment qu'un pas, qui est facilement franchi. Si le canular de Sokal a réussi aussi aisément, c'est évidemment, pour une part essentielle, parce qu'il ne pouvait sûrement pas y avoir de meilleure nouvelle que l'annonce faite par un physicien professionnel de la similitude remarquable qui existe entre les méthodes et les objectifs de la physique quantique et ceux de la théorie littéraire déconstructionniste.

Je ne crois pas qu'en attaquant les procédés de certains littéraires Sokal et Bricmont aient cherché en quoi que ce soit à exempter les scientifiques de leurs propres responsabilités dans les utilisations contestables ou franchement aberrantes qui peuvent être faites aujourd'hui du discours de la science. Il n'était donc pas nécessaire de mettre en cause les scientifiques, pour essayer de disculper les littéraires, et surtout pas, me semble-t-il, de le faire à la façon de Lévy-Leblond. Selon lui, les scientifiques ont encouragé les littéraires à la faute et en particulier à l'abus des métaphores incontrôlées, en utilisant eux-mêmes abondamment, d'une façon qui est déjà métaphorique, des termes qu'ils ont empruntés au langage ordinaire, comme « chaos », « big bang », « trous noirs », « particules charmées », etc. L'argument est réellement étrange. Si l'on veut bien admettre que les scientifiques savent tout de même à peu près de quoi ils parlent, lorsqu'ils utilisent des termes imagés de cette sorte, qu'est-ce qui empêche les littéraires de commencer par s'assurer qu'ils savent aussi ce qu'il y a à savoir sur ce qu'ils signifient exactement dans les sciences qui les emploient, avant de se mettre à les utiliser eux-mêmes ? Et depuis quand l'existence de la tentation, qui est ici, je l'admets, tout à fait réelle, constitue-t-elle une excuse suffisante pour ceux qui sont incapables d'y résister ?

Lévy-Leblond conseille aux praticiens des sciences humaines « de mobiliser toutes les ressources de l'imaginaire, toutes les références de la culture », pour « tenter de faire émerger des effets de sens bien plus subtils que le plat accord entre une expérimentation et une théorisation toutes deux technicisées et instrumentalisées » (67). Je veux bien admettre que le rapport au langage et la « textualité » des sciences humaines ne sont pas de la même nature que ceux de la physique. Mais je n'en crois pas moins que ce que font les sciences expérimentales est loin de se réduire essentiellement à ce que suggère Lévy-Leblond et que c'est un point sur lequel elles ne sont justement pas aussi différentes qu'on pourrait le croire des

sciences humaines.

Pour être plus précis : 1) je ne vois pas très bien sur quoi s'appuie le jugement de valeur qui permet à Lévy-Leblond de dévaloriser à ce point la méthode expérimentale et de qualifier de « plat » l'accord qui se réalise, dans les cas les plus favorables, entre l'expérimentation et la théorie ; 2) bien qu'il ne fasse sans doute pas grand cas de disciplines comme la psychologie expérimentale, par exemple, le contraste total qu'il cherche à établir entre la méthode expérimentale et celle des sciences humaines me semble pour le moins exagéré ; 3) les sciences humaines elles-mêmes ne construisent pas simplement un langage et ne se contentent pas de produire des métaphores et des effets de sens subtils, elles prétendent, elles aussi, au statut de connaissances et cherchent par conséquent à réaliser, à leur façon, un accord d'une certaine sorte avec la réalité^[14] ; 4) ce n'est pas, pour moi en tout cas, d'effets de sens plus subtils, mais plutôt de non-sens qu'il est question dans la plupart des exemples que discutent Sokal et Bricmont ; et enfin (et surtout) 5) comme le fait remarquer Pierre Jacob (68), que signifie ici « toutes » ?

Faut-il, en effet, compter aussi au nombre des ressources de la culture auxquelles les sciences humaines doivent recourir sans distinction et sans scrupules les paralogismes, les équivoques et les confusions grossières dont Sokal et Bricmont analysent certains exemples, la rhétorique sans contenu et le verbiage pur et simple, les fantaisies et les délires conceptuels et théoriques de toutes sortes, les para- et les pseudo-sciences, les dogmes des religions ou ceux des sectes, etc. ? Même pour les sciences humaines, Lévy-Leblond ne croit sans doute pas vraiment que « tout est bon ». Mais, dans ce cas-là, il ne peut pas reprocher à Sokal et Bricmont de considérer qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, choisir entre les ressources de la culture et que celles qui peuvent être fournies par les sciences exactes, qui font aussi partie de la culture, ne peuvent pas être utilisées de n'importe quelle façon.

Citant Mary Hesse, Lévy-Leblond soutient que l'analyse de la fonction cognitive essentielle que remplit la métaphore « fait [...] litière de l'idée scientifique selon laquelle il serait possible de tracer une ligne de démarcation entre de "bons" (adéquats) et de "mauvais" (abusifs) recours à la métaphore, quelles que soient les particularités du discours scientifique » (69). Qu'il soit impossible de tracer a priori une ligne de démarcation de ce genre, est suffisamment évident. Mais est-ce également une « idée scientifique » que de croire que l'on ne peut s'interdire complètement d'essayer de le faire, au moins dans certains cas, a posteriori ? Puisque Lévy-Leblond suggère aux scientifiques d'avoir un usage plus responsable et plus discipliné de la métaphore et soutient que « c'est dans la production même du savoir qu'une pratique plus consciente de la pensée et de la langue doit s'instaurer » (70), il doit tout de même bien y avoir de bons et de mauvais usages possibles de la métaphore. Mais peut-être que la recommandation ne s'applique justement qu'aux scientifiques, et pas aux littéraires et aux philosophes, dont la pratique de la pensée et de la langue ne doit jamais être questionnée, même après coup.

Lévy-Leblond admet pourtant qu'« on ne saurait laisser sans réponse les mésusages caractérisés des concepts scientifiques » (71) (Sokal et Bricmont ne pensent et ne disent, à ma connaissance, rien d'autre). Mais en même temps on est obligé de se demander si, à ses yeux, il peut réellement y avoir des mésusages de cette sorte et si ce n'est pas la volonté même de répondre, plutôt que la réponse particulière de Sakai et Bricmont, qu'il conteste. J'espère, pour ma part, avoir argumenté suffisamment pour convaincre le lecteur qu'il y a réellement des métaphores qui sont mauvaises et que l'on peut, dans certains cas, tout à fait, si l'on est prêt à essayer de les analyser sérieusement, s'en rendre compte sur le moment. L'usage « métaphorique » que Debray prétend faire du concept logique d'incomplétude à propos des systèmes sociaux me semble être aussi sûrement mauvais qu'une chose quelconque peut jamais l'être.

7. Qui sont les vrais ennemis de la philosophie ?

J'honore la philosophie, je hais les philosophes.

LUDWIG BOLTZMANN

Dans un article du *Monde* (72), qui, d'une certaine façon, donnait à ton, Marion Van Renterghem présentait le livre de Sakai et Bricmont comme une « opération scientifique de dévaluation intellectuelle ». De quoi au juste ? D'une chose qui n'était, en fait, rien de moins que la pensée elle-même. La pensée est une réalité avec laquelle les Américains n'ont, comme chacun sait, pas beaucoup de rapport et tout le peuple pensant que nous sommes, au contraire, par constitution et par tradition était ainsi invité en quelque sorte à se porter immédiatement aux frontières pour défendre le territoire menacé. Mais pourquoi, au juste, Sokal et Bricmont avaient-ils éprouvé le besoin de s'en prendre ainsi à la pensée, leur " vraie victime » ? La réponse, comme on n'allait pas tarder à l'apprendre, est simple et évidente : parce qu'ils la haïssaient.

De tous les griefs qui ont été formulés contre eux, le plus curieux me semble être, justement, celui qui a consisté à leur reprocher une prétendue « haine de la philosophie » (ou " de la pensée ", mais c'est au fond à peu près la même chose). Il est curieux, parce que si l'on devait traiter de cette façon tous les philosophes qui ont critiqué sévèrement les procédés d'autres philosophes et l'ont fait parfois sur des questions et pour des raisons analogues à celles de Sokal et Bricmont, il y aurait sûrement beaucoup de philosophes qui pourraient être soupçonnés de haïr la philosophie. Doit-on accuser Schopenhauer de haïr la philosophie, à cause des propos injurieux qu'il a tenus sur Hegel, Nietzsche, à cause de ceux qu'il a tenus sur un bon nombre d'autres philosophes, ou Wittgenstein, pour s'être permis de parler de « maladies philosophiques » qui ont besoin d'être traitées ?

Bien des philosophes, ceux du Cercle de Vienne par exemple, ont contesté de façon systématique et radicale les prétentions et des méthodes usuelles de la philosophie. Mais, bien que ce soit généralement de cette façon qu'ils sont perçus par les défenseurs patentés de la « vraie » philosophie, je ne vois pas ce qui permet de décréter qu'ils ne pouvaient être que des ennemis de la philosophie, à laquelle on peut penser qu'ils ont, eux aussi, apporté en fin de compte, d'une manière différente, une contribution éminemment positive. J'aurais sûrement un peu plus de sympathie pour cette façon d'expliquer les choses en termes d'amour et de haine de la philosophie en général, qui vise à susciter une réaction de défense consensuelle, là où il n'y a en réalité aucun consensus réel sur ce qu'il s'agit exactement d'aimer et de protéger, si elle ne servait pas généralement d'abord à exclure un bon nombre de philosophes qui ne correspondent pas à une norme que l'on s'est fixée de façon plus ou moins arbitraire.

On peut n'avoir aucune sympathie pour certains philosophes ou pour une certaine façon de pratiquer la

philosophie. Mais c'est, jusqu'à preuve du contraire, une chose normale et qui n'a rien à voir avec une antipathie quelconque pour la philosophie elle-même. Encouragé par un livre de Roland Jaccard dont il rend compte, Pascal Bruckner parle de Wittgenstein comme d'un « philosophe qui haïssait la philosophie » (73), ce qui est pour le moins surprenant, s'agissant de quelqu'un qui a écrit qu'« il n'y a rien de plus merveilleux au monde que les vrais problèmes de philosophie ». Wittgenstein n'aimait assurément pas beaucoup l'idée un peu trop flatteuse que la philosophie se fait généralement d'elle-même et le genre de prétentions qu'elle a coutume d'afficher. Et il est clair qu'il détestait, en outre, assez fortement le milieu des philosophes professionnels. (J'ai sur ces deux points, je l'avoue, une attitude assez semblable à la sienne.) Mais cela ne suffit sûrement pas pour que l'on puisse dire de lui ou de qui que ce soit d'autre qu'il haïssait la philosophie ; et s'il y a un point sur lequel je ne fais guère confiance aux philosophes, c'est bien celui de leur aptitude à distinguer les vrais et les faux amis de la philosophie. Les ennemis réels de la philosophie sont-ils ceux qui la discréditent (notamment, mais pas seulement, auprès du milieu scientifique) en écrivant des choses comme celles dont il est question dans le livre de Sokal et Bricmont ou ceux qui font le genre de travail que les auteurs *d'Impostures intellectuelles* ont essayé de faire ? C'est un point sur lequel le choix ne me semble pas vraiment difficile à faire.

De toute façon, que viennent faire ici, sauf pour ceux qui se croient capables de sonder les reins et les cœurs et considèrent que les intentions et les motifs sont la seule chose qui compte, ces considérations psycho-morales sur l'amour et la haine ? Ce sont des contenus et des raisons qu'il s'agit de discuter, et non des mobiles psychologiques. Je dis « psychologiques », parce que c'est visiblement de cela, et non pas seulement, comme on essaie de le faire croire, d'amour ou de haine « intellectuels », qu'il s'agit en fin de compte. Nos penseurs célèbres ne voudraient pas seulement qu'on les croie, y compris lorsqu'ils écrivent des énormités comme celles qui scandalisent Sokal et Bricmont, ils voudraient aussi, semble-t-il, qu'on les aime, ce qui n'est pas seulement beaucoup demander, mais demander une chose qui est sans rapport avec la question. En matière intellectuelle, on n'est pas plus tenu de haïr ceux que l'on critique qu'on ne l'est d'aimer ceux que l'on approuve. *Inimicus Plato, magis inimica falsitas* (Platon est mon ennemi mais l'erreur encore plus). Le problème est justement que trop de gens sont devenus aujourd'hui incapables de distinguer la haine que l'on peut éprouver pour la fausseté et l'absurdité de celle que l'on peut avoir pour leurs auteurs.

Comme l'ont remarqué Sokal et Bricmont, on a rarement nié que ce qu'ils disent soit, dans l'ensemble, vrai ou, en tout cas, peu contestable. On leur a surtout objecté que ce n'était pas bien (et cela veut dire le plus souvent pas « gentil ») de le dire. Cela n'a rien de surprenant, puisqu'on est passé en quelques décennies de la philosophie du soupçon systématique et obligatoire à celle du soupçon interdit. On est tenu désormais d'accepter sans protester l'image que les intellectuels (en tout cas, ceux qui sont suffisamment réputés) cherchent à donner d'eux-mêmes et l'idée qu'ils se font de la pureté et de la

noblesse de leurs motivations. On est même tenu plus ou moins de penser d'eux autant de bien qu'ils en pensent eux-mêmes. Manifester sur ce point des réticences et des doutes un peu trop explicites n'est pas seulement un comportement archaïque et mesquin, c'est aussi une manifestation de haine et une incitation à la haine. C'est l'idée même d'essayer d'expliquer « objectivement » le comportement des acteurs du monde intellectuel d'une façon qui ne correspond pas forcément à l'explication qu'ils en proposent spontanément et qui les satisfait eux-mêmes, qui semble devenue aujourd'hui inacceptable. Et s'il est entendu que les explications et les justifications que les acteurs donnent de leurs attitudes et de leurs comportements doivent désormais être prises, dans tous les cas, pour argent comptant, il n'est pas surprenant que les sciences humaines en général soient devenues, aux yeux de beaucoup, l'ennemi numéro un de la pensée authentique. Expliquer, au sens où elles cherchent à le faire, n'est justement pas une façon suffisamment aimable de traiter les objets (ou plutôt les sujets) dont elles s'occupent. L'époque où tout le monde, y compris les écrivains, s'efforçait ou, en tout *cas*, rêvait d'être « scientifique », l'explication, aussi démystifiante et désagréable qu'elle puisse être, aurait été perçue, malgré tout, comme un progrès, aujourd'hui elle ne l'est plus guère que comme un acte d'hostilité, d'humiliation ou de mépris. Or le principe suprême semble être dorénavant : « Aimons-nous les uns les autres » ou, dans une formulation plus vulgaire : « Tout le monde il est beau, tout le monde il est gentil ».

Que les plus empressés à défendre des principes consensuels de cette sorte soient la plupart du temps des gens qui pratiquaient encore il n'y a pas si longtemps les pires formes de suspicion, d'inquisition et de terrorisme philosophico-politique, est, bien entendu, assez savoureux. Pour un peu, on serait obligé de se dire : *Felix culpa* ! Heureuse faute, qui nous vaut aujourd'hui de tels rédempteurs, je veux dire des défenseurs aussi ardents et inconditionnels de la liberté de pensée et d'expression, tellement inconditionnels qu'ils en arrivent à nouveau à contester aux autres, cette fois au nom du consensus et de la fraternité, le droit de juger et de critiquer !

On a beaucoup accusé Sokal et Bricmont d'avoir cherché à recréer de façon artificielle et anachronique un état de guerre dans un univers intellectuel qui est désormais (heureusement) en cours de pacification. On a parlé, à propos de leur livre, de querelle des sciences, de guerre des sciences contre la philosophie, de guerre des sciences exactes contre les sciences humaines, etc., en dépit du fait que rien dans ce qu'ils disent ne suggère quoi que ce soit de ce genre. Quelque chose d'essentiel m'a peut-être échappé, mais je n'ai trouvé, en tout cas, chez eux aucune prétention de légiférer de façon positive sur ce que devrait être la méthode de la philosophie ou celle des sciences humaines et aucune volonté de leur imposer comme référence et comme modèle la façon de faire des sciences exactes. On peut se demander si certains de leurs lecteurs n'ont pas cédé à nouveau, sur ce point, à une pratique qui a connu autrefois son heure de gloire et qui consistait à lire dans un livre essentiellement ce qui n'y est pas écrit. On peut très bien, me semble-t-il, n'avoir aucune idée arrêtée et aucune suggestion précise à faire sur ce qui distingue la méthodologie de la philosophie ou celle des sciences dites « molles » de celle des sciences « dures »,

sans que pour autant les abus contre lesquels protestent Sokal et Bricmont deviennent moins flagrants ou plus admissibles.

Mais il est clair qu'ils en ont manifestement déjà trop dit pour ne pas être soupçonnés de porter atteinte à la grande idée de la paix et de la concorde universelles qui sont censées régner désormais au sein du monde intellectuel. Cette fiction idéaliste n'a hélas qu'un inconvénient, celui d'être aujourd'hui aussi impossible à prendre au sérieux qu'elle l'était hier. L'idée que la vie intellectuelle elle-même est, comme la réalité sociale, le lieu des rapports de domination, du conflit, de la discrimination, des inégalités et des injustices de toutes sortes, n'est assurément pas flatteuse et encore moins plaisante. Mais, contrairement à ce que certains essaient de nous faire croire aujourd'hui, ce n'est pas une simple survivance d'une époque heureusement révolue ou une invention de sociologues attardés et obsédés, mais une réalité que tous ceux qui ont encore des yeux pour voir peuvent constater à chaque instant. Il n'est pas nécessaire pour cela de continuer à croire à la lutte des classes (en général ou, comme on disait autrefois, dans la théorie) et aucun des excès qui ont été commis autrefois par la philosophie du soupçon ou la critique de l'idéologie ne peut constituer une raison de fermer désormais les yeux sur ce point.

La même constatation peut être opposée évidemment aussi à tous ceux qui, selon un des clichés les plus répandus chez les auteurs postmodernes, répètent que la science, la philosophie et la littérature sont aujourd'hui « embarquées sur le même bateau » et devraient par conséquent cesser de se faire la guerre pour conjuguer désormais leurs efforts dans la poursuite d'un objectif qui est en fin de compte identique. Dans la réunification que proposent les postmodernes, c'est la littérature, de préférence à la science, qui tend à occuper la position du genre suprême. C'est une vision des choses qui est certainement plus satisfaisante pour les littéraires. Mais je ne la crois pas plus équitable ni surtout plus conforme à la réalité. Aucune des exhortations au consensus et à la coopération dont on nous rebat aujourd'hui les oreilles ne peut suffire à faire disparaître immédiatement, comme par un coup de baguette magique, la réalité autrement plus sérieuse et plus concrète des luttes pour le pouvoir et l'hégémonie, des transgressions de frontière et des annexions illégitimes, de la confusion des genres et des prérogatives, des usurpations de fonction et d'autorité et des abus de pouvoir caractérisés, dont les comportements dénoncés par Sokal et Bricmont donnent justement une des illustrations les plus remarquables qui soient.

Dans l'utilisation de l'argument qui consiste à accuser les auteurs *d'Impostures intellectuelles* de chercher à réveiller ou à entretenir une forme de haine, une mention spéciale doit incontestablement être décernée à Roger-Pol Droit, qui n'a pas hésité à écrire qu'en cherchant bien, derrière le rapport Starr et l'« acharnement Sokal » (*sic*), « on trouverait deux visages du purisme rigoriste, deux manières d'entretenir un certain usage de la haine, deux façons de vouloir disqualifier par contiguïté » (74). Nous nous trouvons ici à nouveau en présence d'une de ces identifications brillantes dont la philosophie semble s'être fait une spécialité : Sokal et Bricmont = le procureur Starr. Ainsi donc, le simple fait de

demander à un intellectuel des explications et des justifications sur l'utilisation publique contestable qu'il fait de concepts qu'il ne maîtrise pas et de raisonnements qui ne convainquent pas devrait désormais, si l'on comprend bien, être assimilé à une sorte d'intrusion de nature inquisitoriale dans des questions morales privées qui ne regardent que les intéressés, et à une forme inacceptable de puritanisme répressif.

On est obligé de se pincer pour être certain de ne pas rêver. Avant toute autre chose, le « raisonnement » dont je suis en train de parler illustre ce que Musil appelait l'abus incroyable que l'on fait aujourd'hui de la morale dans des questions où elle n'a tout simplement rien à faire. Que ce soit, en l'occurrence, pour défendre des formes d'immoralisme et s'opposer à la reconnaissance de règles ou de principes de nature quelconque dans le domaine de la pensée, ne change malheureusement rien à la nature de la confusion. Des règles de la logique, par exemple, on aurait dit autrefois qu'elles sont constitutives de ce qu'on appelle penser : il est indispensable de commencer par les respecter si l'on veut pouvoir exprimer un contenu de pensée quelconque. Pour des philosophes comme Kant et Frege, on ne peut pas penser contre la logique, parce qu'une pensée illogique n'est tout simplement pas une pensée. Il ne serait sûrement jamais venu à l'esprit de penseurs de cette sorte de traiter l'obligation de respecter les lois logiques, au sens étroit, ou celles de la pensée, au sens le plus large, comme une invention de moralistes aigris et puritains. Même si les règles de la logique ont incontestablement aussi une dimension éthique, il y a tout de même une différence entre elles et les règles morales proprement dites : celui qui viole les règles de la morale agit assurément mal, mais agit tout de même, tandis que celui qui viole des règles qui sont constitutives de ce qu'on appelle « penser », ne pense pas seulement mal, mais ne pense pas du tout. Mais c'est encore une de ces choses que, depuis un certain temps déjà, nous avons changées radicalement. Le déplacement de la question sur le terrain de la morale correspond à la supposition que celui qui ne tient aucun compte des règles de la logique peut non seulement penser, mais même penser *mieux* et plus profondément que celui qui s'obstine à les respecter. Même les principes les plus élémentaires de la logique, de l'analyse et du raisonnement semblent avoir acquis désormais, aux yeux de certains, un statut qui n'est guère différent de celui de règles morales imposées de façon arbitraire, autoritaire et répressive^[15]. Il ne faut évidemment pas s'étonner, dans ces conditions, que, comme dans les scandales politiques, la faute ne soit plus dorénavant du côté de ceux qui la commettent, mais des « puristes » qui la dénoncent.

Comme le remarque Kevin Mulligan, on peut se demander pourquoi, au moment où l'on a tendance à réaffirmer dans tous les domaines, et en particulier en politique, l'existence et l'importance des normes morales, celles des normes cognitives ou épistémiques sont, au contraire, contestées de façon systématique : « Curieusement, la défense des valeurs cognitives suscite certaines réticences ("le philosophe ou logicien comme flic") que la défense de telle valeur éthique ou politique ne provoque pas. Mais il y a des raisons pour penser que cette attitude n'est pas cohérente. Entre un bon nombre de valeurs

et de normes éthico-politiques, positives ou négatives, et certaines valeurs cognitives, il y a des liens très étroits (75). » On a aujourd'hui tendance à réclamer à peu près dans tous les domaines la réintroduction d'exigences de nature éthique, au moment même où on s'oppose par tous les moyens à celle de normes quelconques dans le domaine de la pensée et de la connaissance. C'est une attitude qui est on ne peut plus déconcertante, puisque, même si l'on acceptait, sous prétexte que ce sont aussi des règles normatives, l'assimilation directe de règles comme celles de la logique ou de la méthodologie à des règles morales, il faudrait encore expliquer pourquoi on demande partout de la morale, excepté, justement, dans des domaines comme celui qu'elles sont censées régler.

Sur ce point, le contraste avec la vie politique, que l'on se flatte justement d'être en train de moraliser, est tout à fait flagrant. Les journaux nous expliquent depuis quelque temps que nous sommes sur le point d'accéder (avec un retard assez considérable) à une forme de démocratie réellement moderne, dans laquelle on peut légitimement demander des comptes aux élites politiques sur ce qu'elles font et où l'espèce d'impunité dont elles ont joui pendant longtemps n'est plus tout à fait assurée. Mais, en revanche, pour ce qui concerne l'impunité des élites intellectuelles, il semble entendu — et la plupart des commentaires qui ont été formulés sur l'affaire Sokal le confirment une fois de plus — qu'elle doit rester entière. Prétendre leur demander réellement des comptes sur ce qu'elles disent ou écrivent et sur la façon dont elles exercent leurs fonctions et leurs responsabilités semble être ressenti plus que jamais comme un acte d'hostilité et d'agression inadmissible. Autrement dit, le monde intellectuel continue à réagir sur ce point exactement comme le faisait encore il n'y a pas si longtemps le monde politique. Traduit en clair, cela signifie, que, s'il est entendu que les principes qui le régissent sont, pour une part essentielle, de nature politique (au sens large), la politique doit rester ici, autant que possible, sans morale d'aucune sorte.

On a fini, semble-t-il, par apprécier en politique une forme d'austérité et de rigueur morale dans la conduite des affaires publiques. Mais on continue à pousser des cris d'horreur, dès qu'il est question de quelque chose de semblable dans les affaires intellectuelles. On n'oserait sûrement pas reprocher à un homme politique de n'être pas suffisamment frivole, versatile, opportuniste, malhonnête ou corrompu. Mais c'est le genre de reproche que l'on peut très bien aujourd'hui adresser à un intellectuel. Ainsi l'auteur de ces lignes s'est-il vu récemment sermonné dans un journal qui a plutôt tendance, de façon générale, à défendre des positions morales (ce qu'il ne me viendrait sûrement pas à l'esprit de lui reprocher), à cause de son manque supposé de « ces vices sans lesquels la vie n'est pas supportable ; la légèreté, la frivolité, la volupté et même la mauvaise foi » (76). Le comportement du *Monde des livres*, qui s'évertue, de façon générale, à contredire ouvertement les idéaux de rigueur, d'honnêteté, d'impartialité et d'objectivité qui sont en principe ceux du journal dont il relève, illustre de façon typique le phénomène que je suis en train de décrire : les idéaux dont il s'agit ne s'appliquent justement pas au domaine intellectuel, où l'on a tendance à valoriser plutôt, au contraire, tout ce qui s'y oppose de la façon

la plus directe. En matière intellectuelle, ce sont toujours les comportements les plus dévergondés, et jamais le sérieux, l'honnêteté et la vertu, qu'il convient de célébrer, parce que les choses les plus profondes ou, en tout cas, les plus excitantes dans le domaine de la pensée sont toujours censées être celles qui commencent par ignorer ou ridiculiser les valeurs de cette sorte.

Ironiser à chaque instant sur des gens qui, comme les « spécialistes », les « universitaires », etc., s'efforcent de les respecter, semble être devenu aujourd'hui, pour certains journalistes, une sorte d'obligation professionnelle (et n'a évidemment jamais rien à voir avec le genre de ressentiment que pourrait susciter l'impossibilité d'atteindre des raisins que l'on préfère décréter insuffisamment juteux). Il est, par conséquent, assez logique pour un journal comme *Le Monde* de se choisir de préférence comme paradigme, dans le domaine des idées et de la culture, un écrivain comme Philippe Sollers, qui ne perd pas une occasion de manifester le mépris souverain du représentant de la grande truanderie intellectuelle et médiatique pour le cave (je veux dire, pour les petits et honnêtes travailleurs de l'intellect) et celui de l'arnaqueur pour toutes ses victimes passées, présentes et futures (77).

On pourrait pourtant, semble-t-il, se proposer aussi de moraliser un peu la vie et les comportements au sein du monde intellectuel (ce qui n'a évidemment rien à voir avec l'idée absurde d'essayer de moraliser les contenus eux-mêmes). Mais c'est manifestement encore trop demander, puisqu'à la différence de ce qui se passe dans le cas de la politique, toute suggestion de cette sorte risque d'être assimilée automatiquement à la volonté d'imposer un retour à l'ordre moral. On peut pourtant sur ce point rassurer entièrement Roger-Pol Droit. Personne n'a l'intention de l'empêcher, lui ou qui que ce soit, de dire ou d'écrire ce qu'il veut, y compris le genre d'idiotie (je ne vois pas comment l'appeler autrement) contre lequel je suis en train de protester. On lui demande seulement de ne pas exiger, sous prétexte que nous devons désormais cultiver l'entente et l'amitié universelles, que l'on s'abstienne de critiquer comme elles le méritent des déclarations de ce genre.

Toutes les règles et les contraintes auxquelles on peut estimer que la pensée même la plus libre reste soumise ne sont pas de nature morale, tous les gens qui pensent que même la pensée peut avoir besoin d'une forme de morale ne sont pas des puristes et surtout la morale est une chose, et la police en est une autre. Personne ne songe à empêcher les intellectuels que critiquent Sokal et Bric-mont de dire des choses comme celles qui leur sont reprochées et la question n'est pas de savoir s'ils avaient ou non le droit de le faire (la réponse est évidente), elle est plutôt, dans la plupart des cas, de savoir s'ils ont réellement *dit* quelque chose. Personne non plus, jusqu'à preuve du contraire, ne propose de « censurer » quoi que ce soit (la confusion qui est commise de façon systématique entre la critique et une forme de censure est une des malhonnêtetés les plus grossières et les plus cyniques qui soient) et encore moins de créer une sorte d'instance de répression des fraudes en matière intellectuelle ou d'instaurer un équivalent de ce que certains commencent à appeler, avec une certaine inquiétude, un « gouvernement des juges ». La

communauté intellectuelle ne peut justement pas comporter de juges ni de sanctions dans le sens auquel on fait sembler de songer pour se faire peur, mais chacun doit en principe pouvoir y exercer son droit de juger, sans risquer d'être soupçonné automatiquement de n'être inspiré que par une forme de ressentiment ou de haine. Utiliser, comme on le fait aujourd'hui régulièrement, un « argument » de ce genre pour se soustraire une fois pour toutes à la critique est une des stratégies d'immunisation les plus misérables qui soient. Mais il y a déjà longtemps qu'elle ne scandalise plus grand monde. Nos penseurs célèbres n'ont la plupart du temps rien des « généreux guerriers » auxquels Locke fait allusion. Ils ont plutôt tendance à refuser le combat (ou, plus exactement, le débat) et à rechercher de préférence, avec le concours des forces journalistiques, la victoire par forfait.

J'aimerais croire (mais il ne faut tout de même pas se faire trop d'illusions sur ce point) que nous sommes effectivement en train d'évoluer, en matière politique et sociale, vers une forme de démocratie plus réelle. Mais, pour ce qui concerne le monde intellectuel, il est évident que nous prenons plutôt le chemin inverse. J'ai déjà fait remarquer il y a longtemps que la tendance caractéristique des intellectuels était plutôt, en général, de réclamer davantage de démocratie et de transparence dans tous les domaines, à l'exception, malheureusement, du leur. Ce qui est bon pour la société en général ne l'est manifestement pas pour la leur, qui doit rester organisée plutôt de façon oligarchique, hiérarchique, clanique et même, sur bien des points, carrément maffieuse. Il n'y a probablement guère de gouvernement qui soit moins républicain que celui de notre fameuse « République des Lettres », qui, contrairement à ce que suggère son nom, ressemble nettement plus à une organisation de type tribal ; et les défenseurs les plus ardents des valeurs républicaines ne semblent plus guère capables de s'en étonner et a fortiori de s'en indigner. Le clientélisme, le copinage, le cumul et la corruption, que l'on condamne avec vigueur dans tous les autres cas, sont considérés ici plus ou moins comme la façon normale de faire. Tout ce que l'on pourrait suggérer d'entreprendre pour essayer de les limiter relève précisément du genre de moralisme répressif que cultivent les aigris et les puritains qui, pour des raisons qui leur sont personnelles, ne sont pas convaincus des vertus objectives éclatantes du système. On se demande pourtant quel genre de « main invisible » est capable de faire sortir celles-ci de vices aussi flagrants et à ce point institutionnalisés.

Finkelkraut s'est scandalisé que l'on puisse utiliser à nouveau une expression comme celle de « chiens de garde », parce qu'il n'y a plus, selon lui, que des marxistes sectaires qui puissent encore avoir l'idée de le faire (78). Je ne sais pas si j'aurais utilisé moi-même une expression de cette sorte, qui n'est, effectivement, peut-être pas la plus appropriée et la plus heureuse qui soit. Mais je constate que Finkelkraut parle lui-même de « la triste exception française du copinage généralisé ». Et je ne trouve pas cette désignation beaucoup plus honorable pour ceux qu'elle vise, ni surtout plus rassurante, que celle qui l'indigne. Comme la pensée unique, le copinage lui semble un vrai sujet et il pense que Serge Halimi ne l'a pas traité. Mais, dans ce cas, qu'est-ce qui l'empêche de le faire lui-même ? Il dispose sûrement d'une expérience de tout premier ordre dans ce domaine et le résultat ne manquerait pas d'être au plus

haut point intéressant. Mais j'ai bien peur que le copinage généralisé ne fasse surtout partie de ces choses abstraites que l'on doit toujours mentionner en passant, pour montrer que l'on sait à quoi s'en tenir, mais qui ne mérite jamais que l'on s'y attarde concrètement.

Même si, comme je l'ai dit, je ne défendrais pas forcément le qualificatif « chiens de garde », je pense que *la* réaction de Finkelkraut au livre de Serge Halimi incite au moins à se poser sérieusement la question de savoir si l'indignation morale est, en pareil cas, l'expression directe d'un refus de savoir ou, au contraire, la confirmation indirecte du fait que l'on ne sait déjà que trop bien. Ce qui ressort de tous les épisodes de *ce* genre me semble être surtout le fait qu'on est devenu d'autant plus chatouilleux sur la présentation qu'on est moins scrupuleux sur *une réalité* à propos de laquelle on ne se fait probablement guère d'illusion. Mais, officiellement, l'illusion doit toujours être défendue et l'être d'autant plus vigoureusement que la réalité est davantage reconnue intérieurement pour ce qu'elle est.

8. L'affaire Sokal et après : la leçon sera-t-elle comprise ?

Ils parlent avant d'avoir pensé et même s'ils se rendent compte par la suite que leur assertion est fautive et qu'ils ont tort, il faut néanmoins que cela semble être le contraire.

SCHOPENHAUER

J'ai été, bien entendu, tout à fait sérieux quand j'ai dit, dans un article précédent (79), que je n'avais aucune inquiétude *réelle* pour la réputation et l'avenir des célébrités qui ont été quelque peu malmenées dans le livre de Sokal et Bricmont. Elles peuvent compter à coup sûr sur l'appui d'un nombre suffisant de journaux, toujours prêts à découvrir de la « morgue scientifique », là où il n'y en a pourtant aucune trace (80), et jamais de la « morgue littéariste » (si je peux me permettre ce néologisme peu élégant), là où elle s'étale pourtant avec une impudence incroyable. (Le terme « lettrisme » avant malheureusement déjà été utilisé pour autre chose, on pourrait sans doute appeler, faute de mieux, « littéarisme » ou peut-être, plus exactement, « littéaro-philosophisme » la tendance à croire qu'un résultat scientifique ne peut devenir réellement profond et important qu'une fois que l'on a réussi à en donner une version littéariste (*belletristisch*, dirait-on en allemand) — comme par exemple, pour le théorème dont nous parlons, le fameux « principe de Debray-Gödel —, qui a généralement avec lui à peu près autant de rapport que le chien constellation céleste avec le chien animal aboyant^[16].)

J'ai parlé de « littéaro-philosophisme ». Mais il faut aussi remarquer que le principe selon lequel la « littérature est la mesure de toutes choses » et son corollaire « sollersien » en vertu duquel l'écrivain a tous les droits et se situe au-dessus de toutes les règles s'appliquent aujourd'hui aussi bien à la philosophie qu'à l'histoire ou à la politique. Roland Jaccard, dans un livre qui a été célébré, comme de juste, par tous ses collègues journalistes, affirme sans la moindre gêne : « Il n'y a pas de philosophie de Wittgenstein. Il y a l'histoire d'un homme qui lutta pied à pied contre la folie et le suicide avec pour seules armes la logique et l'éthique » (81). Comme les plus qualifiés pour parler des souffrances d'une âme torturée et pour écrire sur la biographie, la personnalité et la psychologie d'un auteur (la seule chose intéressante dans le cas de Wittgenstein) sont sans doute les essayistes littéraires, on décrète tout simplement que la philosophie de celui-ci n'existe pas et a été inventée probablement par des commentateurs ennuyeux et pédants.

On peut donc se demander finalement de quoi se mêlent les philosophes professionnels, lorsqu'ils prétendent encore s'occuper de Wittgenstein et des milliers de pages qu'il a consacrées à la philosophie. Voilà, en tout cas, une nouvelle qui fera certainement plaisir à tous ceux qui n'ont pas envie de se fatiguer à lire un ouvrage aussi difficile et austère que les *Recherches philosophiques*. S'il s'agissait de politique, on n'hésiterait pas à qualifier ces façons de faire de désinformation caractérisée ou de

propagande pure et simple. Mais, justement, il s'agit de critique littéraire et philosophique, donc d'un domaine où tout est permis et tout est bon (voir à ce propos les remarques de Pierre Jacob sur ce qu'il appelle le « cynisme des comptes rendus philosophiques » (82), une expression qui me semble tout à fait appropriée). On comprend fort bien que les journaux, qui écrivent pour le grand public, ne puissent pas entrer dans des subtilités philosophiques d'une certaine sorte. Mais je n'ai parlé ici que de données qui sont presque exclusivement factuelles et qu'un simple coup d'œil sur la bibliographie de Wittgenstein permet de vérifier aisément. Et je ne crois pas que la volonté d'informer le grand public et de se mettre à sa portée puisse autoriser à flatter en toute occasion la paresse, l'inertie, l'ignorance, les préférences spontanées ou les préjugés du lecteur et à utiliser des formes de démagogie de la pire espèce.

Prétendre que les textes philosophiques doivent être jugés non pas du point de vue du contenu et de la vérité, mais uniquement en fonction de la jouissance littéraire immédiate qu'ils peuvent procurer, et traités essentiellement selon des critères littéraires, en vertu du principe selon lequel la littérature est (plus ou moins) accessible à tout le monde, alors que la science et la philosophie (des philosophes) ne le sont pas, n'est rien d'autre qu'une forme de démagogie pure et simple. L'indifférence au contenu et le rejet complet des normes épistémiques qui pourraient permettre de l'évaluer est, en matière cognitive, l'équivalent exact du cynisme en morale. Et le comble du cynisme me semble être atteint lorsque la discussion sur le contenu est remplacée par des spéculations et des évaluations sur la personne de l'auteur (83).

La moindre des choses serait, en tout cas, que les journalistes, lorsqu'ils se mettent à faire la leçon aux « spécialistes », évitent, autant que possible, de se ridiculiser totalement, par exemple en écrivant, comme le fait Jaccard, que Wittgenstein était « le plus grand logicien du 20^e siècle » (84) ou en parlant, comme Bruckner, des « tristes commentaires dont il est l'objet de la part des logiciens ». Comme Jaccard, l'auteur de cette appréciation n'a manifestement aucune idée de ce qu'est la logique et de ce que font exactement les logiciens ; et il ne semble pas non plus savoir que la plupart des commentateurs qui se sont occupés de Wittgenstein (du « deuxième », en tout cas) sont justement tout sauf des logiciens. À vrai dire, j'ai renoncé depuis longtemps à comprendre ce que peut signifier au juste le mot « logicien », lorsqu'il est utilisé dans les journaux. « Logicien » semble être le plus souvent synonyme de « philosophe analytique » ou de « philosophe du langage » (dans le style anglo-saxon), mais peut apparemment vouloir dire aussi simplement « personne qui traite de façon technique de choses ennuyeuses et sans intérêt ». Ce qui est certain est qu'il n'y a guère, en réalité, que les journalistes qui, depuis des décennies, s'obstinent à présenter Wittgenstein comme un « logicien ». Tous les bons commentateurs savent, sur ce point, depuis longtemps à quoi s'en tenir. Et ils n'ont sûrement pas attendu que les journaux l'évoquent pour découvrir l'existence du « troisième Wittgenstein », dont beaucoup d'entre eux ont parlé depuis le début (la nouveauté est simplement que l'on dispose aujourd'hui de matériaux beaucoup plus abondants pour le faire). Mais ils l'ont fait, il est vrai, à une époque où Wittgenstein n'intéressait justement pas les

journalistes.

Pour en revenir à ce qui nous intéresse plus directement ici dans le phénomène du « littérarisme », Zinoviev parle, dans *Les Hauteurs béantes*, de la tendance qu'ont certains résultats scientifiques (pas tous) à produire ce qu'il appelle des « doubles idéologiques », pour lesquels on est tenu de manifester une considération particulière :

« La société exerce une pression sur les hommes, les forçant au respect pour les doubles idéologiques de la science. C'est ainsi que de nombreuses propositions de la théorie de la relativité, qui furent en leur temps poursuivies pour hérésie sous forme idéologique, sont quasiment canonisées de nos jours. Les tentatives d'exprimer quelque chose, qui les contredisent en apparence, rencontrent une opposition résolue de la part des forces sociales influentes (par exemple, sous la forme d'accusations d'obscurantisme, de réaction, etc.).

Toutes les sciences n'ont pas l'honneur de produire des doubles idéologiques ; seules les plus propices y ont droit. C'est ainsi qu'un théorème bien connu sur le caractère incomplet de certains systèmes formels, et qui possède un sens en logique, devient une vérité banale sur l'impossibilité de formaliser entièrement une science, une sorte de "lapalissade", alors qu'une autre vérité sur l'existence de certains problèmes insolubles par essence fut épargnée par le sort, quoiqu'on puisse en extraire bien plus de sentences de toutes sortes. Là aussi, il y a des disgrâces et des avancements, des réhabilitations et des gratifications. En apparence, tout cela s'effectue dans le cadre de la science. En effet, dans le cas présent, l'idéologie aspire à porter des habits scientifiques » (85).

Aujourd'hui, bien entendu, il vaudrait mieux, si possible, remplacer le mot « idéologique » par un autre, un peu moins marqué. Mais cela peut être fait aisément et cela ne changerait pas grand-chose à ce dont il s'agit. Comme la science est supposée dominer désormais de façon outrancière non seulement notre mode de vie, mais également nos façons de penser, on a tendance à oublier trop facilement que le scientisme comporte aussi le genre d'équivalent ou de pendant « littéraire » ou « humaniste » dont j'ai parlé. Les littéraires, et en particulier les philosophes, qui font partie des intermédiaires patentés qui assurent la communication entre le monde de la science et le public profane, trouvent absolument normal, lorsqu'ils veulent parler de la science, de commencer le plus souvent par en construire un double littéraire, qui est, à leurs yeux, beaucoup plus intéressant que l'original. Mais ils sont généralement incapables de considérer autrement que comme un abus de pouvoir caractérisé la tentative, que l'on peut aussi faire, de tenir un discours un peu plus scientifique ou, en tout cas, plus exact sur les questions essentielles dont ils traitent eux-mêmes. Comme ils occupent, par rapport à la science, une position qu'ils ont pris l'habitude de considérer comme essentiellement défensive et toujours menacée, il ne leur vient pas à l'esprit de considérer que l'abus de pouvoir et d'influence, qui correspond, dans leur cas, à ce que

j'ai proposé d'appeler le « littérarisme », peut aussi être de leur côté. Pour rester conscient de cela, il faudrait évidemment cesser de croire que le mode de pensée scientifique représente forcément, dans le meilleur des cas, la pensée conditionnée et assujettie et le mode de pensée littéraire, même dans ce qu'il a de pire, sa libération.

Il y a assurément un complexe d'infériorité des littéraires par rapport aux scientifiques. Mais il peut y en avoir aussi un des scientifiques par rapport aux littéraires. Un nombre probablement plus grand qu'on ne croit d'entre eux sont convaincus qu'aussi impressionnants que puissent être les conquêtes et les succès de la science et quel que soit l'intérêt personnel ou la passion qu'ils éprouvent pour elle, ce sont tout de même les littéraires qui discutent les questions les plus importantes et les plus profondes. Et ils acceptent tout à fait l'idée qu'elles ne peuvent être traitées que par des méthodes qui n'ont à peu près rien à voir avec celles de la science et sont même d'autant plus recommandées qu'elles s'en éloignent davantage. L'impression que l'on a, dans certains cas, est même que ce qui pourrait sembler a priori le plus suspect dans les façons de faire de certains littéraires, y compris pour quelqu'un qui a le même genre de formation qu'eux, est justement ce qui fascine et subjugué le plus facilement certains scientifiques. Sous forme de complicité passive et quelquefois active, le milieu scientifique apporte, naturellement, aussi sa contribution à la production de doubles idéologiques de la science. Et il est loin d'être tout à fait insensible au fait que, dans le genre de culture où nous vivons, c'est justement cela qui, pour un concept ou une proposition scientifiques, tend à être considéré comme la véritable consécration.

Les scientifiques se méfient plutôt, de façon générale, des philosophies qui cherchent à imiter le modèle de la science. Et il n'est pas difficile de trouver des exemples qui tendent à leur donner raison. Il existe aussi, du reste, à côté de philosophes qui s'inspirent, d'une façon que l'on pourrait qualifier de « naïve », de l'exemple de la science, des philosophes qui ont fréquenté abondamment les sciences et n'en continuent pas moins à penser et à procéder, même lorsqu'il est question de la science, d'une façon qui reste essentiellement rhétorique. Quant aux journalistes, ils sont depuis longtemps et aujourd'hui de plus en plus enclins à considérer que tous les philosophes dont la pratique est liée directement ou indirectement à des domaines et à des disciplines extra-philosophiques qui sont gouvernés par des normes et des contraintes relativement strictes ne peuvent produire que des choses triviales, ennuyeuses, sans intérêt et sans rapport avec la « vraie » philosophie (86).

C'est même le genre de refrain que des journaux en principe aussi sérieux que *Le Monde* répètent d'une façon qui est, depuis un certain temps, de plus en plus systématique et agressive. Dans les choses de l'esprit, il ne faut justement pas essayer d'être sérieux et de chercher la vérité avec rigueur, discipline et méthode (c'est bon tout au plus pour les « universitaires » dénués de talent). Comme chacun sait, il n'y a justement rien de plus insipide et d'aussi triste — le sérieux est presque toujours confondu avec la tristesse — que cela. On pourrait dire pourtant, en paraphrasant une formule que Musil applique à la

lecture de la plupart des romans allemands de son époque, que la littérature répétitive et désolante qui nous est infligée régulièrement par les journaux sur ce genre de sujet donnerait surtout à quelqu'un qui cherche à s'amuser l'envie de se mettre à résoudre une intégrale pour se faire plaisir. « Les Grâces, a dit Boltzmann, ne s'enfuient pas devant les intégrales et les équations différentielles. » Mais pour les journalistes et la plupart des littéraires, c'est malheureusement ce qu'elles font ou, en tout cas, devraient faire.

Du point de vue psychologique, l'attitude que je suis en train d'évoquer est sans doute compréhensible, au moins jusqu'à un certain point. Nous avons tous tendance à décréter trop verts les raisins inaccessibles et inintéressantes les choses dont l'intérêt nous échappe. Mais, dans le cas des journaux, cela fait justement un peu trop de choses, qui sont toujours à peu près du même type trop « sérieux », que l'on se croit autorisé à ignorer ou à prendre de haut ; et surtout il vaudrait mieux se rappeler que cela ne prouvera jamais rien contre elles. Ce qui est clair, en tout cas, est que, dans de telles conditions, les doubles philosophiques ou idéologiques de la science ont nettement plus de chances d'intéresser les journalistes que la science elle-même ou le discours que tiennent sur elle les philosophes qui essaient de maîtriser réellement ce qu'elle dit et d'en tenir compte dans ce qu'ils font.

Foucault a fait remarquer à un moment donné que, pour parler de la science, les philosophes avaient une propension fâcheuse à se construire une « science pour philosophes », et notamment une « histoire pour philosophes », avec laquelle il souhaitait à juste titre en terminer. Si je me suis attardé aussi longuement sur le cas de Debray, c'est évidemment parce qu'il fournit l'exemple le plus remarquable de ce que l'on peut appeler la fabrication d'un « théorème de Gödel pour philosophes », qui a l'avantage de dispenser de toute compréhension réelle du résultat de Gödel et de permettre en même temps de faire croire qu'on en a une compréhension beaucoup plus profonde que tous ceux qui en ont parlé jusqu'ici. La question cruciale est justement de savoir s'il est admissible que, déjà chez un philosophe, il n'y ait plus rien d'autre qu'une certaine ressemblance de langage avec le matériau scientifique initial pour témoigner de l'origine de ce dont il parle ou si l'on est en droit d'attendre de lui une façon un peu plus sérieuse de traiter un résultat scientifique qu'il cherche à transposer et à généraliser.

9. La liberté de pensée sans la liberté de critiquer ?

Les réactions *les* plus typiques qui ont été provoquées par l'affaire Sokal amènent avant tout à se poser la question suivante. Comment a-t-on pu en arriver pour finir à refuser aux autres le droit de critique au nom de la liberté de pensée, comprenez, de sa propre liberté de pensée, c'est-à-dire du droit de penser et de dire impunément à peu près n'importe quoi, y compris sur les sujets les plus techniques et qui, en principe, s'y prêtent le moins Manifestement, le libéralisme que tout le monde professe (" plus libéral que moi, tu meurs ! ») implique la liberté totale de création et d'expression, mais pas celle du jugement. Le domaine du jugement doit rester gouverné par la croyance (obligatoire), la convention (qui fixe les valeurs inattaquables), l'admiration (imposée) et le rituel (de célébration). Schopenhauer, dans *L'Art d'avoir raison*, cite Sénèque, qui dit que « tout le monde aime mieux croire que juger ». On pourrait penser que c'est ce qui constitue, justement, le problème. Mais aujourd'hui on considère plutôt que c'est à croire (et à aimer), et non à juger, qu'il faut encourager le public. Qu'on le veuille ou non, la tendance à contester la liberté de jugement au nom de la liberté de pensée est bien, depuis un certain temps, une spécialité qui est plutôt française. Je n'ai vu nulle part utiliser aussi explicitement et aussi fréquemment un argument de cette sorte, qui consiste à assimiler en gros la critique (réelle et sérieuse) à un comportement policier, si ce n'est peut-être, justement, dans des pays qui sont assez fortement influencés par la pensée française et toujours prêts à prendre fait et cause pour elle et à lui pardonner à peu près n'importe quoi (87).

Si vous reconnaissez aux autres le droit de vous admirer et de vous célébrer, vous devez, semble-t-il, aussi leur reconnaître celui de vous critiquer. Mais ce n'est manifestement plus vrai aujourd'hui. Lorsqu'elle est dirigée contre des intellectuels d'une certaine catégorie, la critique, même la plus fondée, est par essence policière et inquisitoriale. Il ne servirait à rien d'objecter que, comme le dit Voltaire, un simple soldat a le droit de critiquer son général, sans que cela implique nécessairement qu'il serait capable de le remplacer^[17]. Nos penseurs célèbres sont persuadés d'être tellement géniaux et tellement créateurs que les gradés d'un niveau inférieur ou les simples soldats n'ont aucun droit de les critiquer. Quand la question posée est justement de savoir s'ils ont réellement créé quelque chose d'important ou, au contraire, simplement introduit un peu plus de confusion, la situation devient tout à fait problématique. L'argument ultime, sur ce point, est malheureusement presque toujours essentiellement quantitatif et socio-culturel : la confusion qui plaît à autant de gens et qui est sanctionnée par des succès aussi incontestables est forcément plus importante que la clarté que s'obstinent à rechercher quelques-uns. Comme dirait Musil, on finit toujours par invoquer l'« effet de la quantité », de préférence à la « quantité de l'effet ». Bien que tout le monde se défende en principe de raisonner de cette façon, les penseurs les plus célèbres doivent bel et bien être et rester, en fin de compte, les plus importants. Cela vaut, en tout cas, toujours pour la personne qui parle : il peut y avoir beaucoup de réputations usurpées, mais sûrement

pas la sienne. Tous les penseurs célèbres sont convaincus de l'être uniquement à cause de leurs mérites. Les « piêtres penseurs » qui jouissent d'une célébrité injustifiée sont toujours les autres^[18].

Tout cela montre bien à quel point le système et la loi du marché, contre lesquels on continue à protester par obligation, sont aujourd'hui, en réalité, acceptés et intégrés par les représentants de l'esprit. Ce que l'on peut reprocher au système des cotations et des prix est cependant, comme le fait remarquer Musil (88) d'être resté, tout compte fait, encore beaucoup trop primitif et sauvage et de laisser subsister une part beaucoup trop grande de flou et d'incertitude. Seul un ultime reste de romantisme nous empêche probablement de rêver d'un moment où chacun d'entre nous, les producteurs d'idées, pourra savoir avec une précision chiffrée ce qu'il vaut exactement, qui peut avoir besoin de ce qu'il propose et un usage pour lui (cela peut aller, pour un philosophe, de personne à des centaines de milliers d'individus), où il peut trouver et comment il peut atteindre les destinataires possibles de son message. C'est une perspective réellement fascinante que celle d'un système de fixation des prix qui serait ainsi complètement rationalisé et qui aurait incontestablement l'avantage de faire disparaître complètement la quantité énorme d'hypocrisie qu'on est obligé de supporter actuellement.

Les cris d'indignation et les lamentations qu'on entend exprimer régulièrement sur ce point ne changent, à mon avis, pas grand-chose au fait fondamental, qui est que la communauté intellectuelle elle-même accepte de mieux en mieux le principe fondamental sur lequel repose la conception de la géniale invention du baron-ingénieur Bathybius Bottom, la machine à gloire : « Remémorons-nous, avant tout, pour bien saisir l'idée de ce génie, que les particuliers n'aiment pas à fronder l'Opinion publique. Le propre de chacune de leurs âmes est d'être convaincue, *quand même*, de cet axiome dès le berceau : "Cet homme RÉUSSIT : donc, en dépit des sots et des envieux, c'est un esprit glorieux et capable. Imitons-le si nous le pouvons, et soyons de son côté, à tout hasard, ne serait-ce que pour ne pas avoir l'air d'un imbécile" (89). » Un corollaire immédiat qui résulte de cet axiome est évidemment que ceux qui contestent les productions de la machine à gloire ne peuvent être que des sots et des envieux. C'est a priori peu vraisemblable et a posteriori tout à fait absurde. Mais l'argument n'en est pas moins aujourd'hui d'une efficacité plus redoutable que jamais.

Nos intellectuels se sont, de toute évidence, déjà habitués beaucoup plus naturellement qu'on n'aurait pu le penser à préférer le verdict du marché à celui de la critique réelle, qu'ils trouvent toujours plus facilement des raisons de ne pas accepter. Il n'est pas contestable, par exemple, que l'affaire Sokal a pu servir, notamment aux États-Unis, de prétexte à des réactions d'hostilité dirigées contre la pensée et la culture françaises elles-mêmes et à des attaques qui étaient de nature essentiellement politique et où la dimension proprement intellectuelle du débat n'entraîne que pour une faible part en ligne de compte. (Les défenseurs de la pensée française ne se sont, du reste, pas privés d'appliquer, eux aussi, à Sokal et Bricmont, un traitement qui était fondamentalement du même genre et aussi peu défendable.) Mais il est

justement trop commode de ne retenir, comme Derrida lui-même manifeste une tendance caractéristique à le faire, que cet aspect de la question. Autant il est normal de récuser les critiques inspirées essentiellement par des mobiles de cette sorte, autant il est indispensable de se souvenir que cela ne peut pas constituer une raison de se dispenser de répondre sur le fond. On a assurément le droit de protester contre les critiques injustes, ignorantes ou absurdes. Mais ceux qui le font seraient certainement mieux placés pour se plaindre, s'ils n'avaient pas donné à ce point l'impression de ne faire aucune différence entre elles et les critiques informées et argumentées, qu'ils ont toujours eu tendance à traiter à peu près de la même façon. Si l'on veut être critiqué intelligemment et équitablement, il ne faut évidemment pas commencer par décréter a priori que toutes les critiques auxquelles certains pourraient songer ne peuvent reposer que sur l'incompréhension, la malveillance et la haine (de l'auteur concerné, de la discipline qu'il représente ou de la pensée en général).

Daniel Sibony nous dit qu'il est vain de critiquer « rationnellement » les gens auxquels Sokal et Bricmont ont jugé nécessaire de s'en prendre, parce que leurs admirateurs ont besoin d'un objet d'amour et que, pour les détourner de celui qu'ils ont choisi, il faudrait leur en trouver un autre (90). Je ne sais pas si Freud, qui était un rationaliste, aurait été enchanté de cette façon de réduire les affaires de croyance à de simples affaires d'amour. Il se serait, en tout cas, sûrement étonné de voir les professionnels de la réflexion adopter eux-mêmes ce principe et l'utiliser ouvertement dans leur propre pratique. Presque tous les grands philosophes du passé ont souligné que, même dans les questions les plus intellectuelles, le sentiment et l'émotion jouent la plupart du temps un rôle nettement plus important que la raison. Mais c'était généralement pour le déplorer. Aujourd'hui, on semble craindre plutôt qu'aussi minime qu'il puisse être, le rôle de la raison ne soit toujours encore plus important qu'il ne le devrait. Dans ces conditions, il faut avouer que les temps sont en train de devenir réellement difficiles pour certains d'entre nous. S'il n'y a plus de choix qu'entre courir le risque de passer pour un policier ou un empêcheur d'aimer et essayer de devenir soi-même un objet d'amour pour ceux que l'on cherche à convaincre, il faut peut-être envisager sérieusement de changer de métier. Parlant du conformisme instinctif de l'être humain qui vit en société, Oscar Wilde dit que « l'on serait tenté de définir l'être humain un animal raisonnable qui perd tout sang-froid, dès que l'on fait appel à sa raison » (91). Paradoxalement, c'est aussi une chose que l'on serait tenté de dire d'une certaine catégorie d'intellectuels contemporains, qui semblent perdre réellement tout sang-froid, lorsque quelqu'un suggère qu'il est possible aussi de se servir de sa raison pour juger et décider, en particulier pour décider du sens et de la valeur de ce qu'ils écrivent.

La réduction de toute critique à une sorte d'atteinte insupportable à la liberté de pensée et d'expression est, comme je l'ai dit, une (mauvaise et même détestable) habitude française, qui, si elle est relativement récente, a néanmoins déjà une certaine histoire. Je me souviens que, lorsqu'un procès pour diffamation et injures nous fut intenté, à Jean Piel et à moi-même, en 1980, pour un article publié dans un numéro spécial de la revue *Critique*, intitulé « Le Comble du vide », contre la Nouvelle Philosophie, la faute principale

qui me fut reprochée au tribunal par l'avocat de la partie adverse (Jean-Marc Varaut) était déjà de m'être livré à une opération de « flicage » inadmissible (il était donc tout à fait légitime de s'adresser à la justice pour réprimer un abus intolérable de l'autorité policière). Autrement dit, pour être certain d'être un vrai « libéral », il fallait, semble-t-il, déjà renoncer à critiquer quoi que ce soit et, en particulier, le pire qui soit. Quelques années plus tard, la publication du *Philosophe chez les autophages* me valut une mise en cause de Lyotard et Rogozinski, dans un article dont le titre constituait à lui seul tout un programme : « La police de la pensée » (92) et qui constitue encore aujourd'hui, à mes yeux, un des chefs-d'œuvre du genre. La réponse était présentée comme « proprement philosophique ». Mais je persiste à considérer comme infraphilosophique et même, pour tout dire, peu digne d'un philosophe cette façon de trouver à chaque fois dans la critique une simple confirmation de la position de victime désignée de la répression que l'on prétend occuper, au lieu d'essayer de défendre réellement le contenu de ce qui est attaqué, ce qui, il est vrai, risquerait d'être un peu plus difficile. Bien entendu, on peut très bien s'apercevoir, une dizaine d'années plus tard, que les « policiers » avaient, en fait, simplement perçu un peu plus tôt que d'autres des difficultés et des insuffisances réelles et sérieuses dans les textes qu'ils discutaient et même que leur insatisfaction était, au total, largement fondée. Mais il semble entendu qu'il faut, dans tous les cas, commencer par les traiter, à tout hasard, de « flics » (c'est toujours ça de gagné) et ensuite simplement attendre et voir venir.

Le numéro de *Critique* auquel j'ai fait allusion avait été qualifié, comme il se doit, dans un entretien de J. M. Benoist avec Sollers, de « machine de guerre pathétique fomentée par une sorte de conseil ou de comité de *normalisateurs* » (93). Un peu plus loin, on apprenait que, « pour nos économes d'internat et d'internement, toute métaphore est interdite : trope défendu, l'inconscient ne doit plus bouger, il faut fonctionner dans un espace de production et de réduction, pas de traduction, encore moins de séduction » (94). Pour les professionnels autodésignés de la transgression (créatrice), l'opposition, si par malheur il y en a une, ne peut évidemment jamais venir que de normalisateurs et de représentants de l'ordre. Quand il s'agit de répondre à des critiques, ces grands inventeurs semblent perdre soudain toute imagination et ne plus connaître que ce seul et unique argument, qui est répété depuis des décennies *ad nauseam* et a été à nouveau utilisé abondamment contre Sokal et Bricmont. On peut même dire que, vingt ans après, pas un iota n'a été changé à la plainte du créateur persécuté : 1) au lieu d'essayer de justifier des métaphores (si c'est bien de cela qu'il s'agit) qui sont pour le moins discutables, on défend un droit de métaphoriser que personne n'attaque, 2) on traite ceux qui demandent des éclaircissements et des justifications de flics et 3) on ignore avec mépris la question cruciale : que peut faire quelqu'un qui n'est pas séduit (pour les séducteurs dont nous parlons, c'est presque inconcevable, mais cela arrive malgré tout) et a même de bonnes raisons de penser qu'on est en train de le mener en bateau ? Celui qui écrit un livre comme celui de Sokal et Bricmont, pourrait aussi, je crois, à quelques détails près, rédiger lui-même à l'avance la plupart des ripostes auxquelles il doit s'attendre et qui sont devenues depuis longtemps tellement

prévisibles qu'elles ne présentent pratiquement plus aucun intérêt. On aimerait évidemment être surpris de temps en temps, mais on ne l'est pour ainsi dire jamais.

Je ne sais pas vraiment à partir de quel moment ces façons de procéder ont commencé à être considérées comme normales. Mais ce qui est certain est que des philosophes qui comptent aujourd'hui parmi les plus grands de toute l'histoire de la philosophie ont eu souvent, dans le passé, à supporter des attaques au moins aussi sévères que celles qui ont été menées par Sokal et Bricmont contre les auteurs qu'ils citent. Et ils n'ont généralement pas jugé indigne d'eux d'y répondre, y compris lorsqu'elles reposaient sur des formes d'incompréhension assez typiques. Aucun d'entre eux ne semble, en tout cas, avoir considéré qu'une réponse suffisante pourrait consister à accuser simplement le critique de porter atteinte à la liberté de création et de chercher à exercer une forme de répression intellectuelle ou de « police de la pensée ». D'où la question : comment et pourquoi en sommes-nous arrivés là, c'est-à-dire à un stade où le droit de critique, et cela veut dire le droit de critiquer tout le monde, y compris les personnages les plus célèbres, les plus influents ou les plus médiatiques, a cessé d'être considéré comme une chose qui devrait aller de soi et où la critique se trouve identifiée à peu près automatiquement à une sorte d'abus de pouvoir (y compris et même surtout lorsque son auteur est tout à fait obscur, ne dispose en réalité d'aucun pouvoir réel et ne peut menacer sérieusement qui que ce soit) ?

On est obligé de se demander, en tout cas, en quoi le fait d'avoir remplacé les analyses et les arguments « politiques » d'autrefois, qui, bien que souvent absurdes, étaient tout de même généralement un peu plus sophistiqués, par un simple recours aux données et aux évidences de la psychologie populaire (la critique comme manifestation de jalousie ou de ressentiment purs et simples) pourrait bien constituer un progrès réel. Derrida n'hésite pas, par exemple, à parler d'une « arrière-garde du ressentiment » à propos des gens qui contestent l'existence du Collège international de philosophie (95). Pour ce que j'appellerais l'avant-garde de l'autosatisfaction et de l'autocélébration, qui s'est désignée elle-même une fois pour toutes comme la représentante officielle et exclusive de l'innovation et du progrès et les incarne par essence, quoi qu'elle fasse, les résistances, s'il y en a, ne peuvent évidemment venir que d'une arrière-garde de la réaction et du ressentiment^[19].

En effet, quel autre mobile que le ressentiment pourrait bien inspirer la critique d'une institution aussi irréprochable que le Collège international de philosophie ? Autrement dit, Derrida n'arrive apparemment pas à concevoir qu'il puisse y avoir des raisons objectives de critiquer sérieusement la conception et le mode de fonctionnement d'une institution de cette sorte, pas plus qu'il ne peut y en avoir, de façon générale, de critiquer les intellectuels qui occupent une position comparable à la sienne. La seule motivation possible est, en pareil cas, purement politique ou, ce qui est encore pire, psychologique et à peu près sans rapport avec l'objet du débat. Autrement dit, les amis ont toujours raison et les adversaires toujours tort, quelles que puissent être leurs raisons. Une critique peut pourtant être inspirée par une

certaine hostilité, le ressentiment ou l'envie, et néanmoins être pertinente, tout comme elle peut aussi ne pas l'être. Le ressentiment rend certes, dans bien des cas, aveugle, et pourtant il rend aussi parfois plus clairvoyant que l'amitié ou la dévotion. Mais qu'importe ici le contenu, qui est pourtant la seule chose qui devrait être discutée ? Il est tellement plus facile et plus confortable de s'interroger uniquement sur les causes psychologiques ou autres, et jamais sur les raisons de ce qui est dit. L'explication politique, psychologique ou socio-culturelle, dont on récuse solennellement pour soi-même la pertinence, peut toujours être appliquée au moins aux autres. Quelle que soit la haine que l'on professe, par ailleurs, pour les méthodes d'explication utilisées par les sciences humaines, on est même toujours prêt à utiliser au besoin les concepts et les instruments qu'elles fournissent, quand le cas à régler est celui d'autrui et, en particulier, de l'adversaire. La plupart du temps, il est vrai, on ne se donne même pas cette peine : de nos jours, les explications psychologiques les plus simplistes sont considérées généralement comme amplement suffisantes.

Dans le même temps, tout le monde répète que, dans l'ordre de l'esprit, la célébrité et l'influence sont une chose, et l'importance réelle en est une autre. Mais, en pratique, tout se passe comme si on était persuadé d'avance que les gens qui se permettent de critiquer les célébrités ne peuvent être animés que par le dépit de ne pas être aussi célèbres qu'elles et la volonté de le devenir à tout prix. C'est même l'« argument » principal qui est utilisé le plus souvent pour répondre à la critique. Il n'y a plus guère que les gens obscurs qui puissent encore se sentir obligés d'accepter d'être critiqués et d'essayer réellement de répondre à ceux qui le font. Contrairement à une opinion qui semble aussi être assez répandue chez les intellectuels français, je ne peux que répéter ici une fois de plus qu'il ne suffit pourtant pas d'être « créateur » (ou, en tout cas, de se considérer comme tel) pour être au-dessus de la critique et que, quoi que puisse en penser Derrida, qui aurait préféré voir Sokal inventer une nouvelle théorie physique, au lieu de se livrer à la mystification que l'on sait, ne pas l'être n'oblige en aucune façon à renoncer à son droit de critique. Il est vrai que, si on pense, comme c'est souvent le cas, que, dans le domaine littéraire et philosophique, la pensée procède essentiellement sur le mode de l'association d'idées et que celle-ci est par essence créatrice et peut créer tout ce qu'on veut, sauf, bien entendu, de l'obscurité et de la confusion, il est difficile de trouver encore quelque chose à critiquer et de comprendre ce qui, dans le discours de nos intellectuels, a pu choquer des lecteurs comme Sokal et Bricmont.

Je n'ai pas vraiment de réponse à proposer à la question de savoir comment nous en sommes arrivés là, c'est-à-dire à un stade où un livre comme le leur ne suscite guère que des répliques de l'espèce que je viens d'évoquer, qui suggèrent avant tout que la question de la vérité de ce que dit un intellectuel est devenue aujourd'hui une question tout à fait secondaire, et même indifférente. Malheureusement, ce n'est pas parce que nous sommes entrés dans une période consensuelle, où il faut être positif, aimable et conciliant, que les comportements dévots sont plus défendables aujourd'hui qu'ils ne l'étaient autrefois. Et ce n'est pas non plus, quoi qu'on en pense, adopter une attitude répressive et policière que de constater

que la quantité de non-sens que nous sommes devenus capables de tolérer au nom de la « pensée » et de la « créativité » est décidément un peu trop grande. Si c'est bien là où je crains que nous n'en soyons arrivés aujourd'hui que nous nous trouvons effectivement, et il y a des raisons sérieuses de penser que c'est le cas, alors je crois que le niveau lamentable auquel nous sommes en train de descendre et même peut-être déjà parvenus a de quoi susciter des inquiétudes sérieuses. Autrement dit, ceux qui parlent volontiers d'une « défaite de la pensée » devraient peut-être songer un peu moins aux menaces extérieures contre lesquelles ils cherchent à protéger celle-ci, en particulier celle de la science et de ses défenseurs philosophiques, et un peu plus à la façon dont les « penseurs » authentiques qu'ils sont, bien entendu, convaincus d'être eux-mêmes sont capables d'y contribuer aussi de l'intérieur.

Épilogue

Sokal et Bricmont ont parlé d'« impostures », ce qui a été ressenti par beaucoup comme un outrage ; mais ils auraient pu parler aussi de « pathologie » et présenter ce qu'ils ont fait comme une contribution à ce que le regretté David Stove a appelé la « nosologie de la pensée^[20] » ou, en tout cas, à sa nosographie. Le mot aurait cependant suscité à coup sûr une indignation encore plus grande, puisque les abus dénoncés par Sokal et Bricmont sont généralement perçus non seulement comme une condition nécessaire, mais encore comme une preuve directe de la bonne santé éclatante et de la vitalité de la pensée dans notre pays. Pourtant, une fois que l'on est arrivé au bout de leur livre, on a du mal à ne pas se poser des questions du type suivant : en quoi ces utilisations absurdes du vocabulaire scientifique étaient-elles nécessaires ? Qu'ont-elles apporté au juste ? Et qu'est-ce que la pensée, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, aurait perdu d'essentiel, si elles avaient été évitées ? Debray, par exemple, cherchait sans doute à penser de façon nouvelle la théorie des systèmes sociaux et politiques. Je ne sais pas vraiment s'il l'a fait ou non. Mais ce dont je suis certain et que j'espère avoir montré est qu'il n'avait aucun besoin d'embarquer Gödel sur cette galère. On pourrait même aller beaucoup plus loin et soutenir qu'il n'y a, de toute façon, rien d'aussi peu « pensé » que les phrases que sont capables d'écrire, dans certains cas, les représentants supposés de la pensée.

Comme je l'ai dit au début, il est rare que le genre de mise au point auquel j'ai essayé de procéder soit accueilli avec sympathie par ceux auxquels il est destiné et ce sont généralement plutôt les coupables qui bénéficient de la compréhension qui devrait être réservée aux victimes. (Je sais, naturellement, que le terme même de « culpabilité », que j'ai utilisé à différentes reprises, est probablement, pour beaucoup d'intellectuels, abusif et qu'il évoque déjà, à lui seul, un peu trop l'ordre moral ; mais c'est justement cela que je considère comme incompréhensible et inquiétant.) Accepter d'avoir été trompé n'est généralement guère plus facile que d'accepter de s'être trompé. Ce n'est pas le roi, mais celui qui explique qu'il est nu, qui est habituellement soupçonné d'abuser de son autorité et ce n'est pas le pouvoir de l'illusion, mais plutôt celui de la vérité, qui est identifié le plus facilement à une forme de violence.

La raison de cela est sans doute qu'on aime mieux être séduit que d'être convaincu par des analyses et des arguments et que la séduction passe même pour une façon plus démocratique d'imposer aux autres ses propres conceptions. J'ai toujours considéré, au contraire, que ce qui est le plus conforme aux exigences de la démocratie est de faire appel aux capacités de jugement et de raisonnement du lecteur, plutôt qu'à ses sentiments et à ses émotions. Mais c'est un fait que la communauté intellectuelle est, sur ce point, profondément divisée et que le rapport qu'elle entretient, dans la conduite de ses propres affaires, avec la démocratie est encore aujourd'hui loin d'être clarifié. On peut même dire que, dans le monde intellectuel, la suggestion et la propagande, qui, en politique, constituent les armes de la dictature, réussissent au

moins aussi facilement qu'ailleurs à se faire passer pour les instruments normaux de la démocratie. La différence principale est sans doute que l'on est capable en plus de justifier cela par des raisons théoriques (ou supposées telles), au premier rang desquelles figure la méfiance à l'égard d'une prétendue « dictature de la raison » qui est déjà largement instaurée.

Ce que je dis n'a, bien entendu, rien à voir avec une forme quelconque d'optimisme rationaliste. Je crois, au contraire, comme David Stove, que la pensée rationnelle, ce que Hume appelait « the cairn sunshine of the mind », « est historiquement rare, local et éphémère » (96). Mais je crois aussi, comme lui, qu'elle a le droit d'exister et que c'est plutôt son droit à l'existence qui a besoin aujourd'hui d'être défendu. C'est, en tout cas, une nécessité vitale pour certaines personnes, qui n'ont pas besoin d'une autre raison pour la défendre, même si ça ne l'est pas forcément pour la société elle-même et si, d'une façon qui pourrait sembler à première vue surprenante, ça ne l'est sûrement pas pour une bonne partie du monde intellectuel (cela semble même être plutôt un environnement létal). Je ne sais pas jusqu'à quel point les gens sont capables réellement de se servir un peu plus de leur raison. Mais je comprends mal la répugnance que les intellectuels éprouvent aujourd'hui à les y inciter. Si par impossible on réussissait à mettre un peu plus de raison dans les conduites et dans les affaires humaines, qui n'en comportent sûrement pas beaucoup, cela ne ferait peut-être, comme on dit, pas beaucoup de bien, mais on ne voit vraiment pas quel mal cela pourrait faire.

Si l'on en croit David Stove : « ... Étant donné un vaste rassemblement d'êtres humains et une longue période, vous ne pouvez raisonnablement pas vous attendre à ce que la pensée rationnelle *gagne*. Vous pourriez aussi raisonnablement vous attendre à ce qu'un millier de dés non truqués, tous jetés en même temps, donnent comme résultat "cinq", par exemple. Il y a simplement beaucoup trop de manières, et de manières faciles, dont la pensée humaine peut s'égarer (97). » L'affaire Sokal constitue, de ce point de vue, un épisode tout à fait rassurant. Elle a confirmé une fois de plus le peu de chances qu'il y a de voir la pensée rationnelle gagner finalement la partie et le degré auquel la peur de la voir gagner, qui est inversement proportionnelle aux chances qu'elle a d'y réussir, relève de la mythologie. Je ne sais pas s'il faut être aussi pessimiste que David Stove et si l'issue finale qu'il prévoit a une probabilité aussi proche qu'il le croit de la certitude. Mais si les choses devaient finir comme il le pense, on peut parier à coup sûr que la fine fleur de notre intelligentsia avancée aura néanmoins continué jusqu'au bout à agiter le spectre de la « tyrannie de la raison », de l'« impérialisme de la science », de la « police de la pensée », du « retour de l'ordre moral » et d'autres abominations du même genre.

Notes

- (1) G. C. Lichtenberg, « Timorus », in *Schriften und Briefe*, édition établie et présentée par Walter Promies, Munich, Carl Hanser Verlag, vol. III, 1972, p. 221.
- (2) Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2^e éd., 1999, p. 16. Quelques tentatives, plus ou moins convaincantes, ont tout de même été faites, notamment en faveur de Lacan et de Deleuze.
- (3) Jean Khalifa, « Mathémagie : Sokal, Bricmont et les doctrines informes », *Les Temps Modernes*, n° 600, juil.-août-sept. 1998, p. 231.
- (4) Alan Sokal et Jean Bricmont, *op. cit.*, p. 17.
- (5) Régis Debray, « Histoire des quatre M », *Cahiers de Médiologie*, n° 6, Paris, Gallimard, 1998, p. 13.
- (6) Régis Debray, *op. cit.*, p. 18.
- (7) G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, *op. cit.*, vol. I, 1968, p. 509-510.
- (8) Robert Musil, « Esprit et expérience. Remarques pour des lecteurs réchappés du déclin de l'Occident », in *Essais*, traduits de l'allemand par Philippe Jaccottet, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 100.
- (9) Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 282-283.
- (10) Le Scribe, *genèse du politique*, Paris, Grasset, 1980, p. 70.
- (11) Jean-Michel Kantor, « Hilbert's Problems and Their Sequels », *The Mathematical Intelligencer*, vol. 18, n° 1, hiver 1996, p. 22.
- (12) Michel Serres, « Paris 1800 », in Michel Serres (éd.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas Cultures, 1989, p. 358.
- (13) Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981, p. 262-264. Pour être tout à fait franc, je dois avouer que je ne sais pas toujours très bien si Debray nous parle réellement du théorème de Gödel, et non pas plutôt de certains paradoxes de la théorie des ensembles, comme par exemple ceux qui ont trait à ce que Cantor appelait les totalités ou les multiplicités « inconsistantes ».

- (14) Alan Sokal et Jean Bricmont, *op. cit.*, p. 240.
- (15) Voir sur ce point Régis Debray, « L'incomplétude, logique du religieux ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, janv.mars 1996.
- (16) Alan Sokal et Jean Bricmont, *op. cit.*, p. 359-360.
- (17) Alan Sokal et Jean Bricmont, *op. cit.*, p. 98.
- (18) Robert Musil, *op. cit.*, p. 107.
- (19) Richard Boyd, « Metaphor and Theory Change : What is "Metaphor" a Metaphor for ? », in Andrew Ortony (ed.) *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 406.
- (20) Robert Musil, *op. cit.*, p. 99-100.
- (21) Jacques Derrida, « Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux », *Le Monde*, 20 nov. 1997, p. 17.
- (22) Robert Musil, *op. cit.*, p. 116.
- (23) « Ober die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen », édition établie et présentée par Oskar Walzel, *Schillers Sämtliche Werke*, Stuttgart et Berlin, 1904-, vol. XII, p. 121.
- (24) Voir, sur ce point Jean Gayon, Jean-Claude Gens et Jacques Poirier (éds.), *La Rhétorique : enjeux de ses résurgences*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1998.
- (25) Cf. John Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », *Stanford French Review*, vol. XVII (2-3), 1993, p. 221-256.
- (26) Régis Debray, « L'incomplétude, logique du religieux ? », *op. cit.*, p. 7, 28.
- (27) Régis Debray, *op. cit.*, p. 1.
- (28) Georges Guille-Escuret, « Des modèles aux patrons : les sciences humaines en tenaille », *Les Temps Modernes*, n° 600, juil.-août-sept. 1998, p. 271.
- (29) Régis Debray, « L'incomplétude, logique du religieux ? », *op. cit.*, p. 7.
- (30) Ibid.

- (31) *Mechanism, Mentalism, and Metamathematics, An Essay on Finitism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1980.
- (32) Roland Jaccard, *L'Enquête de Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998.
- (33) Paul Audi, *Supériorité de l'éthique*, Paris, PUF, 1999.
- (34) Roger-Pol Droit, « Au risque du "scientifiquement correct" », *Le Monde*, 30 sept. 1997, p. 27.
- (35) Michel Serres, *op. cit.*, p. 359.
- (36) Michel Serres, *op. cit.*, p. 358.
- (37) Régis Debray, « Le rire et les larmes (3) », *Libération*, 14-15 sept. 1991, p. 7.
- (38) Cité par Sokal et Bricmont, *op. cit.*, p. 159-160.
- (39) Régis Debray, « Eincomplétude, logique du religieux ? », *op. rit.*, p. 26.
- (40) Hans Magnus Enzensberger, *Gedichte 1955-1970*, Francfort, 1971, p. 168.
- (41) Régis Debray, « L'Europe somnambule », *Le Monde*, 1^{er} avr. 1999, p. 1.
- (42) Voir par exemple *GâdeZ Escher, Bach : an Eternal Golden Braid* Hassocks, Sussex, The Harvester press, 1979.
- (43) Régis Debray, « L'incomplétude, logique du religieux ? », *op. cit.*, p. 6.
- (44) Régis Debray, « L'incomplétude, logique du religieux ? », *op. rit.*, p. 28.
- (45) Juliette Simont, « La haine de la philosophie », *Les Temps Modernes*, n° 600, juil.-août-sept. 1998, p. 261.
- (46) Ibid.
- (47) Régis Debray, *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994, p. 12.
- (48) Régis Debray, « L'incomplétude, logique du religieux ? », *op. rit.*, p. 7.
- (49) Titre d'un article du *Monde des livres*, 2 oct. 1998, p. VI.

- (50) Jean Khalifa, *op. cit.*, p. 233.
- (51) Alan Sokal et Jean Bricmont, *op. cit.*, p. 19.
- (52) Robert Musil, *op. cit.*, p. 101-102.
- (53) Bruno Latour, « Ramsès II est-il mort de la tuberculose ? », *La Recherche*, n°307 (mars 1998), p. 84-85
- (54) Martin J. S. Rudwick, *The Great Devonian Controversy, The Shaping of Scientific Knowledge among Gentlemanly Specialists*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1985, p. 15.
- (55) Je me suis intéressé un peu à ce genre de problème dans « La vengeance de Spengler », *Le Temps de la réflexion*, IV, 1983, p. 371-401.
- (56) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972, p. 79.
- (57) Oswald Spengler, *op. cit.*, p. 495.
- (58) Oswald Spengler, *op. cit.*, p. 135.
- (59) Oswald Spengler, *op. cit.*, p. 494.
- (60) Oswald Spengler, *op. cit.*, p. 493.
- (61) Ou, dans une version plus « populaire » - Jean-François Kahn, *Tout change parce que rien ne change*, Introduction à une théorie de l'évolution sociale, Paris, Fayard, 1994 - où est proposée notamment « une interprétation thermodynamique des mouvements de masse ».
- (62) Mara Beller, « The Sokal Hoax : At Whom Are We Laughing ? », *Physics Today*, sept. 1998, p. 30.
- (63) Alan Sokal et Jean Bricmont, *op. cit.*, p. 27, note 43.
- (64) Mara Beller, *op. cit.*, p. 33.
- (65) Mara Beller, *op. cit.*, p. 33-34.
- (66) Donna Wilshire, citée par Mara Beller, *ibid*

- (67) Jean-Marc Lévy-Leblond, « La méprise et le mépris », in *Impostures scientifiques*, *op. cit.*, p. 40-41.
- (68) Pierre Jacob, « La philosophie, le journalisme, Sokal et Bricmont », *Cahiers rationalistes*, n° 533, mars 1999, p. 14-15.
- (69) Jean-Marc Lévy-Leblond, *op. cit.*, p. 40.
- (70) Jean-Marc Lévy-Leblond, « La paille des philosophes et la poutre des physiciens », *La Recherche*, n° 299, juin 1997, p. 10.
- (71) Jean-Marc Lévy-Leblond, « La méprise et le mépris », *op. cit.*, p. 41.
- (72) *Le Monde*, 30 sept. 1997, p. 27.
- (73) Pascal Bruckner, « Le philosophe et le Führer », *Le Nouvel Observateur*, 29 oct.-4 nov. 1998, p. 142
- (74) Roger-Pol Droit, « Nous sommes tous des imposteurs ! », *Le Monde des livres*, 2 oct. 1998, p. VI.
- (75) Kevin Mulligan, « Valeurs et normes cognitives », *Magazine littéraire*, n° 361, janv. 1998, p. 79.
- (76) Roland Jaccard, « Diogène au Collège de France ? », *Le Monde des livres*, 18 déc. 1998, p. IX.
- (77) Voir sur ce point Régis Debray (« Adresse aux intellectuels français », *Marianne*, n°102, 5-11 avr. 1999, p. 68-75), avec lequel je suis, pour cette fois, à peu près entièrement d'accord.
- (78) Cf. Alain Finkielkraut, « Le monde de la haine et des slogans », *Le Monde*, 12 déc. 1997, p. 22.
- (79) « Les sots calent », *Le Monde de l'Education*, janv. 1998, p. 54- 55. Je précise que ce titre absurde n'est pas de moi, mais de la rédaction du *Monde de l'Education*, qui n'a cependant pas jugé bon de l'indiquer.
- (80) Pour un exemple typique, voir Jean-François Kahn, « Morgue scientifique contre impostures intellectuelles », *Marianne*, 13- 19 oct. 1997, p. 74-75.
- (81) Roland Jaccard, prière d'insérer in *L'Enquête de Wittgenstein*, *op. cit.*

- (82) Pierre Jacob, *op. cit.*, p. 15-16.
- (83) Voir par exemple Roland Jaccard, « Diogène au Collège de France ? » (*op. cit.*), et la « réponse » que Sollers fait à Sokal et Bricmont (citée dans Alan Sokal et Jean Bricmont, *op. cit.*, p. 24).
- (84) Roland Jaccard, *L'Enquête de Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 87. On peut se demander si Jaccard a entendu parler de Russell, Gödel, Tarski et quelques autres.
- (85) Alexandre Zinoviev, *Les Hauteurs béantes*, traduit du russe par Wladimir Berelowitch, Lausanne, L'Age d'Homme, 1977, p. 172-173.
- (86) Voir sur ce point Pierre Jacob, *op. cit.*
- (87) Pour une analyse du cas de l'Italie, cf. Roberto Casati (« Diritto di critica », *La Rivista dei Libri*, janv. 1998, p. 19-21), qui conclut que les réactions à la publication du livre de Sokal et Bricmont montrent le degré auquel « la notion de débat argumenté est étrangère à la culture française - semblable en cela à la culture italienne ».
- (88) Robert Musil, « Civilisation », in *Proses éparses*, textes choisis, traduits et présentés par Philippe Jaccottet, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 76-77.
- (89) *Contes cruels*, in Jacques-Henri Bornecque (éd.), Villiers de L'Isle-Adam, *Œuvres*, Paris, Le Club français du livre, 1957, p. 73.
- (90) Daniel Sibony, « Postures et impostures », *Le Figaro*, 21 oct. 1997.
- (91) Oscar Wilde, « La critique et l'art », in *Intentions*, traduction française de Philippe Néel, Paris, Stock, 1997, p. 208.
- (92) Jean-François Lyotard et Jacob Rogozinski, « La police de la pensée », *L'Autre journal* déc. 1985, p. 27-34.
- (93) *Tel Quel* n° 84, été 1980, p. 56-57.
- (94) *Tel Quel* *op. cit.*, p. 59.
- (95) Jacques Derrida, « Amitié-à-tout-rompre », *Libération*, 22 avr. 1998, p. 38.
- (96) David Stove, *op. cit.*, p. 184.

[1] Ce texte a été conçu essentiellement à partir d'un article publié en deux parties dans les *Cahiers rationalistes* (sept.-oct. 1998, p. 5-14, nov. 1998, p. 5-20) : « Qu'appellent-ils "penser" ? À propos de l'"affaire Sokal" et de ses suites ».

[2] L'« affaire Sokal », que, comme l'a fait remarquer Loïc Wacquant, il vaudrait mieux, en réalité, appeler l'affaire *Sokal Text*, a commencé par une mystification qui se situe tout à fait dans la tradition du faux littéraire. Le physicien Alan Sokal a fait accepter, en 1996, par cette revue américaine consacrée à ce qu'on appelle les *cultural studies* un pastiche épistémologico-politique intitulé « Transgressing the Boundaries : toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity » et rédigé dans le plus pur style « postmoderniste » qui est aujourd'hui à la mode dans les milieux et les disciplines de cette sorte. Le texte était constitué largement de citations et de paraphrases renvoyant le lecteur aux œuvres de certains des intellectuels français actuellement les plus réputés et les plus influents aux États-Unis, mais trahissait en même temps ses véritables intentions par la présence d'un nombre non négligeable d'erreurs et d'absurdités scientifiques et épistémologiques patentées. Sokal a révélé ensuite la supercherie et publié plus tard avec un autre physicien, Jean Bricmont, un ouvrage sérieux qui exploitait de façon plus exhaustive le matériau édifiant qu'il avait commencé par réunir avant d'écrire sa parodie.

[3] D'après Isabelle Stengers : « La France est un pays dangereux, où se cultive avec impunité une véritable haine de la pensée. Si Deleuze a raison d'écrire que la pensée, comme création, a quelque chose à voir avec la résistance au présent, avec la résistance au sentiment de honte que peut inspirer le présent, on ne s'étonnera pas de ce que la France soit un pays d'où surgissent, sporadiquement, de grands penseurs. » (Isabelle Stengers, « La guerre des sciences : et la paix ? », in Baudoin Jurdat (éd.), *Impostures scientifiques*, Les malentendus de l'affaire Sokal, Paris-Nice, La Découverte-Alliage, 1998, p. 269). L'affaire Sokal a permis, entre autres choses, de constater que les théories de la conspiration, que l'on croyait plus ou moins disparues, se portent en réalité mieux que jamais. Pour ce qui est de l'impunité, on pourrait aussi, me semble-t-il, estimer qu'elle a été jusqu'ici et est encore aujourd'hui plutôt du côté des gens qu'Isabelle Stengers a choisis de défendre. C'est, en tout cas, une question qui mériterait d'être posée. Et si le modèle de la résistance (avec ou sans majuscule) n'avait pas été à ce point galvaudé et dénaturé dans les milieux littéraires et philosophiques, on pourrait remarquer que les gens comme Sokal et Bricmont, qui protestent contre les abus d'un certain nombre de puissants du monde intellectuel, font aussi, à leur façon, un acte de résistance. La question « Qui opprime qui ? » me semble, en réalité, un peu plus compliquée que ne le suggèrent les adversaires de Sokal et Bricmont. Je ne sais pas si Isabelle Stengers admettrait que l'on peut également se sentir humilié et offensé par l'accumulation des assertions sans preuve, les confusions grossières, les fautes contre la logique, les raisonnements absurdes, etc., que l'on rencontre un peu trop souvent dans ce qu'on lit, et l'être doublement, lorsque ceux qui se les permettent réussissent en même temps à rendre à peu près impossible ou incompréhensible la protestation que l'on pourrait avoir envie de faire entendre.

[4] Au sens strict, un système formel n'est rien de plus qu'un système d'écritures dans lequel, à partir de formules initiales appelées « axiomes », on peut déduire des formules dérivées appelées « thèses » ou « théorèmes » à l'aide de ce qu'on appelle des « règles d'inférence », sans que la signification des signes et des formules ait à intervenir de façon quelconque dans le processus. Les créateurs de la notion de système formel ont cherché précisément à éliminer l'intervention du contenu et de l'intuition pour rendre la déduction plus facilement testable et absolument fiable. Généralement, un système formel est conçu pour que la classe des formules dérivables coïncide avec une classe de propositions vraies qui, pour une raison ou pour une autre, nous intéresse spécialement. Dans le cas de l'arithmétique, la surprise est venue de la découverte, par Gödel, du fait que la classe des propositions arithmétiques vraies ne peut être représentée de façon adéquate par aucun système formel qui dispose des moyens d'expression suffisants. Si l'on raisonne dans le cadre de ce que j'ai appelé, par contraste, un système « contentuel », la déduction n'est pas purement formelle et sa validité fait intervenir d'une façon qui peut être décisive la signification des termes et le contenu exprimé.

[5] Je ne sais pas si je peux dire que je me pose, justement, à peu près les mêmes questions, en tant que philosophe. Car je ne suis justement pas sûr d'être un vrai philosophe, au sens indiqué, et encore moins de vouloir l'être. Je crois avoir une formation philosophique convenable et je ne considère sûrement pas que le recours au bon sens pourrait être suffisant dans des questions comme celles dont nous parlons. Mais, malgré cela, les passages que Sokal et Bricmont trouvent inintelligibles le sont à peu près autant pour moi. Si les gens qui les défendent n'étaient pas habitués à ce point à identifier leurs propres entreprises à la philosophie elle-même, ils s'apercevraient qu'un bon nombre de philosophes ne sont pas moins choqués que les scientifiques par certaines des absurdités que dénoncent Sokal et Bricmont.

[6] On remarquera que des philosophes comme Wittgenstein et Quine, qui ont été, eux aussi, spécialement préoccupés par ce que l'on peut appeler le problème de l'indétermination ou de l'indécidabilité de la signification, se sont gardés soigneusement (et avec de bonnes raisons) de faire intervenir, dans ce contexte, le problème de la complétude ou celui de la décision, tels qu'ils peuvent être formulés à propos des systèmes logiques.

[7] Dans *Limited, Inc.* (Paris, Éditions Galilée, 1990), Derrida rappelle même qu'il faut distinguer au moins trois sens de l'indécidabilité, dont le dernier « reste hétérogène à la dialectique et au calculable » et, « selon ce qui n'est qu'un paradoxe apparent [...], ouvre ainsi le champ de la décision ou de la décidabilité » (p. 209). Malheureusement, sur ce qu'il faut entendre par « complétude de l'indécidabilité », lorsque Derrida dit qu'« en aucun de ces trois sens, il n'y a de complétude possible pour l'indécidabilité » (p. 210), le logicien ne peut que déclarer forfait.

[8] Contrairement à ce que semble croire Jean-Michel Salanskis (« Pour une épistémologie de la lecture », in *Impostures scientifiques*, op. cit. p. 187), autant l'application du théorème de Gödel et d'autres résultats de limitation du même genre à la question de l'esprit et de la machine est naturelle, à partir du moment où l'on se demande si l'esprit peut ou non être considéré comme une machine de Turing d'une certaine sorte (il y a eu un nombre considérable de travaux consacrés à cette question et elle est loin d'être tout à fait tranchée), autant son application à la théorie des systèmes politico-sociaux, qui se heurte immédiatement à des objections de principe autrement plus sérieuses, ne l'est pas. À ma connaissance, personne avant Debray (et pour de bonnes raisons) n'avait jamais songé sérieusement à une utilisation de ce genre. Mais les partisans de Debray peuvent toujours dire, évidemment, que c'est simplement par manque d'imagination et d'audace et trouver des gens pour le croire.

[9] Il est pour le moins savoureux de voir Sokal et Bricmont accusés de s'être lancés dans une opération essentiellement commerciale, même si les choses ont pris effectivement une tournure de cette sorte. On doit probablement supposer que les auteurs qu'ils critiquent sont tous, pour leur part, des serviteurs désintéressés de la vérité : les facilités qu'ils se sont octroyées et les techniques de persuasion qu'ils utilisent n'ont jamais rien eu à voir avec des préoccupations que l'on pourrait qualifier de commerciales.

[10] Jean van Heijenoort, Article « Gödel », in Paul Edwards (éd.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1967, vol. 3, p. 357. Soit dit en passant, la simple lecture attentive d'un article de cette sorte aurait permis aisément à ceux de nos intellectuels qui se croient obligés de parler du théorème de Gödel d'éviter au moins les erreurs d'interprétation les plus grossières. On remarquera, en outre, que, de façon générale, la stratégie des postmodernistes qui s'appuient sur ce qu'ils croient être la science d'aujourd'hui consiste le plus souvent à faire comme si certaines questions épistémologiques cruciales avaient été décidées dans un sens bien précis, alors que, comme en témoignent les discussions qui se poursuivent, mais dont ils ne connaissent généralement pas grand-chose, elles ne le sont en réalité nullement.

[11] Quand il s'agit de la logique ou de la science, dont les prétentions totalisantes et même un peu totalitaires constituent, comme chacun sait, une menace constante pour la philosophie, les résultats négatifs ou limitatifs sont évidemment toujours à la fois plus excitants et plus rassurants.

[12] Un autre auteur dont personne ne parle plus aujourd'hui et qui aura été pourtant, lui aussi, un précurseur, est Édouard Le Roy (1870-1954), qui remarquait que les « faits » sont bien nommés, puisqu'ils sont à proprement parler fabriqués par le savant et que ce qu'on appelle la réalité scientifique dans son ensemble l'est aussi. Bien entendu, les gens comme Bruno Latour sont tout à fait capables de reconnaître à l'occasion qu'ils croient, eux aussi, malgré tout, à l'existence d'une réalité objective indépendante. Mais le moins que l'on puisse dire est que, comme en témoigne par exemple l'article sur Ramsès II, ils entretiennent de façon générale soigneusement, sur ce point, une ambiguïté confortable et, par les temps qui courent, autrement plus payante que les « naïvetés » ou les imprudences des réalistes explicites.

[13] Certaines des formules de nos penseurs les plus éminents et, en particulier, de Debray sur l'histoire universelle et la géopolitique, par exemple à propos des relations de l'Amérique et de l'Europe ou de la guerre du Kosovo, évoquent pour moi irrésistiblement à la fois le « coup d'oeil de l'aigle » qui, d'après Spengler, appartient aux gens comme lui et la façon d'écrire qui lui correspond. Par exemple : « On peut dire qu'une tête est américanisée quand elle a remplacé le temps par l'espace, l'histoire par la technique et la politique par l'Évangile » (*L'Europe somnambule*). C'est évidemment beaucoup trop simple pour être vrai, mais c'est tellement bien dit que ça le devient. Je répartirais volontiers les philosophes en trois catégories : 1) celle des gens qui écrivent naturellement ce genre de choses, 2) celle des gens qui ne seraient pas capables de les écrire et 3) celle des gens qui pourraient les écrire, mais pensent qu'il y a de bonnes raisons de se l'interdire. L'existence de la troisième catégorie est généralement perçue par les journalistes comme une bizarrerie et ils choisissent habituellement la solution qui consiste à la confondre simplement avec la deuxième.

[14] Les postmodernes auxquels s'en prennent Sokal et Bricmont ont tendance à défendre une forme de monisme méthodologique et à transformer les sciences exactes elles-mêmes en une simple espèce du genre littérature. Mais on peut aussi, en réponse à Sokal et Bricmont, défendre, comme le fait Lévy-Leblond, une forme de dualisme méthodologique radical et opposer la démarche de la littérature et des sciences humaines, d'une part, à celle des sciences exactes, d'autre part. Comme le dit Julia Kristeva : « La science des sciences humaines n'a jamais été pure. Elle introduit une subjectivité plus proche de la littérature que de la science. »

[15] Roger-Pol Droit rappelle les liens qui existent, selon Nietzsche, entre l'ordre scientifique et l'ordre moral. Mais Nietzsche était tout de même capable de déplorer en même temps le fait que l'on n'ait plus aujourd'hui aucune idée de ce qu'est la logique dans les écoles allemandes. Quoi qu'il en soit, la science est une chose aussi différente de l'ordre scientifique que la morale peut l'être de l'ordre moral. Et c'est la science, et non l'ordre scientifique (quoi que puisse vouloir dire cette expression), que Sokal et Bricmont demandent aux littéraires de respecter. Je pense, d'ailleurs, que si les gens qui argumentent à la façon de Roger-Pol Droit voulaient être tout à fait cohérents, ils devraient aller jusqu'au bout et demander aussi aux scientifiques d'abandonner complètement le « rigorisme » dont ils font preuve et de se montrer beaucoup plus tolérants et aimants dans leur façon de concevoir et d'utiliser des choses comme la démonstration mathématique, l'expérimentation et la mesure.

[16] Il va sans dire que, comme le « scientisme » des littéraires, dont il a été question plus haut, s'appuie généralement plutôt sur les doubles littéraires de la science que sur la science elle-même, il n'y a pas forcément une grande différence, dans leur cas, entre être scientifique et être littéariste. Dans les cas les plus typiques, on a affaire à des auteurs qui sont à la fois l'un et l'autre.

[17] Une règle fondamentale semble être que le spécialiste sérieux et obscur n'est jamais fondé à critiquer le général (je veux dire, le « généraliste » brillant et célèbre). On pourrait mentionner, à ce propos, deux paradoxes remarquables, qui sont typiques de la pratique journalistique. Le premier pourrait s'appeler celui du spécialiste incompetent : même sur les questions qu'il connaît le mieux, le spécialiste ne peut pas être réellement compétent, puisqu'il est presque fatalement difficile et aussi, selon les critères utilisés dans le milieu, ennuyeux. Pour le deuxième, on pourrait parler d'un paradoxe du compte rendu impossible : on ne peut pas parler d'un livre de X, puisque X n'est pas suffisamment connu pour mériter qu'on le fasse connaître. En ce qui concerne le problème du spécialiste, on remarquera que présenter

obstinément un auteur comme « spécialiste » de ceci ou de cela (même lorsqu'il est en réalité, comme c'est mon cas, un des philosophes les moins spécialisés qui soient) présente le double avantage de le classer dans une catégorie très inférieure et d'excuser la personne qui parle d'ignorer à peu près tout de ce qu'il fait.

[18] Voir sur ce point Dominique Lecourt, *Les piètres penseurs*, Paris, Flammarion, 1999, p. II. Une des caractéristiques du « piètre penseur » semble être qu'il écrit généralement sur la philosophie morale, plutôt que sur la philosophie des sciences ou la philosophie politique. À tort ou à raison, la philosophie des sciences passe généralement pour une discipline plus sérieuse que la philosophie morale, mais il ne faut peut-être pas s'empresse d'en conclure que quelqu'un qui s'en occupe est nécessairement plus sérieux que quelqu'un qui s'occupe de philosophie morale. Lecourt est, semble-t-il, en tout cas pour les gens qui nous gouvernent, une autorité en matière de philosophie des sciences. Et, d'après *Marianne*, dont il est un des collaborateurs et qui, à la différence de certains de ses confrères, ne confond sûrement pas les piètres penseurs avec les bons, il est même « un des grands penseurs contemporains » (Philippe Petit, « Haro sur les piètres penseurs », *Marianne*, n° 91, 18-24 janvier 1999, p. 61). Comme dirait Brassens, « Mon Prince, on a les grands penseurs qu'on peut ».

À vrai dire, je suis de moins en moins sûr de comprendre ce qu'on entend exactement en France par un « penseur » et encore moins de pouvoir me considérer moi-même comme tel. De toute façon, quand on se met à distribuer des titres de ce genre, et en particulier quand les journaux le font, je crains toujours, si l'on me fait l'honneur de songer à moi, 1) d'être présenté comme un penseur beaucoup plus considérable que je ne le suis en réalité et 2) de me retrouver en bien mauvaise compagnie. Mais je m'en voudrais, bien entendu, de contester sur ce point le jugement des experts. Je constate simplement qu'il y a aujourd'hui tellement de grands penseurs qu'on est soulagé de rencontrer de temps à autre un philosophe qui n'en est pas un. Une des raisons pour lesquelles il n'y a plus guère de critique digne de ce nom est justement que nous avons perdu depuis longtemps tout sens de la mesure et des proportions et que les médias s'occupent efficacement d'annihiler le peu qui nous en reste. Musil proposait que tous les écrivains allemands s'abstiennent pendant deux ans d'utiliser le mot « intuition », en attendant que l'on y voie un peu plus clair. Je ferais volontiers la même proposition en ce qui concerne les mots « pensée » et « penseur ».

[19] On remarquera qu'il a fallu à peu près dix ans pour qu'un commencement de débat public à propos du Collège international de philosophie devienne concevable. Jusque-là, nous étions tous simplement sommés, sous peine d'être stigmatisés comme des réactionnaires et des ennemis de la pensée créatrice, d'en penser autant de bien que ses créateurs et ses membres.

[20] David Stove, *The Plata Colt and Other Philosophical Follies*, Oxford, B. Blackwell, 1991, p. 195 sq. L'auteur pose la vraie question, lorsqu'il se demande : « Une nosologie de la pensée doit-elle être ou bien beaucoup trop courte pour être adéquate, ou bien beaucoup trop longue pour être utile ? » (p. 196). Celle des néopositivistes logiques était évidemment du premier type et la nosologie du deuxième type est une chose qui n'a probablement pas encore commencé à exister réellement.