

JACQUES BOUVERESSE

ESSAIS IV

POURQUOI PAS DES PHILOSOPHES ?

*Textes rassemblés, organisés et préfacés
par Jean-Jacques Rosat*

LA COLLECTION « BANC D'ESSAIS »
EST DIRIGÉE PAR JEAN-JACQUES ROSAT

Jacques Bouveresse

Bourdieu, savant & politique

Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin

Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire

Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage

Oets Kolk Bouwsma

Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)

Jacques Bouveresse, Sandra Laugier

et Jean-Jacques Rosat (dir.)

Wittgenstein, dernières pensées

Beppo Levi

En lisant Euclide. La géométrie & la pensée socratique

Moritz Schlick

Forme & contenu. Une introduction à la pensée philosophique

À PARAÎTRE

Michel Vanoosthuyse

Fascisme & littérature pure. La fabrique d'Ernst Jünger

Karl Kraus

La Troisième Nuit de Walpurgis

William James

Essais d'empirisme radical

© Agone, 2004
BP 70072, F-13192 Marseille cedex 20
<www.agone.org>

ISBN 2-7489-0030-8

Les sources des articles originaux dont sont issus les huit chapitres qui suivent sont mentionnées en vis-à-vis de chacun d'eux.

Les notes en chiffres arabes (reportées pages 279-288) donnent les références des textes et propos cités par Jacques Bouveresse ; elles sont numérotées par chapitre.

PRÉFACE

Les devoirs du philosophe envers la vérité

L'attaque directe et consciente contre l'honnêteté intellectuelle est le fait des intellectuels eux-mêmes.

GEORGE ORWELL

Essais, Articles, Lettres (1946)

J'AI ENTENDU PLUS D'UNE FOIS des amis de Jacques Bouveresse lui reprocher de gaspiller son temps et son talent quand il les emploie à débattre avec Rorty sur ce qu'on peut penser de l'intellectuel postmoderne ou quand il administre une volée de bois vert à Debray pour les sottises que celui-ci a écrites sur le théorème de Gödel. « Vous feriez mieux, lui disent-ils en substance, de vous consacrer exclusivement à des sujets moins frivoles comme la philosophie de la perception ou celle des mathématiques, où vos compétences trouvent vraiment à s'employer et où vos contributions sont attendues. » Ceux qui lui adressent ce reproche semblent penser que les formes dégradées (idéologiques, mondaines ou médiatiques) de philosophie qui prolifèrent dans le monde de la culture, et plus largement dans la société, sont sans relation avec la philosophie professionnelle, savante et rigoureuse qui se pratique dans les cercles plus étroits de la recherche et de l'université, et n'ont aucun effet sur elle.

Professeur au Collège de France, Jacques Bouveresse ne croit pourtant rien de tel.

Dans les années 1960-1970, il a vu nombre d'universitaires sacrifier à des motifs politiques les normes et les valeurs intellectuelles dont, par éducation et par fonction, ils auraient dû

être les garants, et instaurer des formes de terrorisme politico-intellectuel qui rendaient à peu près impossible de lire certains auteurs ou de soulever certaines questions. Dans les années 1980-1990, il a vu les salles de rédaction devenir, en toute incompétence, des tribunaux jugeant sans appel de ce qui compte ou ne compte pas en philosophie ; un phénomène qui, précise-t-il, « n'aurait évidemment aucune importance si la mainmise du journalisme sur la philosophie ne devait pas fatalement avoir des répercussions plus ou moins sérieuses sur la nature de la production philosophique elle-même ¹ » et entraîner un affaiblissement progressif de l'autonomie du monde universitaire par rapport aux médias. C'est dire que, pour lui, le débat avec Rorty ou la mise en pièces des affirmations de Debray ne sont pas des affaires frivoles ni ne relèvent de mouvements d'humeur ; ce sont les épisodes d'un combat de longue haleine, qu'il mène avec constance et détermination. Sa conviction est que, comme toute entreprise de connaissance et de recherche de la vérité, la philosophie présuppose la reconnaissance d'un ensemble de normes et de valeurs cognitives ou épistémiques – celles qui gouvernent le rapport de nos discours à la connaissance et au vrai –, et qu'il est de la responsabilité de ceux qui se disent philosophes de se battre pour que ces normes et ces valeurs soient effectivement respectées.

Nous commettons une faute morale quand nous manquons à nos devoirs envers les autres ou envers nous-mêmes. Nous commettons une faute épistémique quand, dans une activité tournée vers la connaissance, nous manquons à nos devoirs envers la vérité. Cette idée n'est pas très en vogue. La mode est plutôt à ce que Bouveresse nomme le « cynisme épistémique », lequel considère « que ce n'est pas seulement en matière de morale mais également en matière de connaissance et de croyance que tout est permis et que tout est bon » ; et qui déclare « que chercher la vérité n'est pas en soi une entreprise plus digne d'intérêt et plus respectable que chercher n'importe quoi d'autre, et notamment le prestige, la célébrité, le succès, l'influence ou même tout simplement l'argent » ². Mais Bouveresse ne pense pas qu'une activité cognitive comme la

1. « Pourquoi pas des philosophes ? », *infra*, p. 37.

2. « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », *infra*, p. 18-19.

philosophie présenterait encore le moindre intérêt intellectuel si le cynisme épistémique devait y triompher, ni même qu'elle puisse alors continuer bien longtemps.

Bien qu'il s'en commette quotidiennement, les fautes cognitives élémentaires sont connues de tout un chacun : par exemple, affirmer simultanément deux idées contradictoires entre elles, ne nourrir sa pensée que d'une seule catégorie d'exemples (ce que Wittgenstein appelle la « diététique unilatérale » des philosophes ³), traiter de sujets sur lesquels on n'a pas fait l'effort de se rendre compétent, etc. Mais il existe aussi ce qu'il faut bien appeler des vices épistémiques : des fautes devenues habitudes et qui se parent le plus souvent des dehors de la vertu. C'est le cas par exemple du « nationalisme philosophique », qui non seulement se dissimule mal derrière les éloges de l'exception française en philosophie mais imprègne au bout du compte toute notre vie philosophique, du concours d'agrégation à ce que les Américains ont baptisé « French Theory ⁴ ». Bouveresse n'a aucune sorte de respect pour ce nationalisme qui n'a de philosophique que le nom : « Il n'est dans la plupart des cas, comme toutes les formes de nationalisme vulgaire, que l'expression du mépris, de l'ignorance et du préjugé à l'état pur. ⁵ »

Bouveresse est un moraliste. On peut se faire le moraliste de la cour ou de la ville, de la société de son temps ou même du genre humain tout entier. Bouveresse est un moraliste du monde philosophique, de ses discours et de ses mœurs.

C'est à sa veine moraliste que les huit essais ici rassemblés appartiennent tous, peu ou prou ⁶. Ils ont été écrits

3. « Pourquoi pas des philosophes ? », *infra*, p. 60.

4. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, 2003.

5. « Une différence sans distinction », *infra*, p. 170.

6. Relèvent également de cette même veine *Le Philosophe chez les autophages* (Minuit, 1984), *Rationalité et cynisme* (Minuit, 1984), *Prodiges et vertiges de l'analogie* (Raisons d'agir, 1999), *Schmuck ou le Triomphe du journalisme* (Le Seuil, 2001) et deux articles (« La vengeance de Spengler » et « Pourquoi suis-je si peu français ? ») repris dans *Essais II* (Agone, 2001). Mais elle est également très présente dans d'autres livres de Bouveresse, comme *La Demande philosophique* (L'Éclat, 1996) et *Bourdieu, savant et politique* (Agone, 2004), ainsi que dans les deux ouvrages qu'il a consacrés à Musil : *L'Homme probable*

entre 1978 et 2000, en réaction aux diverses transformations qu'a connues la philosophie française durant cette période, à certains épisodes plus ou moins retentissants qu'elle a traversés, et à certains livres qui ont fait événement. Mais, quelles que soient les circonstances particulières de leur rédaction, ces essais poursuivent tous une même et unique interrogation : comment s'orienter dans la situation philosophique présente ? comment peut-on espérer y trouver son chemin ?

Cette question n'est pas principalement théorique. Elle n'est pas de savoir s'il existe un courant de pensée, un système ou un auteur qui serait la bonne voie et qu'il nous faudrait suivre. Bouveresse n'a jamais cru qu'il n'existe en philosophie qu'une seule méthode qui soit féconde. Il admire également la manière systématique d'un Leibniz et la manière aphoristique d'un Wittgenstein. Il a lui-même toujours pratiqué la philosophie, simultanément, selon deux styles opposés qui sont généralement tenus pour incompatibles : comme une activité théorique, apparentée aux sciences, et comme « un travail ou un exercice [...] que chacun doit réeffectuer pour soi-même [et] qui porte sur la façon dont on voit les choses et ce qu'on exige d'elles ⁷ ». Il ne s'est jamais posé en chef d'école et, s'il a plaidé avec vigueur pour la reconnaissance en France de la tradition analytique et d'auteurs comme Carnap ou Wittgenstein, c'est parce qu'il s'indignait de les voir rejetés du canon officiel et absents de la formation des étudiants. Mais il ne s'est jamais écrié « Tous derrière Russell ! » ou « Tous avec Wittgenstein ! » comme d'autres ont lancé « Déconstruction ! » ou « Retour à Kant ! »

Qui cherche son chemin doit d'abord décider où il *veut* se rendre et, plus encore, où il ne *veut* aller en aucun cas. « S'orienter en philosophie » n'est pas tant une affaire d'entendement que de volonté. Il est fréquent que les philosophes tentent ici de s'exempter de toute responsabilité en faisant comme si les mots et les idées choisissaient à leur place. Il y a ceux qui prétendent que leur discours leur est dicté par une

(L'Éclat, 1993) et *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit* (Le Seuil, 2001). Bouveresse décrit ses relations avec le milieu philosophique français dans *Le Philosophe et le réel* (Hachette, 1997)

7. Jacques Bouveresse, *La Demande philosophique*, op. cit., p. 57.

sorte d'enchaînement nécessaire des concepts – un peu comme l'artiste, selon la conception romantique, se voit dicter ses vers ou sa mélodie par une sorte de nécessité intérieure : le Logos (ou la Dialectique ou l'Être ou l'Histoire, ou la Déconstruction, ou ce qu'on voudra) est censé se penser en eux. Mais, rappelle Bouveresse, « les concepts ne font rien par eux-mêmes ; ils sont essentiellement des instruments dont nous nous servons et c'est toujours *nous* qui faisons des choses avec les concepts ⁸ ». Il y a également des philosophes pour mettre tout leur espoir dans la découverte de la bonne doctrine, qui déciderait en quelque sorte des questions à leur place. Mais « rêver de disposer un jour des “bons” concepts – de concepts bons par eux-mêmes, en ce sens qu'ils ne se prêteraient plus à aucune des utilisations contestables que l'on peut craindre – est une illusion que l'on peut caractériser comme une forme de fétichisme conceptuel ⁹ ».

Plus généralement, la condition préliminaire pour bien s'orienter en philosophie est de refuser de souscrire à tout un ensemble de prétentions exorbitantes, et souvent même ridicules, qu'arborent les philosophes. Celles-ci ne sont pas propres aux seuls philosophes français contemporains, mais le moins que l'on puisse dire est que ces derniers, qu'ils soient d'avant-garde ou d'académie, n'en ont pas été avarés.

Dans le premier texte qu'il a écrit, en 1978, sur l'état de la philosophie française contemporaine, Bouveresse demande ironiquement : « *Pourquoi pas des philosophes ?* » D'habitude, c'est plutôt la question « *Pourquoi des philosophes ?* » que ceux-ci s'adressent à eux-mêmes dans les pages des magazines, ou qu'ils se complaisent à poser aux candidats du baccalauréat. On connaît d'avance la réponse, aussi convenue qu'un plan de dissertation : certes, la philosophie est une activité aussi indéfinissable qu'inutile, mais c'est précisément pourquoi elle est essentielle, voire subversive, et les philosophes des gens indispensables. Demander « *Pourquoi pas des philosophes ?* », c'est récuser d'emblée le statut d'exception que, selon Bouveresse, les philosophes en France ont obtenu pour leur discipline. Pour son plus grand malheur, pense-t-il,

8. « Sur quelques conséquences indésirables... », *infra*, p. 216.

9. « Heidegger, la politique et l'intelligentsia française », *infra*, p. 147.

car celui qui s'estime exempté des règles élémentaires de la logique et affranchi de celles de la morale intellectuelle a peu de chance de jamais penser rigoureusement.

Cette revendication d'extraterritorialité repose sur trois piliers. Le premier est la croyance, largement répandue en France, que la philosophie est en quelque sorte immunisée contre l'erreur. « À la différence des philosophes analytiques, note Bouveresse, les philosophes continentaux ne croient généralement pas qu'il puisse exister en philosophie quelque chose comme une *erreur* (ou, *a fortiori*, un non-sens).¹⁰ » On doit constater qu'un étrange consensus s'est établi sur ce point entre l'académie et les avant-gardes. L'idée vient tout droit de l'éclectisme de Victor Cousin, qui a jeté les bases de la philosophie scolaire et universitaire en France : certes, tous les systèmes philosophiques diffèrent (ou s'opposent même) dans leurs affirmations ; mais, si l'on fait l'effort de dégager l'essentiel de l'inessentiel, on s'apercevra que chacun d'eux échappe à son temps et contient une part de la philosophie éternelle (la *philosophia perennis*) ; à cet égard, ils convergent tous ; aucun système n'est vrai et tous le sont ; ou plutôt : c'est la philosophie qui est vraie¹¹. Cette conception se laisse aisément retraduire dans l'idiome historiciste du philosophe postmoderne : le philosophe est un créateur de concepts et toute philosophie nouvelle équivaut à l'invention d'un nouveau langage ; il n'y a aucun sens à prétendre qu'un de ces langages est plus vrai qu'un autre ; et chacun d'eux est vrai dans la mesure où il a été celui d'une époque, ou du moment que des hommes s'en servent pour dire leur vie et pour agir. Peu importe, diront les mauvais esprits, que l'on opte pour l'une ou l'autre de ces deux versions, car c'est la fonction de cette idée qui compte avant tout : chaque professeur peut enseigner son auteur favori ou son petit morceau d'histoire de la philosophie sans faire d'ombre à son voisin puisque chacun a raison. Mais le prix à payer est très lourd : devenir philosophe en France, c'est apprendre à manier les idées philosophiques en omettant de se demander si elles sont vraies ou

10. « Sur quelques conséquences indésirables... », *infra*, p. 234.

11. Pour cette caractérisation de l'éclectisme, lire Gérard Lebrun, « "Devenir de la philosophie" », in Denis Kambouchner (dir.), *Notions philosophiques*, Gallimard, 1995, tome III, p. 590-592.

fausses, c'est se rendre insensible au vrai et au faux. Or, comme l'écrivent judicieusement Engel et Mulligan, cette insensibilité au vrai comme valeur est un vice épistémique et il porte un nom : la bêtise. « La bêtise n'est pas un défaut intellectuel mais un défaut de la sensibilité. Il y a des gens très intelligents, mais qui sont insensibles aux normes cognitives, comme ces intellectuels français dont Sokal et Bricmont ont dressé le florilège des sottises. ¹² » Comme le dit une maxime bouveressienne, « il faut une longue pratique du métier philosophique pour accéder à certaines formes de bêtise qui ne sont effectivement pas à la portée du premier venu ¹³ ».

Le deuxième pilier de l'exception philosophique est l'idée que « le fondement d'une époque est constitué par sa métaphysique et qu'une époque vaut, en dernière analyse, ce que vaut sa métaphysique ¹⁴ ». Elle s'est répandue bien au-delà des disciples de Hegel et de Heidegger, et a fini par structurer largement la représentation que l'on se fait en France de l'histoire de la philosophie, aussi bien chez les tenants de la métaphysique que parmi ceux qui œuvrent à sa subversion radicale. Comme Rorty, Bouveresse trouve cette idée « extrêmement peu convaincante » et, ajoute-t-il, « pour tout dire, assez ridicule » ¹⁵. C'est, pourrait-on dire, la marque d'une sorte de mégalomanie qui consiste à croire que ses propres sujets de préoccupation (ou ceux de sa profession) sont au cœur de l'histoire humaine.

Le troisième pilier est la conviction que la philosophie, discipline critique par excellence, est nécessairement au principe de toute véritable lucidité, notamment en matière politique. Elle perdure de façon étonnante, malgré les innombrables et impitoyables démentis que lui a infligés l'histoire intellectuelle et politique du ^{xx}e siècle. Il reste rare de lire des interpellations aussi franches que celle que Bouveresse adresse aux philosophes de sa génération, « repentis » des diverses formes de léninisme, et du maoïsme en particulier : « À quoi sert d'être un professionnel de la pensée politique si c'était pour

12. Pascal Engel et Kevin Mulligan, « Normes éthiques et normes cognitives », *Cités*, n° 15, 2003, p. 180.

13. « Pourquoi pas des philosophes ? », *infra*, p. 59.

14. « Heidegger, la politique et l'intelligentsia... », *infra*, p. 138-139.

15. « Une différence sans distinction », *infra*, p. 197.

ne pas voir des choses qui ont sauté dès le début aux yeux de tant de gens qui n'avaient pas la chance d'être payés pour réfléchir? ¹⁶ » Il note pour sa part sobrement que « la formation philosophique, au sens où on l'entend habituellement, n'est ni une condition nécessaire ni une condition suffisante de la lucidité politique ¹⁷ ».

Cette prétention des philosophes à l'exception s'exprime dans un discours d'autocélébration drapé dans une rhétorique du sublime et de la dramatisation mise au service d'une posture sociale avantageuse et d'une image de soi retravaillée en permanence. Bouveresse a baptisé cette manière d'écrire et d'être « le style héroïque ». Cette « affectation d'héroïsme » serait simplement risible si elle n'était devenue chez nous la marque de l'authenticité philosophique et si ceux qui refusent de l'adopter ne se voyaient systématiquement refuser la qualité de « vrais philosophes ». Une telle situation a des conséquences jusque sur la formation (ou plutôt la non-formation) de centaines de milliers de lycéens : dans les débats qui ont agité pendant des années les professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire sur la rédaction des programmes de terminale, ceux qui défendaient une conception modeste et anti-héroïque (limitation à quelques problèmes fondamentaux, définition de connaissances minimales, apprentissage méthodique de l'argumentation, etc.) ont été accusés de trahir la philosophie ; et on en est revenu à une liste invertébrée de notions qui, certes, autorise le maître à « penser » sans risque devant les élèves, mais qui livre ceux-ci à l'ignorance, à la rhétorique et à l'arbitraire, en maintenant l'enseignement de la philosophie au lycée dans un élitisme qui le rend inutile au plus grand nombre ¹⁸.

Ainsi tout se passe comme si c'était la croyance en la philosophie qui faisait le philosophe. Mais, remarquera le moraliste, la dévotion pour la philosophie et le respect de ses normes épistémiques varient le plus souvent en raison inverse l'une de l'autre.

16. « Pourquoi pas des philosophes? », *infra*, p. 43.

17. « Pourquoi pas des philosophes? », *infra*, p. 48.

18. Lire Serge Cosperec et Jean-Jacques Rosat (dir.), *La Connaissance et la pensée*, Bréal, 2003.

S'il arrive qu'elle se paie de quelques désagréments sur le plan personnel, la distance ironique à l'égard des discours d'autopromotion de la philosophie procure sur le plan intellectuel des avantages considérables. Elle permet notamment de porter sur les quarante dernières années de la philosophie française un regard sans complaisance et de ne souscrire ni à l'un ni à l'autre des deux récits, certes contradictoires mais également édifiants, qui nous sont offerts aujourd'hui en guise d'histoire de cette période.

Selon un premier récit – celui qu'on peut lire par exemple dans *La Pensée 68* de Ferry et Renaut ¹⁹ –, la scène philosophique française a été occupée pendant deux décennies par la pensée anti-humaniste et anti-démocratique des *sixties* (Foucault, Derrida, Bourdieu, Lacan et quelques autres) ; adossée à la critique heideggerienne de l'humanisme et aux maîtres du soupçon (Marx, Nietzsche et Freud), elle prophétisait « la mort du sujet » au nom du primat de la structure ; heureusement, au début des années 1980, il est devenu clair que cette pensée ne correspondait pas aux exigences de la société démocratique moderne et elle est apparue « profondément désuète » ; chacun a pu « redécouvrir les vertus de la "subjectivité" » et un « consensus [a été] retrouvé autour de la morale des droits de l'homme et de la revendication croissante [...] d'une autonomie de l'individu » ²⁰. Selon cette interprétation, donc, si la pensée de Mai 68 a fait faillite dix ans plus tard, c'est parce qu'elle ne répondait plus du tout aux besoins réels d'une société entrée dans l'âge de l'individualisme démocratique.

Dans le second récit – celui par exemple qu'a donné récemment François Cusset dans *French Theory* –, on nous présente au contraire la « théorie française », illustrée par « Foucault, Derrida, Deleuze et Cie », comme un mouvement intellectuel riche, divers et florissant, stoppé en plein essor par une sorte de coup de force perpétré par les tenants de l'ordre idéologique et social : l'auteur parle d'une « interruption brutale de la croissance » et de « la coupe des bourgeois » ²¹. L'offensive,

19. Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68. Essais sur l'anti-humanisme contemporain*, Folio, (1985) 1988.

20. *Ibid.*, p. 17 et 26.

21. François Cusset, *French Theory*, op. cit., p. 323.

raconte-t-il, est lancée entre 1976 et 1978 par un groupe de jeunes intellectuels – Lévy, Glucksman et quelques autres, soutenus par les éditions Grasset et puissamment relayés par *Le Nouvel Observateur* – qui « s'autoproclament "les nouveaux philosophes". [...] Ils enregistrent des succès de librairie spectaculaires avec des essais de circonstance qui dénoncent la pensée révolutionnaire et replacent les droits de l'homme au centre du "débat". L'opération s'apparente à une mise au pas du champ intellectuel »²². La révolte, la théorie et le désir deviennent totalitaires. Deleuze et quelques autres ont beau s'indigner de l'usage de « gros concepts, aussi gros que des dents creuses »²³, rien n'y fait. Puis, dans la brèche ainsi ouverte s'engouffrent les défenseurs d'une « république du centre » (Gauchet, Rosanvallon, Furet, les revues *Le Débat* et *Esprit*, etc.), qui exhument la tradition libérale du XIX^e siècle (Constant, Tocqueville) en annonçant que la Révolution française est enfin terminée. Enfin, en 1985, Ferry et Renaut n'ont plus qu'à donner le coup de grâce avec leur pamphlet-manifeste, *La Pensée 68*. Désormais, explique Cusset, l'ordre, le conformisme, le moralisme et les diverses variantes rénovées du spiritualisme à la française vont régner sans partage. Mais, explique-t-il, « la théorie française » est tout sauf désuète : il y a trente ans, elle décrivait « déjà précisément ce qui compose ce présent-ci et ses peurs inédites – le pouvoir de vie, les tribus sans sujet, la terreur sans visage, le réseau impérial et ses machinations, le sabre réactionnaire et le goupillon identitaire, mais aussi la microrésistance et ses interstices hors écran ». On nous invite donc à « réapprendre à écouter ces fulgurances d'il y a trois décennies, étiquetées par l'histoire des idées, désamorcées par la pensée dominante ou sagement muséifiées depuis comme l'ultime avant-garde d'un monde révolu »²⁴.

D'un récit à l'autre, comme on le voit, le découpage chronologique du scénario reste le même, mais les bons de l'un sont devenus les méchants de l'autre, et l'intrigue a changé : ce n'est plus l'histoire des honnêtes citoyens d'une petite ville qui finissent par se révolter contre le gang qui les terrorisait mais celle d'une communauté utopique d'artistes

22. *Ibid.*, p. 325.

23. *Ibid.*, p. 328.

24. *Ibid.*, p. 23.

et de marginaux expulsés de leur immeuble par une bande de nervis au profit d'un club de notables bien pensants.

Bouveresse ne se reconnaît dans aucun de ces récits, également manichéens à ses yeux. Dans cette histoire, il n'a aimé aucun des deux épisodes successifs et se refuse à privilégier l'un par rapport à l'autre : s'il a exécré le terrorisme politico-intellectuel de l'époque structuraliste, il déteste tout autant l'éclectisme mou et les grandes proclamations moralisatrices en vigueur depuis le début des années 1980 ; et s'il juge l'atmosphère d'aujourd'hui beaucoup plus respirable, il lui arrive, devant le conformisme ambiant, de regretter l'effervescence des années 1960. Mais il estime surtout qu'il y a eu, d'un épisode à l'autre, beaucoup plus de continuité véritable que ne veulent bien l'admettre les auteurs de ces deux récits : les idées sans doute ont changé, mais ni les mœurs, ni les acteurs, ni les dispositifs de pouvoir.

Les mœurs. On nous a d'abord assené que « tout est politique » et celui qui ne l'admettait pas était un fieffé réactionnaire ; puis on nous a assené qu'il n'y a pas de morale sans transcendance et celui qui ne l'admettait pas était complice du totalitarisme. « La seule chose qui ne change pas, écrit Bouveresse, est le dogmatisme et l'absence totale de nuances. ²⁵ » Le renversement des idées s'est fait sans discussion sur le fond et sans bilan critique de la période précédente. Une mode a chassé l'autre, sans reste. Comment peut-on espérer progresser, demande Bouveresse, si les idées de la phase précédente, celles qui étaient novatrices aussi bien que celles qui étaient totalement délirantes, sont également discréditées au seul motif qu'elles seraient désormais « désuètes » ? Dans un camp comme dans l'autre, les épithètes « archaïque » ou « rétro » accolées à certaines conceptions ont souvent été les seules « raisons » qu'on nous a fournies pour les abandonner.

Les acteurs. Ce sont souvent les mêmes qui ont tenu le haut du pavé durant les deux époques, au prix de revirements et de reniements souvent spectaculaires. Leurs auto-critiques constituent aux yeux de Bouveresse le comble de la malhonnêteté intellectuelle : « L'auto-critique est évidemment aussi une

25. « Pourquoi pas des philosophes ? », *infra*, p. 42.

auto-justification [...] : je me suis constamment trompé mais j'ai toujours eu d'excellentes raisons et donc finalement *raison*. [...] Y a-t-il une forme de dogmatisme pire que celle qui consiste à revendiquer le monopole du droit à l'erreur (les autres ne pouvant commettre d'erreurs puisqu'ils ont toujours été *dans* l'erreur, même quand ils avaient raison) ? ²⁶ »

Les dispositifs de pouvoir. L'épisode, aujourd'hui à demi oublié, des « nouveaux philosophes » est à cet égard exemplaire. Philosophiquement, la nouveauté était plutôt mince. Pour l'essentiel, il s'agissait de nous persuader de l'impossibilité de défendre jusqu'au bout le respect de l'humanité et des droits de l'homme sans fonder ceux-ci en dernière instance sur la Loi donnée par le Dieu du monothéisme. Voilà qui n'était ni bien nouveau ni vraiment consistant. Vingt-cinq ans après, qui se souvient du *Testament de Dieu* ²⁷ ? Mais c'est le ton qui en imposa. Comme l'a écrit Louis Pinto, « la nouveauté des nouveaux philosophes consiste à avoir tenté d'importer dans le discours philosophique un style pathétique journalistique relativement inédit, caractérisé par la dramatisation de l'histoire et du rôle de l'intellectuel "lucide", par la culpabilisation virtuelle de tout intellectuel [...], par l'évocation d'expériences singulières érigées en expériences exemplaires ("notre génération") ». Ce n'est plus seulement la conception léniniste de la dictature du prolétariat qui est remise en cause, c'est l'idée même d'une critique de l'ordre social, inhérente aux philosophies contestataires d'après-68 ²⁸ ». Autrement dit, ce qui fait l'importance réelle de cet épisode, c'est qu'il a été un pas considérable dans l'intrusion du pouvoir journalistique à l'intérieur du champ philosophique et dans la substitution de la figure de l'intellectuel médiatique, fonctionnellement consensuel et révérent, à celle de l'intellectuel critique. Trente ans plus tard, le système de rapports qui s'est institué à cette époque entre les intellectuels et le journalisme est toujours en place, et Lévy tient toujours le haut des médias. Mais on ne saurait en rester là : les organes de presse (*Le Monde*, *Le Nouvel*

26. *Ibid.*, p. 43-44.

27. Bernard-Henri Lévy, *Le Testament de Dieu*, Grasset, 1979.

28. Louis Pinto, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, L'Harmattan, 1987, p. 154.

Observateur) qui furent à la pointe de l'opération « nouveaux philosophes » sont ceux-là même qui avaient déjà, dans la phase précédente, soutenu les avant-gardes dans leur combat contre la « vieille université » et n'avaient pas manqué de présenter chacune de leurs productions comme l'aube d'une nouvelle ère de la pensée. Les défenseurs des avant-gardes, fait observer Bouveresse, ont mauvaise grâce de se plaindre de la victoire des « nouveaux philosophes » : en tant que produits médiatiques, ils sont simplement tombés sur des concurrents plus cyniques et plus faciles à vendre qu'eux.

Pour s'orienter dans la pensée, mieux vaut donc considérer comme Musil que « c'est toujours la même histoire ».

Mieux vaut également ne pas se fier à l'un de ces diagnostics politico-métaphysiques qu'affectionnent les philosophes, et par lesquels ils prétendent nous dévoiler le sens et la vérité de notre époque. Bouveresse tient ce genre de prophétie sur le présent pour une mauvaise rhétorique, dont toute la séduction consiste à faire se télescoper dans une même phrase les termes métaphysiques les plus abstraits avec les références à l'actualité la plus récente (sans beaucoup s'embarrasser de ce qu'il faudrait apprendre de sciences historiques et humaines pour effectuer les médiations), et à déceler les symptômes d'un changement d'époque dans certains événements planétaires comme dans les soubresauts de la vie intellectuelle parisienne. De tels discours vivent de l'illusion que le philosophe pourrait disposer dès aujourd'hui, par la seule vertu de ses concepts, d'une compréhension de son époque au moins égale à celle que les historiens de l'avenir ne gagneront que grâce au recul historique et au prix d'une laborieuse recherche empirique.

Derrière cette croyance, il y a l'« historicisme du présent », l'idée que ce qui existe aujourd'hui a de la valeur aujourd'hui du seul fait d'être la réalité d'aujourd'hui ; cela n'existera sans doute plus demain et perdra du même coup toute valeur ; mais il n'y a pas d'autre valeur que la valeur d'aujourd'hui. C'est cette idée qui scelle l'alliance de la philosophie avec le journalisme. Le philosophe se voit garantir la valeur de chacune de ses nouvelles productions pourvu qu'elle affiche assez de nouveauté : elle vaut parce qu'elle est d'aujourd'hui. Et le journaliste devient le juge des valeurs philosophiques puisqu'il est censé savoir, par profession, ce qui se passe

aujourd'hui – ou, plus exactement, parce qu'il a le pouvoir de décider de ce qui fait événement. L'idée de juger un ouvrage sur sa valeur intrinsèque, et de se demander si ce qu'il dit est vrai, est devenue incongrue.

Pour briser cette dictature du présent et nous forcer à nous interroger sur ce que valent des idées indépendamment de leur supposée nouveauté, Bouveresse a souvent eu recours à des auteurs intempestifs, des penseurs démodés, voire oubliés, mais dont la lecture fait soudain perdre son vernis de modernité à ce qui se présente comme le dernier cri. Si on lit Spengler, par exemple, ainsi qu'il nous y invite, des idées foucaldiennes comme celles de la mort de l'homme ou de la succession des *épistèmès* prennent soudain un coup de vieux et on leur découvre un passé franchement irrationaliste et anti-démocratique qui les rend moins immédiatement sympathiques ²⁹.

« L'historicisme du présent » est au bout du compte une attitude de démission car il conduit inexorablement soit à la célébration des idées dominantes et au conformisme soit à une forme cynique de « réalisme », que Bouveresse exècre particulièrement et qui, absolvant au nom de l'époque toutes les injustices intellectuelles qui s'y commettent, donne tort à celui qui a le mauvais goût de s'insurger contre elles.

Mais c'est surtout un discours de pouvoir : prétendre savoir ce qui est pensable aujourd'hui, c'est du même geste exclure toute autre pensée possible. Affirmer qu'on détient la philosophie dont l'époque a besoin, c'est rejeter tous les autres discours, non au motif qu'ils seraient faux ou négligeraient des idées importantes mais parce qu'on a décidé arbitrairement de les disqualifier. On connaît le poids de ces diktats que ne vient étayer aucun argument et qui fonctionnent sur le modèle de la prophétie auto-réalisatrice : « Nous savons désormais que... » ou, « grâce à X, il est devenu impossible de dire que... » Une fois encore, ce qui importe ici est moins de savoir quelle pensée au juste est visée (elle varie selon les modes) que l'arrogance intellectuelle et la méthode d'intimidation qui, elles, sont inchangées.

29. Lire « La vengeance de Spengler », in Jacques Bouveresse, *Essais II*, op. cit., p. 83-114.

On l'aura compris, Bouveresse n'engage pas une critique idéologique (de type marxiste par exemple) visant à montrer comment des contenus philosophiques déterminés convergent avec les conceptions et les intérêts de certaines forces sociales et politiques, accusant les philosophes d'être « au service » de telle classe ou de tel État. C'est le pouvoir des intellectuels en tant que tel qu'il critique, celui qu'ils exercent eux-mêmes et pour leur propre compte avec les armes de la philosophie. De même qu'elle n'est pas immunisée contre les erreurs et la bêtise, la philosophie n'est pas immunisée non plus contre son utilisation pour dominer les esprits, et même, à bien des égards, elle s'y prête. Certes, à s'en tenir à ce que les philosophes *disent* d'eux-mêmes, ils sont, par profession ou par essence, des esprits libres, pourfendeurs de préjugés et d'opinions toutes faites. Mais si l'on en juge par ce qu'ils *font*, comme un moraliste doit le faire, on doit bien constater avec Bouveresse qu'« un des avantages majeurs de la philosophie est justement de disposer, plus que n'importe quelle autre discipline, de techniques éprouvées pour transformer les lieux communs et les idées reçues en révélations ³⁰ ». Si les lieux communs sont les chemins que parcourt le plus facilement la pensée et ceux selon lesquels s'orientent le plus spontanément les volontés individuelles et collectives, le contrôle des lieux communs n'est rien de moins que le contrôle sur les esprits.

Ici, c'est à chacun de décider l'usage qu'il veut faire des pouvoirs de la philosophie. Comme le rappelle opportunément Bouveresse, « ce sont les philosophes qui collaborent ou résistent à l'oppression, et non *la* philosophie ³¹ ».

On reproche couramment à l'attitude du moraliste d'être « répressive ». On la déclare, au choix, « moralisatrice », « policière » ou « castratrice ». Elle serait attentatoire à la liberté et stériliserait la créativité, lesquelles seraient synonymes de transgression et d'anomie. À ce genre d'accusations, Bouveresse répond qu'il n'a jamais pu comprendre en quoi, dans la philosophie et dans les sciences, le respect de la logique et des normes du vrai pouvait bien contrarier l'imagination créatrice.

30. « Les philosophes et la technique », *infra*, p. 101.

31. « Pourquoi pas des philosophes ? », *infra*, p. 49.

On pourrait assez justement lui appliquer ce qu'il dit lui-même de Wittgenstein : « Il adopte explicitement un point de vue normatif et par moments très proche du rationalisme classique, et il se réserve manifestement le droit de considérer comme régressives et anormales, en un sens négatif, [...] certaines productions de la culture contemporaine qui bénéficient pourtant du prestige de l'anormalité révolutionnaire. ³² »

Une autre critique, un peu plus sérieuse, attire l'attention sur le risque qu'il y aurait à fixer les normes cognitives en fonction d'une philosophie déterminée, de telle sorte que toutes les autres en seraient disqualifiées. L'exigence morale en philosophie, si légitime soit-elle, deviendrait facilement le masque d'une volonté de pouvoir. C'est, entre autres raisons, pour parer à ce risque de dogmatisme que Bouveresse a fait le choix, quand il écrit sur ces matières, d'un genre particulier : la satire. Il la caractérise lui-même par la « volonté de régler au moins leur compte à des choses qui ne paraissent ni crédibles ni respectables, sans se croire obligé de les remplacer par autre chose » ³³. La satire, en effet, n'est pas l'illustration ou l'application d'une doctrine. Certes, comme le font observer Engel et Mulligan, elle « présuppose la connaissance de certaines valeurs que le satiriste considère comme violées et dont il décrit la violation par ce moyen ³⁴ ». Mais cette connaissance ne prend jamais la forme d'une théorie. La satire redécrit les actions humaines non comme des transgressions de tables de la loi – cela susciterait notre colère – mais comme des conduites ridicules : quelque chose cloche, boite ; les actes ne sont pas en rapport avec les valeurs proclamées ; ils ont quelque chose d'inadéquat, d'inconvenant, d'indécent ; et cela suscite notre rire. La satire n'en appelle pas à une liste de principes moraux posés *a priori* mais à ce qu'Orwell nomme la *common decency*, « l'honnêteté commune », ce sens qui nous est commun à propos de ce que

32. « La philosophie peut-elle être systématique ? », *infra*, p. 84.

33. « Tradition et rupture : Ludwig Wittgenstein et Karl Kraus », in *Wittgenstein et la critique du monde moderne*, Éditions de la Lettre volée, Bruxelles, 1990, p. 109.

34. Pascal Engel et Kevin Mulligan, « Normes éthiques et normes cognitives », *op. cit.*, p. 183.

chacun se doit de faire, et surtout de ne pas faire, dans une situation donnée; et comme ce sens est partagé, notre rire l'est aussi. La connaissance morale que transmet la satire n'est pas un savoir qui lui préexisterait; c'est la redescription satirique des conduites humaines qui engendre cette connaissance: la satire la produit en même temps qu'elle la transmet. Parce que ces conduites sont les nôtres – ce sont celles de nos semblables; nous les avons déjà eues ou pourrions les avoir –, cette connaissance ne nous est pas extérieure: c'est une connaissance pratique et la satire la produit en nous. C'est par ses descriptions et par notre rire que la satire nous enseigne; elle réveille et affine notre sens moral; elle nous apprend à ressentir comme inacceptable ce à quoi nous sommes tellement accoutumés que cela ne nous a jamais choqué ou ne nous choque même plus. Elle est une éducation morale non dogmatique.

Quels effets le moraliste peut-il attendre de ses critiques? Quelles améliorations le satiriste peut-il espérer produire dans la vie intellectuelle et philosophique? Bouveresse affiche régulièrement à ce sujet le plus franc pessimisme, et il a toujours eu conscience du caractère un peu donquichottesque de son attitude. Sa position officielle est que la situation est à peu près sans espoir et qu'il s'agit au mieux de préserver sa propre intégrité. Pourtant, on peut penser qu'il ne consacrerait pas autant de temps et d'énergie à ces questions, et qu'il se serait retiré depuis longtemps dans sa tour d'ivoire (comme bien d'autres l'ont fait avant lui), s'il ne savait pas d'expérience, et parce qu'ils le lui ont dit, que ses interventions en ont aidé plus d'une et plus d'un à y voir un peu plus clair et à mieux s'y reconnaître en philosophie.

JEAN-JACQUES ROSAT

Paris, juin 2004

« Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » est la version complète et remaniée d'une conférence donnée au CNAM, le 21 janvier 2000 dans le cadre de l'« Université de tous les savoirs ». Une version plus courte a été publiée dans *Qu'est-ce que la vie ?* sous la direction d'Yves Michaud, vol. I, Odile Jacob, 2000, p. 263-275.

—I—

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?

LA PHILOSOPHIE ET L'ART DE S'ORIENTER

Je suppose que, dans l'esprit des organisateurs de l'Université de tous les savoirs, le choix d'un thème comme celui que j'ai à traiter aujourd'hui devant vous évoque, au moins implicitement, trois choses différentes :

1- la réponse fameuse que Kant a donnée à la question, en 1786, dans un texte qui porte précisément ce titre (le titre est, plus exactement, « Qu'appelle-t-on s'orienter dans la pensée ? ») ;

2- le fait que nous sommes aujourd'hui dans une situation bien différente de celle de Kant, et qui est marquée justement, comme on dit, par la disparition de tous les repères et donc par la difficulté de s'orienter dans la pensée – et, du même coup, également dans l'action ;

3- le fait qu'à l'aube du troisième millénaire il peut être important d'essayer de savoir où nous en sommes exactement sur ce point, ou plutôt de savoir pourquoi nous ne savons plus vraiment où nous en sommes et probablement encore moins où nous allons. Je me borne ici, bien entendu, à répéter ce qu'on entend dire le plus souvent. Je trouve, en fait, passablement naïve l'idée que le monde savait autrefois à peu près où il en était et où il devait aller, et ne le sait malheureusement plus très bien ou plus du tout aujourd'hui.

On peut probablement dire des problèmes philosophiques les plus typiques qu'ils donnent l'impression de correspondre toujours plus ou moins à des questions de la forme : « Quel chemin ou quelle direction suivre là où il n'y a pas de chemin ou de direction évidents ou reconnus ? » ou

encore : « Quels repères utiliser lorsque les repères disponibles habituellement manquent ou en viennent à être considérés comme peu fiables ? » Wittgenstein présente explicitement la difficulté philosophique comme étant essentiellement de la nature d'un problème d'orientation. L'expérience philosophique par excellence est celle de l'homme qui, à un moment donné, dit : « Je ne sais plus où j'en suis » ou : « J'ai perdu mon chemin. » C'est, en l'occurrence, le chemin qui permettrait de s'orienter dans son propre langage qui a été perdu et qu'il faut essayer de retrouver. On pourrait même parler d'une conception explicitement « géographique » de la tâche de la philosophie, puisqu'il s'agit toujours, en quelque sorte, de reconstituer la géographie de notre langage et de nos concepts ou, selon une métaphore que Wittgenstein utilise volontiers, de s'orienter dans un paysage que nous sommes incapables de dominer du regard dans sa totalité.

Mais il faut remarquer que le philosophe ne jouit ici d'aucun avantage spécifique par rapport à l'homme ordinaire. Il est victime, justement, d'un phénomène de désorientation qui constitue la caractéristique du malaise ou de l'embarras philosophique et qui ne devient réel et douloureux que « quand nous philosophons ». Il n'y a donc pas de raison de croire que ce qui fait du philosophe un philosophe est le fait de disposer par essence d'une capacité supérieure à s'orienter et à orienter les autres. Le philosophe – et il faut comprendre ici, selon l'expression de Wittgenstein, « le philosophe qui est en chacun de nous » – n'est pas mieux orienté, mais plutôt, au contraire, plus désorienté que le non-philosophe. Et le but du travail philosophique, qui est, d'après Wittgenstein, un travail que chacun doit effectuer sur soi-même, est justement de lui permettre de retrouver le chemin qu'il ne voit plus.

Dans une conversation où il est question de Newman et de ce que l'on peut appeler la preuve de la religion par les miracles, Wittgenstein explique que son attitude a changé sur ce genre de question parce que, dit-il, il s'est rendu compte progressivement que la vie n'était pas ce qu'elle semble être. Et il continue en proposant la comparaison suivante : « Les choses sont comme ceci : dans la ville, les rues sont bien tracées. Et vous conduisez à droite et vous avez des

signaux lumineux. Il y a des règles. Quand vous quittez la ville, il y a encore des routes, mais pas de signaux lumineux. Et quand vous vous écartez encore plus, il n'y a pas de routes, pas de lumières, rien pour vous guider. Il n'y a plus que des bois. Et quand vous revenez en ville, vous pouvez avoir le sentiment que les règles sont mauvaises, qu'il ne devrait pas y avoir de règles, etc. ¹ »

L'interlocuteur auquel s'adresse Wittgenstein, Bouwsma, comprend cela de la façon suivante : « La ville est la vie de l'action extérieure. Là nous avons des guides simples. Mais en dehors de la ville il y a le désert de la nature, des désirs, des émotions. Et maintenant, que devons-nous faire ? Et la ville n'est-elle pas un endroit superficiel ? ² » Indépendamment de la question de savoir si, dans l'esprit de Wittgenstein, le dehors est bien celui de la nature vierge, des désirs et des émotions sans règles, ne pourrait-on pas dire que l'expérience qu'il décrit correspond au fond assez bien au parcours que nous fait accomplir la philosophie elle-même ? Le trajet dont il s'agit semble avoir pour effet, au moins dans un premier temps, de nous déposer en quelque sorte en rase campagne ou au milieu des bois, à un endroit où il n'y a plus ni poteaux indicateurs, ni règles, ni repères. Et c'est un trajet pour lequel le retour n'est en aucune façon garanti. Nous ne savons pas si nous serons capables de retrouver notre chemin pour rentrer en ville et encore moins si nous ne trouverons pas au retour insupportable, futile ou sans intérêt la vie en ville. C'est une situation qui pourrait sans doute être mise en rapport avec une autre chose que dit Wittgenstein, à savoir que ce qui est caractéristique de la philosophie est qu'à la différence de ce qui se passe ailleurs, et notamment dans les sciences, l'incertitude descend, dans n'importe quelle question philosophique, jusqu'à la racine et, pourrait-on ajouter, rien ne permet d'être certain qu'elle pourra être surmontée.

Les philosophes traditionnels ont eu, bien sûr, plutôt tendance, de façon générale, à considérer qu'en dehors (ou en plus) de la vie ordinaire en ville il peut y avoir encore la vie philosophique, autrement dit la vie éclairée et balisée par les lumières de la philosophie – ce qui, pour la plupart d'entre eux, voulait dire celles de la raison. Mais la question « Peut-

on compter essentiellement sur la philosophie pour s'orienter en dehors de la ville et peut-être même ensuite s'orienter un peu mieux dans la ville elle-même ? » est, de toute évidence, elle-même une question philosophique et la première de celles pour lesquelles il n'y a pas de réponse imposée ou même simplement admise en philosophie. Je ne suis, du reste, pas du tout certain, à la différence d'un bon nombre d'autres philosophes, qu'il doive nécessairement y en avoir une.

Bouwsma rapporte que ce qu'a dit Wittgenstein ne l'a, dans un premier temps, pas éclairé énormément, ce qui n'est, somme toute, pas très surprenant. Plus tard, au cours d'une promenade, Wittgenstein lui dit : « Si vous avez une lumière, je dis : suivez-la. Elle peut être bonne. Mais vous n'arriverez rien en vivant en ville. ³ » Ce qui comptait le plus, aux yeux de Wittgenstein, était manifestement moins le choix d'une lumière particulière que la sincérité, l'honnêteté et le courage avec lesquels on est capable de suivre celle qu'on a. Il est bien connu qu'il n'avait, de façon générale, aucune sympathie pour la façon dont on peut essayer de justifier rationnellement la lumière que l'on possède ou que l'on croit posséder pour orienter sa propre vie. Il trouvait non seulement futile, mais éthiquement douteuse et même un peu répugnante, toute forme d'apologétique ou même simplement d'argumentation rationnelles, non pas seulement en matière de religion, mais également en matière de morale. C'est un point sur lequel on n'est pas obligé, bien sûr, de le suivre et sur lequel j'hésiterais personnellement beaucoup à le suivre. Mais ce qui est plus important pour la question qui nous occupe est que, visiblement, pour lui, la philosophie n'est pas par elle-même en mesure de fournir des lumières spéciales. Ce que l'on peut attendre d'elle n'est pas une lumière et *a fortiori* une illumination particulières, mais, ce qui est bien différent, la clarté. Autrement dit, le maximum que l'on puisse exiger d'elle semble être qu'elle réussisse à rendre les gens un peu plus clairs, plus sincères et plus honnêtes dans le choix de leurs lumières, dans la façon dont ils se les représentent et les présentent aux autres, et dans leur façon de les suivre – ce qui, à coup sûr, serait déjà beaucoup plus que ce que l'on réussit généralement à obtenir.

Un philosophe comme Wittgenstein ne peut donc pas avoir de sympathie réelle pour la conception du philosophe comme maître à penser ou comme guide, et pas davantage pour l'idée de chercher la solution ou le remède dont on a besoin dans des doctrines philosophiques existantes quelconques. Mais il n'en est pas moins vrai que c'est généralement bel et bien ce qu'on attend de la philosophie, et que c'est même probablement ce qu'on attend aujourd'hui plus que jamais d'elle. Si on parle tellement en ce moment d'un renouveau de la philosophie, c'est sans doute parce que notre époque, après avoir essayé ou, en tout cas, cru essayer d'autres solutions, donne l'impression d'avoir recommencé à compter sérieusement sur la philosophie pour résoudre ses problèmes d'orientation. Mais le moins que l'on puisse dire est qu'il ne faut pas confondre une résurgence de la demande philosophique et la production accélérée et augmentée de réponses qui cherchent à la satisfaire avec une renaissance de la philosophie elle-même. Et surtout, il ne faut pas commettre l'erreur d'attendre de la philosophie, telle qu'elle est et que, de toute évidence, elle doit rester, le genre de chose que l'on ne peut demander qu'à une philosophie officielle ou à une orthodoxie philosophique, à savoir la production de réponses déterminées et univoques à des questions du type « Comment peut-on s'orienter dans la pensée ou dans la vie ? »

S'ORIENTER PAR LA PHILOSOPHIE OU S'ORIENTER DANS LA PHILOSOPHIE ?

La conception que l'on se fait généralement de l'enseignement de la philosophie repose sur l'idée qu'il doit apporter une aide essentielle à l'élève au moment où la question « *Quod vitae sectabor iter ?* » (Quel chemin vais-je suivre dans la vie ?) se pose pour lui avec une acuité particulière. Mais le problème est qu'avant de pouvoir fournir une réponse philosophique à une question de cette sorte, il faudrait avoir répondu d'abord à une autre question, à savoir « *Quod philosophiae sectabor iter ?* » (Quel chemin vais-je suivre en philosophie ?) Autrement dit, avant de réussir à s'orienter grâce

à la philosophie, il faut, semble-t-il, réussir à s'orienter d'abord dans la philosophie elle-même. Or, comme le sait tout historien de la philosophie et comme le découvre rapidement tout élève de philosophie, la philosophie n'est pas le lieu d'un consensus quelconque, ne serait-ce que sur les principes les plus fondamentaux, mais, au contraire, celui du désaccord et du conflit non résolu et probablement irrésoluble entre des options et des réponses qui sont incompatibles. S'il règne, dans les faits, sur le territoire de la philosophie, une forme de paix relative, la paix est, comme le remarquait Jules Vuillemin, celle de la résignation, plutôt que celle de la victoire.

Kant pouvait sans doute encore rêver de la conclusion prochaine d'une sorte de traité de paix perpétuelle en philosophie. Mais la philosophie pourrait difficilement être plus éloignée qu'elle ne l'est aujourd'hui de cet idéal. Dans un livre publié en 1988, MacIntyre commence par constater que les différences et les divisions à l'intérieur des communautés universitaires en général et des départements de philosophie eux-mêmes sont désormais devenues telles que l'on peut se demander sérieusement s'il est encore possible de s'adresser à la communauté académique ou même simplement à la communauté philosophique en tant que telles⁴. De fait, il n'y a pratiquement pas de livres de philosophie dont on puisse dire qu'ils s'adressent réellement à la communauté des philosophes dans son ensemble. La plupart d'entre eux sont destinés à un groupe de lecteurs plus ou moins présélectionnés, qui se réduit souvent aux dimensions d'une tendance, d'une école et parfois même d'une chapelle, et ils n'ont que peu ou pas du tout de chances d'être lus en dehors de lui. Les désaccords sont si fondamentaux et si profonds qu'il n'est sûrement plus possible de parler de conflits et de controverses qui ont lieu dans le cadre d'une conception commune de la rationalité, mais bel et bien de conceptions rivales de la rationalité elle-même, à la fois théorique et pratique.

Comme l'écrit MacIntyre, les sujets des désaccords que l'on peut constater « incluent des questions concernant les méthodes et le style appropriés à la recherche philosophique, des questions qui ont trait aux concepts auxquels on doit

assigner une place fondamentale et centrale dans la construction de théories philosophiques, les explications de la signification, de la référence, et la place du langage dans le monde naturel et social, la manière dont doit être comprise la relation de l'esprit au corps, et – d'une façon qui est inséparable de toutes ces questions-là et de l'incidence que les thèses et les arguments ayant trait à chacun de ces sujets ont sur au moins certains des autres – les critères en fonction desquels une façon de procéder, ou un mode de recherche particuliers, ou une théorie ou une explication particulières, doivent être jugés rationnellement supérieurs à d'autres ⁵ ». Un simple coup d'œil superficiel sur la façon dont les choses se passent actuellement en philosophie montre effectivement qu'il y a des dissensions radicales concernant non seulement la question de savoir ce qui peut être considéré et accepté comme une justification rationnelle, mais également celle de l'intérêt et de l'importance qu'il convient d'accorder à l'idée même de justification rationnelle et, pour couronner le tout, celle de l'utilité et de la nécessité de la discussion, rationnelle ou non, en philosophie. Il y a des philosophes, et non des moindres, qui considèrent que la discussion n'a pas réellement sa place en philosophie.

Les désaccords dont il s'agit sont, estime MacIntyre, d'une nature telle qu'on est obligé de parler à leur sujet d'incommensurabilité et d'intraduisibilité. Mais, à la différence de beaucoup d'autres philosophes, il ne considère pas que cela supprime toute possibilité de confrontation réelle et sérieuse. Comme il le dit, à propos des trois conceptions rivales de la recherche morale qu'il étudie dans son livre, « la reconnaissance d'une incommensurabilité et d'une intraduisibilité importante dans les relations entre deux systèmes de pensée et de pratique opposés peut être un prologue non seulement au débat rationnel, mais au genre de débat dont une des parties peut émerger comme étant indiscutablement supérieure du point de vue rationnel [...], ne serait-ce que parce que le fait d'être exposé à un débat de cette sorte peut révéler que l'un des points de vue en compétition aboutit à un échec dans ses propres termes et selon ses propres normes ⁶ ».

C'est aussi, à peu de chose près, ce que je pense. Mais qui-conque a enseigné pendant un certain temps dans le département de philosophie d'une de nos universités sait à quel point on est, en réalité, éloigné aujourd'hui de cette situation. La vérité est qu'on n'en arrive la plupart du temps même pas jusqu'à la rencontre et à la confrontation. Les représentants des différentes écoles, qui représentent le plus souvent des points de vue différents et incompatibles sur ce que doit être la recherche philosophique elle-même – comme par exemple les historiens de la philosophie, les philosophes des sciences, les philosophes analytiques, les phénoménologues, les heideggeriens, les wittgensteiniens, etc. –, ne partagent souvent presque rien entre eux, en dehors de l'appartenance à une même institution académique. Ils ne discutent que peu ou pas du tout entre eux et ils ne se lisent la plupart du temps même pas les uns les autres. Par conséquent, l'idée d'une communauté unifiée par l'adhésion à des principes communs et partageant une conception commune (au moins minimale) de la rationalité ou, à défaut, animée par une volonté réelle de discussion et de débat entre des options clairement incompatibles, n'est certainement rien de plus aujourd'hui qu'une fiction. Je ne suis pas, bien entendu, en train de dire qu'il s'agit d'une fiction qui est plus hypocrite ou plus absurde que la plupart de celles sur lesquelles repose la vie sociale en général. Mais je pense que, quand la question posée est de savoir dans quelle mesure la philosophie peut prétendre s'ériger à nouveau en guide et apporter une aide spécifique et irremplaçable à notre époque dans la résolution des problèmes d'orientation qui se posent à elle, il est préférable de ne pas oublier qu'il s'agit bel et bien d'une fiction.

Le texte de Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », était, lui aussi, à bien des égards, caractéristique des problèmes d'orientation qui donnent l'impression de se poser avec une acuité particulière à la fin d'un siècle – et pour nous, en plus, d'un millénaire. Il s'agissait en l'occurrence des dernières décennies du siècle des Lumières finissant et d'une période dans laquelle l'élan initial de l'*Aufklärung* pouvait sembler déjà singulièrement retombé, et le pouvoir de la raison, qui n'avait pas eu beaucoup de

temps pour faire ses preuves, contesté ouvertement et menacé de toutes parts par le déferlement d'une vague d'irrationalismes de toute nature – une situation qui, de toute évidence, n'est pas sans analogie avec celle que nous connaissons actuellement. En 1782, un autre représentant de l'*Aufklärung*, Lichtenberg, avait publié sa « Réponse à la lettre d'un anonyme à propos de la *Schwärmerei* de notre époque », dans laquelle il constatait l'impuissance totale de la raison quand elle a affaire à des gens qui ne veulent pas se servir de leur raison.

1784 est l'année où Kant publie sa « Réponse à la question : "Qu'est-ce que les Lumières?" ». Et c'est, comme je l'ai dit, deux ans plus tard qu'il propose sa réponse à une autre question, qui, dans son esprit, est liée directement à la première, à savoir : « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? » Les deux questions sont liées parce que le problème qui est, dans les deux cas, au centre du débat est de savoir si la raison est capable de constituer par elle-même un principe d'orientation suffisant pour la pensée et pourquoi, alors que l'être humain pourrait en principe très bien choisir de se conduire, dans toutes les questions théoriques et pratiques importantes, essentiellement selon la raison, il ne le fait généralement pas. Il ne suffit évidemment pas de se rendre compte que, là où on se fiant jusqu'ici à l'autorité, à la tradition et à la religion, on pourrait aussi se servir de sa raison. C'est une constatation qui peut très bien être et rester essentiellement théorique. Il faut avant tout oser faire ce que l'on a reconnu comme possible.

Or on peut non seulement ne pas se décider à se servir de sa raison, mais également décider de ne pas s'en servir. C'est un point sur lequel l'optimisme rationaliste que l'on attribue facilement aux philosophes des Lumières ne correspond guère à la façon dont ils perçoivent généralement la situation. « Une des applications les plus étranges que l'homme ait fait de la raison, écrit Lichtenberg, est sans doute celle de considérer comme un chef-d'œuvre le fait de ne pas s'en servir, et, né avec des ailes, de les couper et de se laisser tomber comme cela du premier clocher venu » ⁷. Et il s'interroge : « On parle beaucoup d'*Aufklärung* et souhaite plus de lumière. Mais, mon Dieu, à quoi sert toute lumière quand

les gens ou bien n'ont pas d'yeux ou bien ferment intentionnellement ceux qu'ils ont ? ⁸ » Kant souligne lui-même que l'obstacle principal qui empêche de sortir de l'état de minorité n'est pas le manque de savoir mais le manque de courage et de résolution. « Paresse et lâcheté, écrit-il, sont les causes qui font qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les eut affranchis depuis longtemps d'une conduite étrangère, restent cependant volontiers toute leur vie dans un état de tutelle ; et qui font qu'il est si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. ⁹ » Les philosophes des Lumières savent donc parfaitement que l'être humain aimera probablement toujours mieux vivre sous la tutelle d'une autorité étrangère que sous sa propre tutelle. Mais ils pensent et osent dire clairement qu'il a tort, alors qu'aujourd'hui on hésite manifestement beaucoup plus à le faire, parce que la supériorité que les *Aufklärer* attribuaient à la façon de se diriger dans la pensée et dans la vie, qui s'inspire essentiellement des lumières de la raison, est, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, loin d'être pour nous aussi évidente qu'elle l'était pour eux.

KANT ET LA QUESTION :

QU'EST-CE QUE S'ORIENTER DANS LA PENSÉE ?

Dans « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », Kant part de ce qu'il appelle le concept géographique de l'orientation et l'élargit ensuite de deux façons. « *S'orienter*, écrit-il, signifie au sens propre du mot : à partir d'une région donnée du ciel (nous divisons l'horizon en quatre régions) trouver les autres, notamment le *levant*. Si je vois le soleil dans le ciel et si je sais qu'il est à présent midi, je sais trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est. J'ai nécessairement besoin, à cet effet, du sentiment d'une différence *subjective*, à savoir celle de ma droite et de ma gauche. Je l'appelle un sentiment parce que ces deux côtés ne manifestent pas apparemment dans l'intuition de différence notable. Si, en traçant un cercle, sans qu'il soit besoin d'y faire une différenciation quelconque des objets, je n'avais cette faculté de différencier le mouvement de la gauche vers la droite du mouvement

inverse et de déterminer ainsi *a priori* une différenciation dans la situation des objets, je ne saurais pas si je dois situer l'ouest à droite ou à gauche du point sud de l'horizon et achever ainsi le cercle en passant par le nord et l'est pour revenir ainsi au sud.¹⁰ » Ce concept *géographique* de l'orientation est ensuite élargi en concept de l'orientation simplement *mathématique* dans un espace donné quelconque, comme par exemple une pièce connue de moi, mais non éclairée. Et enfin, on peut parler de la faculté de s'orienter non seulement dans l'espace, c'est-à-dire *mathématiquement*, mais aussi, de façon générale, dans la pensée, c'est-à-dire *logiquement*.

Ce qui est important dans les trois cas est que la possibilité de s'orienter repose sur un principe de différenciation qui est et reste essentiellement subjectif. L'espace de la pensée n'échappe pas, sur ce point, à la règle. Il ne peut être centré et orienté, lui aussi, qu'en fonction d'un principe subjectif. « *S'orienter* de manière générale dans la pensée signifie, écrit Kant, [...] étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci.¹¹ » Le problème spécifique qui se pose est de savoir comment on peut encore s'orienter une fois qu'on a dépassé les limites de l'expérience possible et qu'on ne trouve absolument plus aucun objet de l'intuition, mais seulement un espace pour celle-ci. Comment l'entendement peut-il encore s'orienter, lorsqu'il sort du domaine dans lequel son usage reste sous le contrôle de données et de représentations qui sont tirées de l'expérience, pour aborder un espace dans lequel la seule règle à laquelle il peut encore se soumettre, s'il y en a une, ne peut provenir que de lui-même ? C'est donc du domaine de l'entendement pur qu'il faut se demander s'il constitue encore un espace dans lequel il est possible de s'orienter de façon non arbitraire, autrement dit, selon des règles déterminées qui peuvent être légitimées de façon rationnelle. Aucun problème du même genre ne se pose, pour Kant, lorsque l'espace dans lequel on cherche à s'orienter est celui de la connaissance et de la maîtrise des phénomènes. Mais une fois que les prétentions légitimes de la connaissance ont été délimitées de façon appropriée par la philosophie critique, le

problème peut être résolu d'une façon qui est, pour Kant, parfaitement rigoureuse et définitive. Et il ne peut pas l'être autrement. Tant que l'on n'aura pas accédé à la prise de conscience que représente la philosophie critique, on devra se résigner à voir le territoire qui se situe au-delà de l'espace de possibilité de la connaissance proprement dite (celui de ce qu'on peut appeler l'usage spéculatif de la raison) occupé essentiellement par le conflit entre des prétentions de connaissance infondées, qu'il est impossible de départager et également d'éliminer.

Le problème n'est pas, bien entendu, que, lorsqu'on cherche à s'aventurer au-delà des limites de l'expérience possible, les principes d'orientation manquent, dans les faits, totalement. Ils existent, au contraire, en surabondance. On peut dire que c'est justement parce que cet espace semble à première vue vide d'objets et sans structure qu'une multitude de principes étrangers à la raison sont régulièrement proposés pour s'y diriger avec la plus grande assurance. Ils ont tous plus ou moins en commun le fait de s'appuyer sur ce que Kant appelle « un prétendu et mystérieux sens de la vérité, ou une intuition transcendante prenant le nom de croyance sur lesquels tradition et révélation peuvent être greffées sans l'accord de la raison ¹² ». Là où l'expérience ne peut plus rien décider, il existe, croit-on, des moyens plus rapides et plus sûrs que ceux de la connaissance empirique ou de la pure raison pour trouver la vérité. Or Kant pense que ce qu'il faut défendre est le droit qui revient à la raison « de parler *la première* dans les choses qui concernent les objets suprasensibles comme l'existence de Dieu ou le monde à venir ¹³ ». Lui contester ce droit, « c'est, dit-il, la porte grande ouverte à toutes les exaltations, à la superstition et même à l'athéisme ¹⁴ ».

La réponse bien connue de Kant au problème qu'il pose est que le principe subjectif en fonction duquel on peut encore s'orienter dans l'usage spéculatif de la raison est le sentiment d'un besoin propre de la raison elle-même. On peut dire de toutes les autorités étrangères qui se chargent de nous orienter à notre place dans l'espace dont il s'agit qu'elles tirent leur force de leur façon de spéculer avec une réussite particulière sur des besoins qui sont toujours en réalité ceux

de la sensibilité et du sentiment, au sens large, plutôt que ceux de la raison. C'est de cette façon que, dans la *Schwärmerei* ¹, la vérité elle-même est transformée en un objet pour un sentiment d'une certaine sorte, le sentiment de la vérité. Pour Kant, c'est la reconnaissance d'un besoin de la raison, et elle seule, qui peut et doit nous conduire à des croyances de la raison pure, qui, comme la croyance à l'existence de Dieu ou à l'immortalité de l'âme, sont acceptées non pas, certes, à titre d'hypothèses de la raison théorique, mais sous la forme de postulats de la raison pratique. Ce n'est donc pas par une connaissance spécifique de la raison, mais par un besoin ressenti par elle, que l'on peut encore s'orienter au-delà de la connaissance. « Une pure croyance de la raison est donc, dit Kant, le poteau indicateur ou la boussole qui permettent au penseur spéculatif de s'orienter lors de ses incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles, mais aussi à l'homme doué de raison commune, mais (moralement) saine, de tracer son chemin dans une intention, tant pratique que théorique, entièrement appropriée à toute la finalité de sa détermination ; et c'est également cette croyance de la raison qui doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute révélation. ¹⁵ »

Puisque le plein exercice de la raison est capable de nous conduire lui-même à des croyances déterminées concernant des objets suprasensibles comme Dieu et l'âme, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que le principe des Lumières conduise nécessairement à l'athéisme ou, dans le meilleur des cas, à une forme de ce que les Anglais appellent la « religion naturelle ». On peut remarquer qu'une des caractéristiques de l'*Aufklärung* allemande, par rapport à l'*Aufklärung* française, est qu'elle ne possède généralement pas le caractère ouvertement antireligieux de la deuxième. La tendance des *Aufklärer* allemands est plutôt, de façon générale, de penser que la véritable *Aufklärung* est dirigée aussi bien contre la superstition (*Aberglaube*) que contre l'incroyance (*Unglaube*). Kant ne dit pas que la raison est la

1. Traduit parfois par « enthousiasme », ce mot renvoie à des idées comme celles d'exaltation, de rêverie, d'extravagance, de délire et, en matière religieuse, de fanatisme.

seule à avoir le droit de parler dans les questions concernant les choses suprasensibles, il dit seulement qu'elle a le droit de parler la première. « La première » ne doit naturellement pas être compris ici au sens chronologique. Bien des voix se sont évidemment fait entendre sur ces questions avant celle de la raison pure, et notamment celles des religions révélées. Kant ne propose en aucun cas d'éliminer toutes les croyances en dehors de celles qui proviennent directement de la raison elle-même, mais seulement de les soumettre toutes à l'examen de la raison, considérée comme le juge ultime. Et il ne croit pas du tout que le test devrait nécessairement être fatal à toutes les formes de croyance religieuse ou de vérité révélée : « Étant donné, dit-il, que la *révélation* peut tout de même aussi comprendre en soi au moins la pure *religion de la raison*, mais que celle-ci ne peut pas réciproquement contenir en soi l'élément historique de la première, je pourrai considérer celle-ci comme une sphère de croyance *plus vaste*, qui inclut la deuxième comme une sphère *plus restreinte* (non point comme deux cercles extérieurs l'un à l'autre, mais comme deux cercles concentriques). ¹⁶ » C'est à l'intérieur de la deuxième sphère, plus étroite, que doit se tenir le philosophe, et il est, souligne Kant, soumis à l'obligation d'y procéder de façon purement rationnelle, à partir de purs principes *a priori*, autrement dit, en faisant abstraction de toute expérience.

Kant croyait à la possibilité de ce qu'il appelle une « religion dans les limites de la simple raison », une religion universelle qui, dans le contenu des religions historiques, privilégierait avant tout l'enseignement moral, plutôt que le dogme, et ne retiendrait dans le premier que le noyau rationnel qu'il doit nécessairement déjà contenir et que la religion chrétienne contient seulement de façon plus claire et plus explicite que d'autres. Dans quelle mesure peut-on dire que l'avenir lui a donné raison ? Même si, dans les faits, on peut parler d'un processus de rationalisation et aussi, du même coup, de sécularisation qui a affecté le contenu de certaines religions, en particulier de la religion chrétienne, rien ne prouve, cependant, que le principe de subordination de la croyance religieuse à l'examen et à la sanction de la raison soit aujourd'hui accepté davantage qu'il ne l'était à

l'époque de Kant. Il y a même de nombreux indices qui démontrent clairement le contraire. Et rien ne permet non plus d'affirmer que l'élément historique de la révélation et de la tradition, que la religion de la raison ne parvienne pas à intégrer, soit devenu aussi secondaire que les philosophes comme Kant semblent l'avoir espéré. Le « fondamental » auquel proposent de revenir toutes les formes de fondamentalisme religieux semble bien être, justement, ce qui est le plus éloigné du rationnel et le plus préservé de toute contamination par le mode de pensée qui lui correspond. On ne sait pas vraiment à quoi pourrait ressembler la religion de l'avenir, même si c'est un point sur lequel beaucoup de bons esprits spéculent abondamment. Mais on ne trouverait sûrement plus beaucoup de gens pour prophétiser que cela devrait vraisemblablement être une version quelconque de la religion de la raison. Les deux territoires dont parle Kant sont capables de coexister tant bien que mal en restant largement extérieurs l'un à l'autre, mais ils ne sont sûrement pas devenus concentriques. On peut même dire que le grand conflit entre l'Église et l'État, au sens large, subsiste sous de nombreuses formes et de bien des façons différentes, même dans les sociétés laïques et agnostiques qui sont les nôtres.

C'est un point sur lequel je ne peux malheureusement pas m'attarder davantage ici. La question qui doit nous intéresser en premier lieu est : qu'est-ce qui a changé depuis le moment où Kant donnait à la question « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » la réponse dont j'ai rappelé sommairement le contenu ? Le changement principal est sûrement que les philosophes comme Kant, lorsqu'ils appelaient l'individu à se servir en toutes choses avant tout de sa propre raison, présupposaient l'adhésion de toute personne convenablement éduquée à une conception substantielle unique de la rationalité, alors que nous vivons dans une culture dont une des caractéristiques fondamentales est la rivalité et le conflit entre des conceptions différentes et incompatibles de la rationalité, des conceptions entre lesquelles il n'existe, en outre, que peu ou pas du tout de débat réel. Une autre caractéristique, qui n'est évidemment pas sans rapport avec la première, est que le principe en fonction duquel on peut

décider de s'orienter dans la pensée est désormais perçu le plus souvent comme subjectif, mais dans un sens qui est bien différent de celui auquel songeait Kant. Pour lui, même s'il est vrai que le principe conserve nécessairement quelque chose d'essentiellement subjectif, il n'est évidemment pas subjectif en ce sens que le choix de la raison, de préférence à une autre source de croyance et de décision, serait lui-même subjectif. Le principe d'orientation est subjectif uniquement en ce sens qu'il ne peut être fondé ni sur une caractéristique objective de l'espace dans lequel on cherche à s'orienter ni sur le présupposé de l'existence d'objets déterminés et connus dans cet espace, puisque cette existence est justement une chose qui reste entièrement à décider. Mais ce n'est généralement pas du tout de cette façon que l'on considère aujourd'hui les choses. Le choix de ce que Kant appelait la raison est présenté fréquemment par les adversaires du rationalisme comme étant simplement l'expression d'une préférence qui n'a rien de rationnel et qui est plutôt de nature psychologique et, par conséquent, subjective, dans un sens qui, encore une fois, n'a rien de kantien.

C'est une évolution qui a pris, depuis un certain temps, des formes particulièrement radicales. L'idée qui prévaut aujourd'hui largement semble être que l'espace de la pensée, dans lequel Kant s'efforçait de définir des possibilités et des principes d'orientation, doit plutôt être conçu comme un espace dans lequel toutes les directions sont à peu près équivalentes et peuvent être suivies indifféremment. C. I. Lewis a écrit que « nous présumons, de la part de ceux qui suivent une vocation scientifique [mais il faut comprendre manifestement une vocation « intellectuelle »] quelconque, [...] une sorte de serment tacite de ne jamais subordonner le motif de la recherche objective de la vérité à une quelconque préférence ou inclination subjective ou à une commodité ou une considération opportuniste quelconques ¹⁷ ». C'est ce que nous présumons, mais cela ne veut pas dire, naturellement, que cette condition soit généralement ou même simplement souvent réalisée. On pourrait, cependant, espérer tirer de cela au moins un principe premier et fondamental pour s'orienter dans la pensée. Mais même la distinction du vrai et du faux ne semble plus vraiment être acceptée comme un

principe d'orientation fondamental. Comme l'observe Susan Haack et comme en témoignent un bon nombre de choses qui se disent depuis quelque temps, l'idée que nous devons être guidés au moins par un intérêt pour la vérité en général et par le souci d'éviter, autant que possible, de donner notre adhésion à des propositions fausses est justement le genre d'idée qui est dénigré fréquemment comme naïf, confus et dépassé.

Il est naïf parce qu'on sait depuis longtemps que, même dans les activités intellectuelles en principe les plus désintéressées, les choses ne se passent jamais de cette façon ; il est confus parce que personne ne sait plus ce qu'est la vérité et ce que veut dire chercher la vérité ; et il est dépassé parce que chercher la vérité a cessé, à ce qu'on dit, depuis un certain temps déjà d'être ce que prétendent faire les intellectuels qui sont réellement de notre époque, y compris, d'ailleurs, les scientifiques eux-mêmes. On ajoute volontiers, pour couronner le tout, que cet idéal de la recherche de la vérité correspond à une conception dévote, puritaine, moralisatrice et répressive de la fonction de l'intellectuel.

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE ET LA QUESTION DE KANT

Ce que je viens de dire n'a rien d'une exagération et ne constitue pas une façon de noircir la situation pour le plaisir. Stephen Stich, par exemple, n'hésite pas à affirmer qu'une fois que nous aurons reconnu clairement ce que c'est pour une croyance que d'être vraie « la plupart d'entre nous ne trouveront aucune valeur [...] dans le fait d'avoir des croyances vraies ¹⁸ ». Une conséquence importante qui peut être tirée immédiatement de cela est que, « si le sceptique affirme que nous ne pouvons pas avoir l'espèce spéciale de croyance vraie justifiée qui compte comme connaissance, le bon mouvement à effectuer en premier est de demander pourquoi nous devrions nous en soucier ¹⁹ ». Dans l'« affaire Sokal », on a vu des gens réagir aux critiques formulées par Sokal et Bricmont à peu près de la façon suivante : « Certes, les auteurs qui sont critiqués raisonnent de façon déplorable

et écrivent même des absurdités caractérisées, mais quel mal y a-t-il, après tout, à raisonner mal ou à écrire des absurdités ? » Rorty nous explique que qualifier un énoncé de « vrai » revient simplement à lui donner une sorte de tape rhétorique amicale dans le dos, et rien de plus. Mais je ne parle ici que de ce qui est le plus voyant. Bien des penseurs, qui protesteraient sans doute avec indignation si on les soupçonnait de faire aussi peu de cas de la vérité et d'accorder aussi peu d'intérêt à ce qui est vrai (ou, en tout cas, a plus de chances de l'être que son contraire), manifestent en pratique, dans leur façon de penser et d'écrire, un mépris au moins aussi grand pour la vérité. Et ils peuvent le faire en toute tranquillité parce qu'à défaut de l'avenir, qui est incertain, le présent, en tout cas, semble leur appartenir. Même le noyau de rationalité minimale qui pourrait sembler commun à tous les participants du débat – à savoir celui qui est constitué par la reconnaissance des relations de compatibilité et d'implication logique qui existent entre les croyances – peut très bien être contesté, lui aussi. Car, si l'on ne trouve plus aucun intérêt réel dans le fait d'essayer d'avoir des croyances vraies, plutôt que fausses, pourquoi trouverait-on encore intéressant d'essayer d'être simplement cohérent ?

Bien entendu, une telle attitude implique également un changement radical dans la conception que l'on peut se faire de ce que devrait être une éthique du travail et de la recherche intellectuels. Peirce écrivait il y a à peu près un siècle : « Pour bien raisonner [...], il est absolument nécessaire de posséder [...] des vertus comme l'honnêteté intellectuelle, la sincérité et un amour réel de la vérité. »²⁰ Ce genre de chose semble être devenu, pour beaucoup aujourd'hui, difficile à comprendre et, qui plus est, un peu ridicule. S'il n'y a pas de raison sérieuse de s'intéresser à la vérité plutôt qu'à la fausseté, des vertus comme l'honnêteté intellectuelle, la sincérité et l'amour du vrai ne présentent sûrement pas non plus un grand intérêt. On pourrait qualifier de « cynisme épistémique » cette façon de considérer que ce n'est pas seulement en matière de morale, mais également de connaissance et de croyance, que tout est permis et tout est bon. Il ne s'agit pas, bien sûr, ici de l'idée relativement anodine que tous les moyens, y compris ceux que

les rationalistes ont l'habitude de condamner vigoureusement, peuvent être bons pour atteindre la vérité que l'on cherche, mais plutôt de l'idée que chercher la vérité n'est pas en soi une entreprise plus digne d'intérêt et plus respectable que chercher n'importe quoi d'autre, et notamment le prestige, la célébrité, le succès, l'influence ou même tout simplement l'argent.

Faut-il voir dans le fait qu'une affirmation comme celle de Peirce soit devenue aujourd'hui aussi peu populaire et même apparemment aussi peu intelligible une simple aberration momentanée ou, au contraire, un indice du fait qu'une mutation décisive est en train de se produire et s'est même peut-être déjà produite? Ne sommes-nous pas déjà entrés, comme le pense Rorty, dans une culture qui est en train de remplacer la notion de vérité par celle de simple consensus entre les membres d'une communauté donnée, et la notion d'objectivité par celle de solidarité? Les penseurs qui restent fidèles à des notions comme celles de « vérité » et d'« objectivité » – et que Rorty qualifie de « gentiment démodés » –, s'ils ne trouvent pas cette idée à peu près inintelligible, auront évidemment tendance à contester radicalement que nous en soyons arrivés à ce stade et plus encore qu'il soit souhaitable que nous y arrivions jamais. Mais ils ne peuvent évidemment pas prouver que leur réponse est la bonne.

Il y aura bientôt vingt ans que Foucault a proposé du texte de Kant « Qu'est-ce que les Lumières? » un commentaire qui est resté fameux ²¹. Il y proposait notamment de répondre à la question « Qu'est-ce que la philosophie moderne? » en disant que la philosophie moderne est celle qui a tenté de répondre à la question de Kant « Qu'est-ce que les Lumières? » sans jamais être parvenue réellement à le faire. On peut remarquer que la question qui a hanté la philosophie moderne était, pour Foucault, « Quel genre d'événement a constitué ce qu'on appelle l'*Aufklärung* et de quelle façon peut-il être compris et décrit? », et non pas une autre question, qui pourrait sembler à la fois plus présente et plus urgente, à savoir: « Que pouvons-nous ou que devons-nous faire de l'*Aufklärung*? » Ce que sont les Lumières est une chose que, généralement, on sait ou, en

tout cas, croit savoir. La réponse que Kant donne à la question comporte sans doute des obscurités et des ambiguïtés, mais elle est, sur un point au moins, très claire. Comme le dit Adorno, que l'on ne pourrait sûrement pas soupçonner d'être un admirateur naïf et inconditionnel de l'*Aufklärung* : « L'*Aufklärung* est la sortie de l'homme de l'état de minorité dont il est lui-même responsable. » Il me semble que ce programme de Kant, auquel même avec la plus mauvaise volonté on ne pourra pas reprocher un manque de clarté, est aujourd'hui encore extraordinairement actuel. La démocratie repose sur la formation de la volonté de chaque individu telle qu'elle se synthétise dans l'institution de l'élection représentative. Si le résultat de la procédure ne doit pas être la déraison, la capacité et le courage de tout individu de se servir de son entendement est présupposée. Si l'on ne tient pas fermement à cela, tous les discours sur la grandeur de Kant sont du verbiage, un hommage rendu simplement du bout des lèvres. ²² »

Je crois personnellement qu'une bonne partie des discours que l'on tient aujourd'hui sur la grandeur de Kant ne sont pas très différents d'une simple forme de verbiage. Le respect qu'on lui témoigne officiellement ressemble probablement un peu plus qu'il ne le faudrait à celui que l'on manifeste à l'égard d'un ancêtre vénérable, mais un peu sénile. Pour poser la question dans les termes d'Adorno, cela tient à un problème que rencontre aujourd'hui de plus en plus la démocratie. Le mode de gouvernement démocratique repose effectivement sur la présupposition (certains diraient probablement la fiction) que chacun est capable de se servir de son propre entendement et le fera effectivement. En même temps, il semble à peu près entendu que la politique ne peut pas raisonnablement s'adresser à l'entendement mais doit toujours, de préférence, faire appel au sentiment, à l'émotion et à l'affect. On compte, bien entendu, dans nos systèmes politiques démocratiques, sur le fait que le citoyen finira par se servir de sa raison, mais il n'est pas recommandé de le lui demander directement. Ce que je veux dire est que, si l'on était prêt aujourd'hui à manifester autant d'égards pour la raison d'autrui que l'on a en a pour ses sentiments et ses émotions, on pourrait peut-être se

réclamer sérieusement de l'exemple et de la doctrine d'un philosophe comme Kant. Mais ce qui se passe est plutôt le contraire de cela. On ne peut plus guère, semble-t-il, y compris dans le domaine de la philosophie elle-même, demander un effort de rationalité un peu sérieux à nos contemporains sans risquer d'être soupçonné immédiatement de mépriser ou d'insulter des désirs, des sentiments ou des émotions quelconques. Visiblement, même dans le monde intellectuel, les fautes contre la raison et la logique scandalisent généralement beaucoup moins que le manque d'égard pour l'affectivité.

Je ne parle pas, bien entendu, des politiciens, pour lesquels le manque total de rectitude logique, de cohérence dans les déclarations et de conséquence dans l'action est généralement perçu comme une déficience incomparablement moins grave que, par exemple, le manque de chaleur humaine ou de charisme. J'hésiterais, il est vrai, à leur faire la leçon, parce que je ne crois pas que les philosophes soient, de façon générale, très bien placés pour cela, ne serait-ce que parce que ceux d'entre eux qui peuvent être considérés comme les plus représentatifs de notre époque ont manifesté, de façon générale, peu d'enthousiasme pour la cause de la raison et même, jusqu'à une date relativement récente, pour celle de la démocratie. La plupart des philosophes protestent avec indignation lorsqu'on leur apprend que, dans certains États américains, le système d'enseignement accorde des prérogatives égales, pour l'explication de l'origine de l'homme, au récit de la Genèse et à la théorie darwinienne. Mais c'est seulement dans les circonstances de cette sorte qu'ils semblent retrouver tout à coup un certain intérêt pour le point de vue de la science. Et ils devraient probablement s'interroger sur la façon dont ils ont pu contribuer eux-mêmes à rendre plausible et acceptable le genre d'équivalence qui suscite leur indignation. En cultivant de façon systématique la méfiance à l'égard de la raison et de la science, on peut avoir l'impression de servir la cause de la philosophie, en tout cas de la « vraie » philosophie, mais on peut malheureusement aussi servir, directement ou indirectement, bien d'autres causes, dont certaines sont on ne peut plus douteuses.

La question sur laquelle on peut hésiter à propos des Lumières est-elle réellement celle de savoir ce qu'elles sont au juste, et non pas plutôt celle de notre position exacte à l'égard de la tradition des Lumières ? C'est, de toute évidence, la deuxième qui semble dominer actuellement une bonne partie du débat. Officiellement, les Lumières sont à nouveau à l'ordre du jour et il est même de bon ton de s'en réclamer à tout propos. On pourrait même dire que nous vivons une période dans laquelle on pratique de façon assez systématique ce que Foucault récusait sous le nom de « chantage à l'*Aufklärung* » : « Je pense que l'*Aufklärung*, comme ensemble d'événements politiques, économiques, sociaux, intellectuels, culturels dont nous dépendons encore pour une grande partie, constitue un domaine d'analyse privilégiée. Je pense aussi que, comme entreprise pour lier par un lien de relation directe le progrès de la vérité et l'histoire de la liberté, elle a formulé une question philosophique qui nous demeure posée. Je pense enfin – j'ai essayé de le montrer à propos du texte de Kant – qu'elle a défini une certaine manière de philosopher. Mais cela ne veut pas dire qu'il faut être "pour" ou "contre" l'*Aufklärung*. Cela veut même dire précisément qu'il faut refuser tout ce qui se présenterait sous la forme d'une alternative simpliste et autoritaire : ou vous acceptez l'*Aufklärung* et vous restez dans la tradition de son rationalisme (ce qui est considéré par certains comme positif et par d'autres au contraire comme un reproche) ; ou vous critiquez l'*Aufklärung* et vous tentez alors d'échapper à ces principes de rationalité (ce qui peut être encore une fois pris en bonne ou en mauvaise part). Et ce n'est pas sortir de ce chantage que d'y introduire des nuances "dialectiques" en cherchant à déterminer ce qu'il a pu y avoir de bon et de mauvais dans l'*Aufklärung*.²³ »

Foucault souhaite laisser à leur piété « ceux qui veulent garder vivant et intact l'héritage de l'*Aufklärung* » ; et il considère que « ce ne sont pas les restes de l'*Aufklärung* qu'il s'agit de préserver ; c'est la question même de cet événement et de son sens »²⁴. Mais je suppose que la plupart de ceux qui se présentent comme des héritiers de l'*Aufklärung* ont suffisamment de sens historique pour se rendre compte qu'on ne peut pas vouloir garder l'héritage vivant sans

accepter en même temps qu'il ne reste pas intact. Et je ne crois pas que le choix soit, comme Foucault semble l'avoir pensé, entre préserver sur un mode plus ou moins pieux ce qu'il appelle des « restes » et se contenter de maintenir présente et de garder à l'esprit, comme étant ce qui doit être pensé, la question de l'événement qui s'est produit avec la parution du texte de Kant et de ce qu'il signifie. Pour tout dire, je soupçonne Foucault de céder lui-même quelque peu, sur ce genre de question, à la tentation qu'il dénonce, celle de formuler une alternative suffisamment simpliste, pour rendre compréhensible son refus de s'y laisser enfermer. Si être « pour » l'*Aufklärung* veut dire approuver sa devise, qui est, d'après Kant, « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ²⁵ », il est sûrement difficile d'être contre l'*Aufklärung*. Comme le dit Adorno, ce qu'elle demande est même précisément ce que les systèmes politiques démocratiques présupposent, à tort ou à raison, comme donné. Et critiquer l'*Aufklärung*, en tout cas critiquer les formes qu'a prises historiquement la réalisation de son programme, ne signifie pas nécessairement, de toute évidence, être contre l'*Aufklärung* dans ce sens-là. Mais en même temps, si l'*Aufklärung* n'est pas seulement un ensemble d'événements qui a joué un rôle historiquement déterminant et dont l'analyse présente un intérêt particulier, mais une certaine façon de lier le progrès de la (connaissance de la) vérité et l'histoire de la liberté avec une certaine manière de philosopher, je doute fort qu'il soit possible d'observer sur ces deux derniers points le genre d'abstention ou de neutralité que recommande Foucault.

Il est vrai qu'il écrivait à une époque où les philosophes qu'un représentant de la philosophie des Lumières aurait appelés « antirationalistes » ou « irrationalistes » ne se reconnaissent jamais vraiment comme tels et prétendaient toujours simplement être des rationalistes d'une autre sorte. Il n'étaient donc pas contre l'*Aufklärung*, même s'ils n'étaient évidemment pas non plus pour. On pourrait dire, en transposant une remarque célèbre de Musil à propos de l'intelligence et de la bêtise : si l'irrationalité ne pouvait pas aussi présenter dans certains cas toutes les apparences de la rationalité la plus rigoureuse (et en même temps la plus subtile),

qui voudrait être irrationnel ? Aujourd'hui, les choses sont peut-être un peu plus claires. Un nombre beaucoup plus grand de philosophes défendent ouvertement et parfois de façon militante l'*Aufklärung*. Et ceux qui la combattent reconnaissent plus volontiers que c'est bien ce qu'ils font et que ce qu'ils nient est notamment le lien que l'on a cru pouvoir établir à un moment donné entre le progrès de la vérité ou, en tout cas, de la connaissance de la vérité et celui de la liberté. Mais il y a aussi, il est vrai, des philosophes comme Rorty, qui, tout en contestant radicalement l'intérêt et l'importance d'idées comme celles de vérité et d'objectivité elles-mêmes, diraient que c'est précisément le genre de chose qu'un *Aufklärer* d'aujourd'hui doit être préparé à faire.

La difficulté est justement que « penser par soi-même » est une chose singulièrement plus compliquée et plus indécise qu'on ne pouvait le penser à l'époque de Kant. On peut très bien croire que l'on est en train de penser par soi-même alors que l'on pense en réalité essentiellement en fonction d'une tradition et, qui plus est, d'une tradition finissante, comme c'est peut-être le cas de la tradition de l'*Aufklärung* elle-même ; une tradition que l'invention de nouveaux concepts ou, comme dit Rorty, d'un nouveau vocabulaire par des penseurs de l'espèce qu'il appelle « édifiante », plutôt que « systématique », aura probablement bientôt rendue désuète. Quand Rorty parle des philosophes qui décrivent encore leur entreprise comme la recherche d'une vérité d'une certaine sorte en les qualifiant de « poseurs aimablement démodés » (*lovably old-fashioned prigs*), il s'exprime d'une façon qui n'est pas fondamentalement différente de celle dont les promoteurs de l'*Aufklärung* pouvaient décrire leurs adversaires, à ceci près que les choses étaient généralement un peu plus sérieuses qu'aujourd'hui et qu'ils avaient moins de raisons d'être aussi aimables et indulgents envers les ennemis qu'ils combattaient que peut l'être aujourd'hui Rorty. Celui-ci pense qu'il y a quelque chose qui relève de la « pose » dans l'attitude des gens qui continuent à se référer à des choses comme la vérité et l'objectivité, et à attribuer une valeur exemplaire à la science et à la méthode scientifique. Autrement dit, ce sont moins des gens qui continuent à essayer d'être sérieux dans un monde intellectuel auquel ils

reprochent de ne plus l'être suffisamment que des gens qui jouent le sérieux ou affectent d'être sérieux à une époque où ce genre de comportement ne peut justement plus être pris au sérieux.

Je n'ai pas l'intention d'essayer d'expliquer ici pourquoi je suis moi-même un de ces poseurs gentiment démodés dont il vient d'être question ; ce qui est peut-être une des raisons pour lesquelles j'ai été chargé de la tâche d'essayer de répondre à la question « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » Les penseurs que Rorty considère avec la bienveillance ironique de quelqu'un qui a une plus longue expérience et qui connaît mieux la fin de l'histoire ont généralement la naïveté d'être encore convaincus qu'il est possible de s'orienter dans la pensée selon des principes relativement fermes. Mais c'est une chose que peu de gens sont disposés à croire aujourd'hui. Si, au lieu de définir la philosophie moderne comme étant celle qui essaie de répondre à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? », on proposait de la définir comme étant celle qui essaie de répondre à la question « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », on serait tenté de dire qu'elle n'a pas seulement échoué à répondre à cette deuxième question, mais abouti pour finir à la conclusion qu'il ne faut surtout pas essayer d'y répondre. L'absence presque totale d'idées directrices et organisatrices, qui pourrait sembler constituer un problème majeur, est ressentie, au contraire, par beaucoup comme un avantage décisif. Musil parle d'une sorte de « démocratie des faits », qu'aucune synthèse ne parvient plus désormais à organiser. Il faut y ajouter aujourd'hui, visiblement, une sorte de « démocratie des idées », dont aucune, et surtout pas celles de la science, ne peut plus être autorisée à imposer aux autres sa supériorité, son autorité ou sa loi. Ceux qui choisissent ce qu'on appelle la connaissance objective de la réalité sont, par conséquent, invités à se souvenir qu'elle ne jouit d'aucun privilège intrinsèque par rapport à la fiction, pour ne rien dire du fait qu'elle n'est elle-même probablement qu'une forme de fiction parmi d'autres. De telles idées sont, bien entendu, rarement exprimées et défendues aussi ouvertement, mais elles sont sous-jacentes à une bonne partie de ce qu'on peut lire ou entendre aujourd'hui.

Ceux qui les combattent sont généralement soupçonnés de dogmatisme, d'autoritarisme et d'élitisme ; ce qui correspond aussi, me semble-t-il, à un désaccord extrêmement profond sur ce qui constitue la démocratie en général et la démocratie intellectuelle en particulier.

L'AUFKLÄRUNG ET SES ADVERSAIRES :
LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ
D'UNE CONFRONTATION RÉELLE
SONT-ELLES AUJOURD'HUI RÉALISÉES ?

J'ai parlé de conceptions différentes de la rationalité qui s'affrontent aujourd'hui dans la philosophie et probablement aussi dans la mentalité de notre époque. C'est une idée qui est, bien entendu, peu intelligible pour un représentant de la tradition rationaliste, au sens conventionnel du terme. Ce que certains appellent une autre forme de rationalité n'est, pour lui, guère différent de la simple irrationalité. Mais ses adversaires diront que c'est précisément parce qu'il manque d'une perspective sur sa propre tradition, qui ne pourrait venir, justement, que d'un autre endroit et d'une autre source. Dans un livre dont j'ai déjà parlé, MacIntyre examine la situation telle qu'elle pouvait se présenter à peu près exactement cent ans après la parution du texte de Kant « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? ». Et il distingue trois grandes conceptions rivales de la recherche morale qui s'opposent à l'époque. La première est celle qui est exprimée dans la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, publiée à partir de 1873. La deuxième a pour texte fondateur *La Généalogie de la morale* de Nietzsche, qui a été publiée en 1887 ; et la troisième l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII, parue en 1879, qui propose de comprendre la recherche intellectuelle comme la continuation d'une tradition spécifique ayant trouvé son expression définitive dans les écrits de saint Thomas d'Aquin. On ne pourrait, bien entendu, identifier en aucun cas le paradigme qui est proposé dans l'*Encyclopaedia Britannica* avec le paradigme kantien. Mais il s'agit dans les deux cas d'une conception de la morale et de la recherche morale qui s'appuie, de façon

essentielle, sur les deux idées centrales de raison et de progrès. Et le genre de récit subversif que construit la généalogie nietzschéenne est dirigé aussi bien contre la première que contre la deuxième. Le point de vue de la généalogie nietzschéenne et post-nietzschéenne, à laquelle on peut rattacher, directement ou indirectement, des philosophes comme Foucault et Deleuze, est que ce qui se présente comme une option en faveur de la raison et de la vérité peut être interprété comme une chose bien différente, à savoir comme l'expression d'une forme particulière et dégradée de la volonté de puissance. Il existe une perspective, à laquelle les intéressés sont par définition incapables d'accéder, qui permet de faire apparaître l'adhésion à un paradigme comme celui de Kant ou celui de l'*Encyclopaedia Britannica* comme étant elle-même l'effet d'une forme de rancœur ou de ressentiment qui se présente sous le masque d'une préférence et d'une décision rationnelles.

Je ne suggère pas, bien entendu, que la confrontation des trois conceptions rivales que distingue MacIntyre peut suffire à donner une représentation exacte de la situation dans laquelle nous nous trouvons actuellement. Il faudrait probablement, pour comprendre où nous en sommes exactement en ce moment, faire intervenir d'autres éléments et introduire des complications diverses. Mais on peut penser que la confrontation des trois paradigmes ou, en tout cas, de leurs variantes récentes permet de comprendre un bon nombre de choses dans la situation présente de la recherche morale. Un des traits les plus marquants des dernières décennies, en France en tout cas, a sûrement été le déclin ou, en tout cas, l'effacement caractéristique de la perspective généalogique et la réhabilitation de ce que l'on peut appeler la perspective encyclopédiste ou, pour remonter aux origines, celle de l'*Aufklärung*. Mais on peut remarquer que ce changement ne résulte en aucune façon d'une confrontation réelle qui a conclu à la supériorité de l'une de ces deux perspectives sur l'autre. Ce qui se passe est plutôt qu'un paradigme différent, naguère encore passablement discrédité, a retrouvé tout à coup suffisamment de crédit pour se substituer à l'ancien et réussir à son tour à le faire apparaître comme plus ou moins dépassé. Et la conséquence inévitable

est l'oubli ou la négligence des choses importantes que la possibilité d'adopter une perspective différente sur une conception de la morale et de la recherche morale qui semble être redevenue dominante était censée nous avoir apprises sur elle.

MacIntyre observe avec raison que ce qui est réellement partagé en fait de moralité par les membres des sociétés individualistes, utilitaristes et hédonistes dans lesquelles nous vivons est remarquablement pauvre. Cela ne tient toutefois pas, pour lui, à un exercice insuffisant de la raison mais plutôt au dépérissement et à l'oubli de traditions qui avaient été capables de développer une conception nettement plus substantielle et plus riche de la moralité, en particulier la tradition aristotélico-scholastique. Il peut donc qualifier de « superstition de la modernité » l'idée même de « moralité éclairée » au sens de la conception encyclopédiste. Mais, même si l'on considère que la conception encyclopédiste n'est plus réellement la nôtre et n'existe plus aujourd'hui que sur le mode de la présence-absence, il y a deux faits importants dont on est obligé de tenir compte et qui créent un problème majeur.

1- Le fonctionnement des institutions de la démocratie libérale en général et de l'institution universitaire en particulier repose encore largement sur des présupposés qui sont précisément ceux de la conception que l'on a des raisons de considérer aujourd'hui comme dépassée. Nous ne croyons peut-être plus à la plausibilité de la conception héritée de l'Encyclopédie mais nous continuons à faire comme si elle était possible et tenable, et même comme si elle était effectivement celle à laquelle nous adhérons. Il s'agit, en tout cas, comme le dit MacIntyre, d'un « schéma de croyance qui peut avoir été désavoué mais qui, dans la façon dont il est désavoué, détermine encore la forme des institutions culturelles et des dispositions intellectuelles contemporaines ²⁶ ».

2- Un des constituants essentiels du paradigme encyclopédiste et, bien entendu, déjà du programme de l'*Aufklärung* était la conviction qu'il existe désormais un cadre dans lequel les désaccords fondamentaux concernant les questions de vérité et de moralité non seulement peuvent être hébergés et donner lieu à une confrontation rationnelle,

mais peuvent aussi être décidés et seront un jour décidés rationnellement. Le traité de paix perpétuelle entre les conceptions rivales de la moralité n'est sans doute pas pour demain mais sa possibilité existe et doit rester présente à l'horizon de la recherche. Or c'est une possibilité à laquelle nous ne croyons certainement plus aujourd'hui.

Il n'est, du reste, pas non plus vrai, aux yeux de MacIntyre, que l'université libérale ait été capable, sur ce point, d'accomplir la mission qui était la sienne, à savoir d'accueillir et d'entretenir réellement le « dialogue antagoniste » qui doit se poursuivre entre des points de vue qui sont fondamentalement conflictuels et incommensurables. Cela s'est traduit notamment par le fait que les représentants de la perspective généalogique post-nietzschéenne n'ont jamais réussi à se situer tout à fait à l'intérieur ou tout à fait en dehors de l'institution universitaire et ont hésité, de façon caractéristique, entre l'acceptation des formes plus ou moins conventionnelles qu'elle imposait à l'expression comme à la transmission de leur message et la guérilla menée de l'extérieur contre l'institution elle-même. Je ne suis pas en train, bien entendu, de suggérer que ce problème pouvait vraiment être résolu et encore moins que, s'il ne l'a pas été, la faute en incombe exclusivement à l'institution universitaire.

La situation que je viens d'évoquer a des conséquences importantes en ce qui concerne la nature des débats qui ont lieu aujourd'hui en matière d'éthique appliquée, un domaine dans lequel les services de la philosophie semblent être requis depuis un certain temps de façon prioritaire et avec une insistance particulière. « La philosophie morale et ses contreparties théologiques, quand elles ont répondu à l'appel qui leur était adressé à fournir des réponses aux questions posées par les membres inquiets de certaines professions, ont rarement fait plus que de reproduire, dans de nouvelles versions, les disputes impossibles à conclure sur lesquelles ont échoué leurs propres entreprises, constate MacIntyre. Les théoriciens du droit, les utilitaristes, les théoriciens de l'universalisabilité, les contractariens et les protagonistes multiples de mélanges variés de ces conceptions proposent chacun leurs propres solutions, incompatibles entre elles, aux problèmes de chaque profession particulière, avec

cependant, bien entendu, une issue notablement différente de celle que l'on obtient dans la philosophie morale elle-même. Car dans le domaine de la pratique professionnelle les questions qui affectent les problèmes de l'action immédiate ne peuvent pas être autorisées à rester non réglées. D'une manière ou d'une autre, des codes doivent être formulés, des choix effectués, des dilemmes résolus, avec ou sans justification rationnelle. Par conséquent, dans ce domaine, ce qui est en fait un débat intellectuel non concluant débouche néanmoins sur la résolution pratique de problèmes, une résolution dont c'est la fonction à la fois de la rhétorique philosophique et de la rhétorique professionnelle de dissimuler le caractère arbitraire. ²⁷ » Par conséquent, le domaine de l'éthique appliquée confirme, plutôt qu'il ne la réfute, l'idée que la recherche morale sans une certaine espèce d'accord réalisé au départ ou, en tout cas, envisageable à la fin est condamnée à la stérilité et à l'échec. C'est une des caractéristiques des sociétés libérales de reléguer presque complètement dans la sphère privée les options divergentes concernant la nature et le contenu de la morale et de les laisser s'exprimer et s'affronter librement, tant que la question du bien public ne semble pas directement concernée. Mais lorsqu'elle l'est et qu'il est indispensable de parvenir à des décisions consensuelles, elles retrouvent nécessairement toute leur importance et aussi, bien entendu, leur virulence.

Cela crée un problème difficile pour la philosophie. Si les compromis auxquels il est indispensable d'aboutir sont de nature politique et pragmatique, plutôt que proprement philosophique, la possibilité pour la philosophie de jouer dans le débat un rôle qui corresponde à l'idée qu'elle se fait d'elle-même et à ce qu'on est en droit d'attendre d'elle est loin d'être évidente. Et si ce qu'on lui demande est essentiellement de reformuler et de réactiver constamment les désaccords qui existent sur des questions fondamentales entre les conceptions rivales du bien et de la morale, c'est une tâche qui est sûrement plus philosophique, mais qui risque de ne pas être d'une grande utilité pour le traitement des problèmes qui exigent d'être résolus. On n'est pas obligé, naturellement, d'être aussi sceptique que l'est MacIntyre sur la réalisation actuelle des conditions qui rendraient possible

un débat réel et sérieux dans la recherche morale, ni aussi critique que lui à l'égard de la conception encyclopédiste et aussi disposé à faire confiance à une tradition philosophique, morale ou religieuse donnée, plutôt qu'à la raison elle-même, dans la discussion et la résolution des questions morales fondamentales. Mais le problème qu'il soulève est un problème réel et qu'il vaudrait sûrement mieux ne pas chercher à évacuer.

En d'autres termes, quel genre de compétence spécifique attribue-t-on exactement au philosophe dans les questions morales, s'il est entendu que son point de vue ne peut être ni celui d'un des professionnels concernés ni celui d'une autorité morale établie ou d'un représentant d'une tradition morale déterminée? Et qu'attend-on réellement de la philosophie dans les discussions sur les problèmes d'éthique appliquée? Est-ce qu'elle fournisse le genre de rhétorique qui permet de dissimuler un peu mieux aux yeux des participants le caractère plus ou moins arbitraire, insatisfaisant et au total peu philosophique des solutions auxquelles on aboutit généralement? Ou, au contraire, qu'elle réintroduise dans la discussion l'élément d'incertitude et d'indécision plus ou moins radicales qui affecte aujourd'hui en profondeur à peu près toutes les questions essentielles de la philosophie morale?

Si, comme je le crains, c'est plutôt la première chose qui est vraie, il est inutile et trompeur d'essayer de faire croire que l'on compte essentiellement sur la philosophie pour aider la société contemporaine à s'orienter dans ce que l'on peut appeler le divers des intuitions, des conceptions et des théories morales qui caractérise la situation actuelle. Et si c'est la deuxième qui l'est, alors il vaut mieux être conscient du fait que ce qu'apporte la philosophie, lorsqu'elle propose ses lumières aux professionnels qui ont à résoudre des problèmes d'éthique appliquée, a toutes les chances d'être aussi problématique, aussi peu concluant et, malgré les apparences, pas nécessairement beaucoup plus utilisable concrètement que ce qu'elle fait d'ordinaire en restant chez elle.

Que ce soit pour s'en réjouir ou pour le déplorer, un bon nombre de gens décriraient sans doute la situation actuelle en disant qu'à un moment donné, en gros à la fin des années

1970 et au début des années 1980, la morale s'est réveillée et a fini au bout d'un certain temps par prendre le pouvoir. Elle a, en tout cas, pris incontestablement le pas sur la politique qui, jusque-là, occupait l'essentiel de la place disponible pour la philosophie pratique. « Convaincus, écrit François Cusset, que tous les malheurs de la France, et accessoirement du reste du monde, sont la triple conséquence de Mai 1968, des philosophies échevelées des années 1970 et du nouveau "relativisme" communautariste en provenance d'Amérique, les héros de ce sursaut moral tiennent encore, vingt-cinq ans plus tard, les rênes du pouvoir intellectuel français : Lévy de la presse à l'édition et aux couloirs du pouvoir, Nora à la tête du *Débat* et en lien avec ses confrères d'*Esprit* et de *Commentaire*, aroniens et tocquevilliens jeunes et moins jeunes de la Sorbonne à l'EHESS, Rosanvallon et Kriegel de la CFDT aux grands rapports ministériels, enfin Renaut au Conseil national des programmes et Luc Ferry comme premier ministre de l'Éducation nationale issu de la "société civile" – un ministre sermonneur qui, lors des débats sur ses réformes controversées ou dans sa *Lettre à tous ceux qui aiment l'école* envoyée d'office à tous les enseignants, met encore et toujours le "désastre" de l'école sur le compte des "dérives communautaristes" ainsi que du "jeunisme [...] démagogique" et de l'"idéologie spontanéiste" héritée de "Mai 1968" et de ses maîtres-penseurs. ²⁸ »

Certains diraient probablement que nous sommes définitivement sortis de la période dans laquelle « les philosophies échevelées des années 1970 » entretenaient avant tout la méfiance, le soupçon, l'incertitude et le désarroi, pour entrer dans une phase où la philosophie consent à nouveau à faire ce qu'on attend d'elle, autrement dit à donner des réponses claires et positives aux questions d'orientation qui se posent à l'humanité d'aujourd'hui. Je suis à peu près d'accord avec le constat que fait, sur ce point, François Cusset ; et, même si je ne partage pas – c'est le moins qu'on puisse dire – son enthousiasme pour la « French Theory » et ne vois guère de raison de considérer comme possible et souhaitable qu'elle nous revienne un jour, après avoir conquis triomphalement l'Amérique, je pense comme lui que le « sursaut moral »

auquel il fait allusion et la revanche de la morale ne constituent pas nécessairement une nouvelle aussi bonne qu'on pourrait le croire à première vue. Je ne devrais pas avoir besoin de souligner que rien de ce que j'ai dit n'avait pour but de mettre en doute l'importance de la philosophie morale, que j'ai, au contraire, eu tendance, dans les années 1970, à défendre contre le mépris et l'ignorance dont elle était victime, ou de contester que la présence de la philosophie et des philosophes soit indispensable dans les discussions qui portent sur les questions d'éthique appliquée. Ce que je crains est seulement que les nouveaux moralistes ne pèchent par un excès d'optimisme et une tendance à sous-estimer quelque peu la difficulté de la tâche. « Prêcher la morale, a dit Wittgenstein en modifiant une déclaration de Schopenhauer ¹, est difficile, fonder la morale impossible. ²⁹ » Je crois que ces deux affirmations sont vraies, et le fait que beaucoup de philosophes aient recommencé, ces temps derniers, à prêcher la morale et réussissent même à le faire avec un certain succès (au moins éditorial et médiatique) ne change pas grand-chose à cela. Mais je crois également qu'il n'en résulte rien de catastrophique pour la morale, parce qu'elle n'a besoin réellement ni de la prédication des philosophes ni des tentatives qu'ils font et continueront probablement à faire pour la fonder.

1. Schopenhauer avait écrit: « *Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer* » [Prêcher la morale est facile, fonder la morale difficile].

« Pourquoi pas des philosophes? » a été publié en 1978 dans la revue *Critique*, n° 369, p. 97-122.

–II– *Pourquoi pas des philosophes ?*

Il y a tout de même une différence entre philosopher
et faire le philosophe.

EMMANUEL KANT

À PROPOS DES NOUVEAUX PHILOSOPHES, DU JOURNALISME PHILOSOPHIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE JOURNALISTIQUE

Tous les philosophes sont persuadés, je suppose, de mener, chacun pour sa part, une recherche critique impitoyable – les philosophes « naïfs » et superficiels, ce sont toujours les *autres*. Tous sont sans doute persuadés également de poser des questions gênantes et de représenter une menace potentielle pour la tranquillité d'esprit de leurs concitoyens et le bon ordre de la société, donc tous prompts à se réclamer du maître suprême : Socrate. Même Schlick, le fondateur du cercle de Vienne, remarquait, dans « L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle », que le véritable ancêtre de ladite école n'était pas Frege, Russell ou Poincaré mais bel et bien Socrate. La plupart des philosophes qui sont à la mode (malgré eux, bien entendu) seraient probablement aussi disposés à écrire comme lui (tout au moins lorsqu'ils ne philosophent pas essentiellement pour expliquer que la philosophie est impossible) : « La philosophie est des siècles, non du jour. En elle, il n'y a pas d'actualité. Pour qui l'aime, c'est souffrance que d'entendre parler de philosophie moderne ou non-moderne. Les soi-disant courants philosophiques à la mode – soit qu'ils se répandent sous forme journalistique

dans le grand public, soit qu'ils s'enseignent sous une forme scientifique dans les universités – sont par rapport au développement calme et puissant de la philosophie à peu près ce que sont des professeurs de philosophie à l'égard des philosophes : ceux-là sont érudits, ceux-ci sont sages ; ceux-là écrivent sur la philosophie et luttent sur le champ de bataille des doctrines, ceux-ci philosophent. ¹ »

Quant au problème du rapport de la philosophie avec les médias, il est depuis longtemps un problème lancinant, surtout en France ; et si la situation n'était pas devenue aussi sérieuse ces temps derniers, il y aurait de quoi sourire à voir certains affecter de découvrir aujourd'hui son existence. Il faudrait le talent d'un Karl Kraus pour dénoncer dans les termes qui conviennent l'opportunisme et la corruption qui s'exhibent avec une simplicité et une candeur inimaginables dans les relations des célébrités actuelles ou potentielles avec la presse parlée ou écrite. Kraus eut, pour sa part, à subir dans les années 1899-1900 à la fois une agression physique et un procès (qu'il perdit) pour avoir osé poser publiquement, à propos du cas Hermann Bahr, le problème de la compatibilité des fonctions d'auteur dramatique et de critique. Quand on songe à ce que sont devenus aujourd'hui, dans le domaine philosophique lui-même, les rapports de la création, de l'édition, de la promotion et de la critique, et à l'empressement avec lequel les journaux de gauche eux-mêmes font la politique du pire – c'est-à-dire acceptent et pratiquent (en invoquant la fatalité ou, en tout cas, l'impossibilité de faire autrement, argument qui serait considéré, dans tout autre cas, comme étant typiquement de droite) le copinage et le favoritisme les plus éhontés –, on se dit qu'il faudrait être encore plus idéaliste et téméraire que Kraus ne l'a été pour s'opposer ouvertement, comme il l'a fait, au pouvoir monstrueux de la presse : « Il y a deux belles choses au monde : appartenir à la *Neue Freie Presse* ou la mépriser. Je n'ai pas hésité un seul instant pour savoir comment je devais choisir. ² » C'est exactement le choix qui est offert de plus en plus clairement aux philosophes en France ; et pendant combien de temps encore pourra-t-on s'offrir le luxe de choisir comme Kraus ?

Les relations des auteurs avec leurs critiques sont la plupart du temps tellement transparentes qu'il ne serait guère plus scandaleux de voir les premiers écrire eux-mêmes dans les journaux et les revues tout le bien qu'ils pensent de leurs propres ouvrages. Tout cela, qui, encore une fois, n'est pas absolument nouveau, n'aurait évidemment aucune importance si la mainmise du journalisme sur la philosophie ne devait pas fatalement avoir des répercussions plus ou moins sérieuses sur la nature de la production philosophique elle-même ¹. Si le niveau du journalisme philosophique ne dépasse guère celui du journalisme à sensation, il est normal que les « événements » philosophiques soient de plus en plus d'un type comparable à celui du fait divers ou du scandale. « La peur de la presse, remarquait Kraus, est chez les acteurs non pas un vice mais une manière d'être. ⁴ » Dans un pays où il semble admis depuis quelque temps déjà qu'un philosophe doit ressembler le plus possible à un acteur, faudrait-il dire la même chose de lui ?

Il n'y a malheureusement pas (ou plus) grand-chose à faire contre cela. Car, comme en témoignent certaines polémiques récentes, à partir du moment où l'on considère comme allant de soi que le seul but d'un philosophe est de faire parler de lui dans les journaux, quelle raison autre que le ressentiment personnel pourrait avoir un philosophe de s'en prendre aux journalistes ? Il suffit pourtant de considérer certains exemples pris ailleurs pour se rendre compte que le journalisme philosophique, qui est après tout une réalité non seulement inévitable mais indispensable, pourrait avoir une tenue, une indépendance et une utilité sans commune mesure avec ce que nous observons actuellement en France, et cela même compte tenu des lois du genre, qui d'ailleurs, elles aussi, constituent trop facilement une excuse. Kraus ne savait sans doute pas à quel point il avait raison quand il remarquait : « Le journalisme ne sert

1. Ce point a été souligné avec force par Deleuze dans son petit pamphlet contre la nouvelle philosophie, « À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général » ³. Mais le problème avait, selon moi, commencé à se poser de façon déjà très perceptible avant la nouvelle philosophie.

l'époque qu'en apparence. En réalité, il détruit la réceptivité intellectuelle de la postérité. ⁵ » On peut penser qu'avec la nouvelle philosophie une étape décisive a été franchie dans ce sens.

Il est vrai que le problème n'est pas simple, non seulement parce qu'on a toujours l'air de défendre une conception plus ou moins élitiste de la philosophie lorsqu'on estime que les philosophes ne devraient pas céder avec autant d'empressement aux sollicitations de la presse, mais également parce qu'il est difficile de croire que le journalisme peut fabriquer de toutes pièces des auteurs importants et des questions importantes. Sur le premier point, la seule chose que je puisse dire est que la pire forme de mépris du grand public est celle qui consiste à essayer de satisfaire jusque sur le terrain de la philosophie son besoin de sensationnel, c'est-à-dire à donner au plus grand nombre de gens possible une idée totalement inexacte de la philosophie, plutôt que d'essayer d'en donner une idée plus exacte à un nombre éventuellement moindre. Wittgenstein disait que « les écrits scientifiques populaires de nos savants ne sont pas l'expression du travail pénible mais du repos sur leurs lauriers ⁶ ». Que ne pourrait-on pas dire des exhibitions journalistiques courantes de nos philosophes et de l'espèce de distribution et de redistribution perpétuelle des prix à laquelle nous assistons ! Sur le deuxième point, il est vrai (mais cela ne fait malheureusement pas grand-chose pour faciliter la vie du lecteur) que, comme le remarquait Kraus lui-même : « Un snob n'est pas sûr. L'ouvrage qu'il loue peut être bon. ⁷ »

Ce qu'il y a de plus triste à mes yeux dans la situation actuelle est qu'elle donne au profane de bonnes raisons de penser que la politisation systématique du discours philosophique, qui a été une des caractéristiques les plus spectaculaires de la philosophie française des dernières décennies, pourrait très bien n'avoir été elle-même qu'une mode passagère, puisque nous voici apparemment revenus au temps de la philosophie « pure » et du désengagement. Sur ce plan-là également, il est devenu plus important de penser le contraire de ce que tout le monde pensait ou était supposé penser trois ans auparavant, que de penser quelque chose.

Mais si les derniers venus avaient raison, au moins dans ce qu'ils refusent, sinon dans ce qu'ils proposent ?

Alain recommandait de traiter systématiquement le pouvoir (toute espèce de pouvoir) comme un ennemi au moins virtuel, de considérer l'État et l'administration comme une menace permanente pour la liberté et le bonheur du citoyen, de ne leur consentir que l'obéissance la plus formelle, qui est une forme de mépris poli, et jamais aucune adhésion de l'esprit ; et il voyait dans la « confusion du spirituel et du temporel » la tare de *tous* les régimes, même démocratiques ⁸. C'est apparemment à ce genre de moralisme, pour lequel, dans la nuit de l'oppression fondamentale, tous les pouvoirs sont gris, que nous nous trouvons ramenés aujourd'hui. Zénon de Citium disait qu'« il y a bien des matières dans lesquelles les philosophes ne sont pas des sages ». J'ai toujours considéré que la politique en était une, le premier indice de l'absence fondamentale de sagesse des philosophes dans ce domaine étant leur habitude de s'y croire particulièrement compétents et éclairés. Je ne suis donc pas surpris que certains d'entre eux découvrent tout à coup et nous expliquent sur un ton à la fois doctoral et théâtral que nos sociétés contemporaines ne s'acheminent pas précisément vers la disparition du pouvoir et que le seul pouvoir réellement *bon* et qui ne risque pas de devenir oppressif est celui qui n'existe pas.

Il est sans doute inévitable que l'on cherche à prévenir après coup ce que l'on n'a pas su prévoir ni même reconnaître. Mais il n'y a aucune raison de penser que l'on fait de la meilleure philosophie (et donc de la meilleure politique) avec des désillusions et des rancœurs qu'avec des espérances et des utopies plus ou moins aveugles. Le pessimisme et le catastrophisme qui semblent être aujourd'hui de rigueur ne sont certainement pas moins fantasmatiques et pas plus « réalistes » que l'optimisme naïf qui a précédé. Le rôle de Cassandre présente évidemment des avantages non négligeables pour un philosophe : en dépit du fait que n'est pas un martyr qui veut dans nos sociétés dites « libérales », il est toujours possible et même indispensable de se présenter comme quelqu'un qui ne *peut* pas être entendu, au moment

même où l'on fait le plus de vacarme. La technique n'est pas nouvelle chez les philosophes. Althusser et ses élèves, par exemple, ont réussi dans un certain nombre de cas caractéristiques à donner l'impression de partir héroïquement en guerre contre un adversaire supérieur en nombre et en armement, qui s'est trouvé anéanti avant d'avoir eu la possibilité d'exister. (Attention : s'il n'existe pas en France, soyez certains qu'il est tout-puissant à l'étranger – inutile d'y aller voir, on vous le garantit – et toujours sur le point de nous envahir.) La mégalomanie, le prophétisme et la dramatisation systématique sont depuis longtemps déjà des caractéristiques essentielles du style philosophique. Cette fois-ci l'on nous explique, si je comprends bien, que le totalitarisme est déjà inconsciemment préparé et admis dans tous les esprits, et qu'il faut un courage et une originalité extraordinaires pour oser le proclamer.

Ce qui se passe justifie malheureusement jusqu'à un certain point la philosophie que l'avant-garde appelle avec mépris « universitaire » dans son application conséquente du principe « *Wait and see* ». Tout vient à point pour les réactionnaires qui savent attendre. Il est certain que l'université a des raisons beaucoup moins respectables que le souci d'éviter un affaïement et une précipitation peu conformes au rythme nécessairement lent de la recherche et de l'évolution des idées en philosophie pour ignorer certains des aspects les plus importants de la production d'avant-garde. Mais je dois dire que je n'ai personnellement jamais ressenti la nécessité ni même entrevu la possibilité de choisir entre la philosophie dite « universitaire » et celle de l'avant-garde. (Bien entendu, si être un philosophe universitaire veut dire occuper une position dans l'université et y enseigner des choses que la philosophie « avancée » du moment considère comme méprisables et réactionnaires, alors je suis un philosophe universitaire et je ne vois pas plus de raisons d'en avoir honte que d'en être fier.) Sur ce point, on peut remarquer d'abord que l'opposition apparemment irréductible entre l'avant-garde et l'université, ou entre l'avant-garde et le pouvoir, a toujours autorisé toutes les alliances et toutes les compromissions en vertu de considérations « stratégiques », que l'on

aimerait croire uniquement stratégiques. Ensuite, que des expressions comme « philosophie universitaire » ne veulent pas dire grand-chose, que les concepts ou les essences de cette espèce devraient susciter un peu plus de méfiance chez les professionnels de l'analyse conceptuelle, et qu'il n'est pas toujours facile de distinguer entre les philosophes qui sont dans l'université sans y être et ceux qui y sont en y étant. Enfin – *last but not least* – que, tout comme le socialisme a encore à faire la preuve qu'il peut avoir un visage humain, l'avant-garde a à démontrer qu'elle peut être moins partielle, répressive et obscurantiste que ses adversaires. On comprendra, étant donné le genre de choses auxquelles je me suis intéressé plus spécialement en philosophie, que je ne voie personnellement aucune raison d'être rassuré sur ce point. Il est probablement normal de considérer que l'on exercerait le pouvoir avec beaucoup plus de justice que ceux qui l'ont, si on l'avait ; mais cela dispense malheureusement de se poser des questions sur la manière dont on exerce pour le moment celui qu'on a. (Comme chacun sait, l'avant-garde n'a *aucun* pouvoir, *aucun* moyen d'action, *aucune* influence sur les orientations de la recherche philosophique ni sur le monde de l'édition et de la critique, etc.)

QUE NOUS EST-IL ARRIVÉ ?

Bien entendu, quand je réclame le pluralisme (ou ce que Feyerabend appellerait la « prolifération théorique ») dans la philosophie elle-même, je ne le fais pas pour des raisons que certains qualifieraient avec mépris de « morales », « humanistes », etc., mais uniquement parce qu'il est inévitable et que le dogmatisme et le terrorisme ont abondamment fait la preuve de leur totale inefficacité politique à long terme. C'est un truisme de constater, par exemple, que ce qui nous arrive actuellement n'aurait pas eu lieu ou serait passé complètement inaperçu s'il avait été permis simplement de *poser* certaines questions un peu plus tôt. (Quand tirera-t-on *réellement* la leçon du stalinisme en matière intellectuelle ?) Le pluralisme n'a rien à voir avec l'éclectisme et la neutralité : il signifie que l'on *doit* avoir un choix pour pouvoir choisir.

Une théorie de l'engagement qui veut précisément éviter aux gens d'avoir à s'engager est absurde. On ne peut pas vouloir que *la* philosophie conduise en quelque sorte par nature (comme si elle avait une « nature ») à l'option révolutionnaire. Ou, pour dire les choses autrement : on ne s'engage pas plus en vertu d'une « science » que l'on ne croit en Dieu à cause des « preuves » de son existence.

Si l'on en croyait les journaux, la France aurait vraisemblablement produit plus de génies philosophiques en vingt-cinq ans que l'humanité entière dans les vingt ou trente siècles précédents. Sans nécessairement partager le culte religieux de la tradition universitaire pour les « grands » philosophes, on peut légitimement estimer plus prudent d'attendre que la hiérarchie des valeurs s'établisse de façon un peu plus claire et stable. Wittgenstein considérerait que, « dans la course de la philosophie, gagne celui qui peut courir le plus lentement ; ou : celui qui atteint le but le dernier » ; et il suggérerait que « le salut des philosophes entre eux devrait être : "Donnez-vous du temps" [*Lass dir Zeit*] »⁹. Bien que cette attitude (qui s'est traduite chez lui par un refus systématique de publier) soit très contestable (pas seulement parce que, comme l'a dit Bernard-Henri Lévy – un jeune auteur qui semble, pour sa part, préférer nettement la course de vitesse –, on n'est pas obligé d'avoir du goût pour les œuvres posthumes), on ne peut pas reprocher à ceux qui ne conçoivent pas le travail philosophique sans un minimum de rumination, de pondération et de conséquence d'être déconcertés (c'est le moins qu'on puisse dire) par la rapidité avec laquelle les positions et les évidences changent du tout au tout (la seule chose qui ne change pas est le dogmatisme et l'absence totale de nuances) et par la prime accordée systématiquement à l'erreur.

La philosophie française contemporaine est comme la jeune fille dont Lichtenberg disait qu'elle avait « à peine 12 modes d'âge¹⁰ ». Il est vrai que la seule chose qui puisse rendre la mode – qui est une forme de censure, et une des plus efficaces – relativement supportable est précisément qu'elle change souvent. Puisque j'en suis à Lichtenberg, c'est aussi lui qui remarquait : « De nos jours, trois pointes et un

mensonge font un écrivain ¹¹ » ; ce qui semble être malheureusement devenu de plus en plus vrai de nos philosophes au fur et à mesure qu'ils devenaient des écrivains. Et, pour en terminer provisoirement avec lui, j'ai toujours considéré qu'il y avait d'excellentes raisons d'appliquer *aussi* aux idées à la mode son fameux principe : « Mettre en doute les choses qui sont crues actuellement sans être le moins du monde davantage examinées, c'est cela la chose principale partout. ¹² » Ce qui est à la mode est toujours ce qui aurait le plus besoin d'être mis en doute et qui, du fait qu'il est à la mode, a justement le moins de chances de l'être.

Quel dommage, est-on tenté de se dire aujourd'hui, de n'avoir jamais été stalinien, lyssenkiste, althussérien, maoïste, etc. ! Quel prestige et quels avantages ne retirerait-on pas du fait de ne l'être plus aujourd'hui ! Quel prodigieux effort de pensée, digne effectivement de la plus grande admiration, n'a-t-il pas fallu à certains, pour en arriver où ils en sont aujourd'hui, après tout cela ! On a le droit de se tromper, me direz-vous. C'est évident. Mais quand donc nos maîtres à penser comprendront-ils que ce que le public est en droit d'attendre d'un philosophe n'est pas seulement qu'il soit disposé à reconnaître ses erreurs, mais également qu'il en commette, si possible, un peu moins que les autres ? Car à quoi sert, par exemple, d'être un professionnel de la pensée politique si c'est pour ne pas voir des choses qui ont sauté dès le début aux yeux de tant de gens qui n'avaient pas la chance d'être payés pour réfléchir ? Peut-on reconnaître à quelqu'un le droit de déterminer à la fois qui a raison et à quel moment on a raison d'avoir raison ? L'auto-critique est évidemment aussi une auto-justification ; et il y en a qui sont de véritables chefs-d'œuvre de jésuitisme et de tartufferie sur le thème : je me suis constamment trompé, mais j'ai toujours eu d'excellentes raisons, et donc finalement *raison*. J'ai, personnellement, horreur de l'argument : vous voyez bien que l'erreur était inévitable et excusable, puisque *je* l'ai commise.

Il est d'ailleurs surprenant que l'aptitude à dénoncer après coup ses propres erreurs soit reconnue généralement comme une preuve suffisante de libéralisme et d'ouverture d'esprit (voir le cas Althusser). Comme si le dogmatisme

inhérent à une doctrine ne se manifestait pas d'abord, ainsi que l'a souligné Popper, dans sa théorie de *l'erreur*. Y a-t-il une forme de dogmatisme pire que celle qui consiste à revendiquer le monopole du droit à l'erreur (les autres ne pouvant commettre d'erreurs puisqu'ils ont toujours été *dans* l'erreur, même quand ils avaient raison) ? Quant à la fameuse nécessité de « penser aux extrêmes », c'est-à-dire de recourber le bâton dans l'autre sens pour être sûr de le redresser suffisamment (une idée qui, soit dit en passant, a été remarquablement bien assimilée par la toute dernière génération de philosophes, celle des « nouveaux moralistes »), je n'en dirai rien, sinon que je n'aime pas beaucoup laisser à d'autres le soin de décider quand le bâton a été suffisamment redressé pour que l'on puisse admettre des modes de pensée un peu moins simplistes et extrémistes. Mais peut-être en sommes-nous arrivés au point où même le dogmatisme d'Althusser et de ses amis, qui a tout de même été en un certain sens productif, va devoir être défendu, étant donné ce qui nous menace. La meilleure raison de prendre le parti de Marx est peut-être désormais la manière dont il est attaqué.

Si les gens comme Althusser ont, pour leur part, une réponse claire et positive à donner à une question comme « La philosophie à quoi bon ? », je ne peux malheureusement pas en dire autant, sans doute parce que je ne peux pas non plus répondre clairement à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? ». Pour moi, « À quoi bon philosopher ? » n'est pas très différent de « À quoi bon penser ? » ou « À quoi bon vivre ? » Et chaque fois que la question est posée en France, j'ai l'impression très nette que l'on n'a pas renoncé complètement à l'idée que la philosophie doit être une sorte de substitut de la religion, et qu'elle doit notamment répondre, sinon aux deux questions « Que dois-je faire ? » et « Que puis-je espérer ? », du moins à leurs équivalents profanes « Que faire ? » et « Qu'est-ce qui nous attend ? » Il me semble que l'on ne peut pas répondre vraiment à la question de la finalité de la philosophie autrement qu'en *faisant* de la philosophie. Einstein disait : « Si vous voulez découvrir quoi que ce soit auprès des praticiens de la physique théorique sur

les méthodes qu'ils utilisent, je vous conseille d'adhérer étroitement à un principe : n'écoutez pas ce qu'ils disent, fixez votre attention sur leurs actes. ¹³ » Bien que cela ne corresponde sans doute pas du tout à l'idée que la plupart des philosophes se font de leur discipline, j'ai bien peur que quelque chose de comparable ne soit vrai également dans le cas de la philosophie. C'est seulement la pratique de la philosophie qui est susceptible de parler pour (ou contre) elle, et non pas les déclarations métaphilosophiques des philosophes sur la philosophie, l'idée qu'ils se font et qu'ils essaient de donner d'elle et de son rôle. (Contrairement à une idée reçue, je ne considère pas comme évident qu'un philosophe doive nécessairement avoir une idée plus adéquate de sa pratique philosophique qu'un savant de sa pratique scientifique ; et je ne suis pas du tout certain qu'il faille faire une exception pour les matérialistes historiques.)

Jusqu'à une date relativement récente, un philosophe aurait expliqué qu'il faisait de la philosophie pour résoudre certaines questions « fondamentales », de nature métaphysique, éthique, religieuse, etc. Ce genre de réponse étant réputé désormais impossible, c'est la politique qui a remplacé, chez les meilleurs et les plus représentatifs des philosophes français contemporains, la métaphysique et la morale. Une philosophie doit d'abord être la théorie et la justification d'une action politique, quand elle n'est pas elle-même purement et simplement une action politique. La politique est ainsi devenue une loi du genre et, secondairement, un argument de vente. Le déclin spectaculaire de la philosophie proprement théorique en France s'explique largement par l'impossibilité désormais acquise de prendre au sérieux une recherche philosophique sans implications politiques directes (le seul intérêt d'une recherche de ce genre est précisément de fournir à des gens qui sont spécialisés dans cette tâche l'occasion d'en expliciter les motivations politiques inavouées). C'est ainsi que, même dans des domaines comme la philosophie des mathématiques et de la logique, il est devenu plus important de tenir un discours réputé politiquement « juste » que de comprendre quelque chose à ce dont on parle.

Il est bien difficile de déterminer exactement la part d'analyse pertinente et convaincante (il y en a certainement une), la part de mythologie et la part de convention et de mode qui interviennent dans cette façon d'aborder les problèmes. Il serait en tout cas incongru de demander de quel poids les efforts des philosophes contemporains ont pesé jusqu'ici sur les événements politiques proprement dits, puisqu'il est évident que l'essentiel se joue au niveau du discours et que, pour un philosophe, faire effectivement quelque chose (en l'occurrence de la politique) et *dire* qu'on est en train de le faire sont deux choses qui ne se distinguent pas réellement. Comme l'a fait remarquer Chomsky, l'intelligentsia est aux États-Unis une puissance politique dans l'exacte mesure où elle est inféodée au pouvoir politique, alors qu'elle est en Europe (en tout cas en France) à la fois plus indépendante du pouvoir et sans influence réelle sur ses décisions. Bien entendu, une telle situation n'a en elle-même rien d'étonnant ou de scandaleux, puisqu'on ne peut être tout à fait certain d'avoir travaillé réellement à renverser le pouvoir en place que le jour où il sera effectivement renversé. Je ne veux pas dire, naturellement, que les considérations de stratégie politique n'ont aucune importance en philosophie mais simplement que l'on peut se poser des questions sur l'efficacité *politique* de certaines attitudes policières et obscurantistes qui se justifient précisément par des considérations de ce genre. Quand on a demandé à Russell, peu de temps avant sa mort, s'il considérait que l'action politique qu'il avait menée à la fin de sa vie était plus importante que ses travaux philosophiques et mathématiques antérieurs, il a répondu : « Cela dépend du degré auquel le travail politique est couronné de succès : s'il réussit, il a beaucoup plus d'importance que l'autre ; mais s'il ne réussit pas, il est tout simplement inepte [*silly*]. » Tel est bien le problème : on ne peut pas lutter politiquement sur le terrain de la philosophie et récuser d'avance tout critère extra-philosophique de l'efficacité de son action.

Il est clair que les arguments par lesquels les philosophes ont l'habitude de justifier leur existence et d'expliquer leur importance ne sont pas forcément immédiatement

exportables quand il s'agit de défendre la philosophie à l'extérieur. Il est difficile, par exemple, de persuader le pouvoir que l'enseignement de la philosophie est à la fois une menace sérieuse pour lui et une nécessité, et ceci à cause de cela. Les philosophes ont besoin de se sentir dangereux (voir le titre significatif de l'ouvrage du GREPH : *Qui a peur de la philosophie ?*¹⁴), et ils peuvent l'être effectivement ; mais le danger réel qu'ils représentent pour le pouvoir politique dans des sociétés comme les nôtres est probablement apprécié de façon aussi inexacte par eux que par lui. Il est certain, en tout cas, que, d'un point de vue parfaitement cynique, la très ancienne « nouvelle philosophie » fait plus pour défendre les chances de la philosophie auprès du pouvoir que la plupart des actions entreprises dans ce sens, en lui démontrant que, même dans ce domaine-là, il finit toujours par reconnaître les siens sans avoir besoin de les tuer tous.

Wittgenstein a écrit, à propos de la philosophie des mathématiques : « J'aimerais redire sans cesse : je contrôle les *livres d'affaires* des mathématiciens ; les processus mentaux, joies, dépressions, instincts des gens d'affaires, aussi importants qu'ils soient à d'autres égards, je ne m'en soucie pas. ¹⁵ » Il n'y a aucune raison de penser que les processus mentaux, joies, dépressions, instincts des philosophes ont plus d'importance pour la compréhension de la philosophie que ceux des mathématiciens pour la compréhension des mathématiques. Le retour en force du psychologisme et du subjectivisme, de la philosophie personnalisée et charismatique auquel nous assistons actuellement constitue à mes yeux la forme par excellence de la décadence en philosophie. Je n'hésiterai personnellement jamais une minute entre un philosophe qui est susceptible de me faire comprendre quelque chose à propos du théorème de Gödel, de l'intuitionnisme ou de la théorie de la relativité et un qui me raconte, directement ou indirectement, sa vie. L'« histoire de mes idées philosophiques » est un genre qui doit être réservé à ceux qui ont eu des *idées* philosophiques, et non pas seulement des états d'âme et des sentiments. Le romantisme et l'expressionnisme n'ont jamais été des styles faciles à pratiquer en philosophie (n'est pas Kierkegaard ou Nietzsche qui veut),

mais ils constituent le refuge normal des générations désenchantées et fatiguées de penser avant même d'avoir essayé de le faire. Quand Einstein consentit, malgré ses réticences, à écrire quelque chose qui ressemble à une autobiographie, il remarqua : « L'essentiel dans l'existence d'un homme de mon espèce réside dans *ce* qu'il pense et *comment* il pense, non dans ce qu'il fait ou souffre. ¹⁶ » Cela n'est pas moins vrai à mon sens d'un philosophe digne de ce nom que d'un physicien. Mais lorsque les philosophes commencent à attribuer un caractère exemplaire à leurs expériences personnelles, fussent-elles politiques, ils sont déjà sur la pente qui conduit finalement au remplacement de la philosophie par l'autobiographie. La vogue extraordinaire des confessions et des mémoires d'hommes politiques, d'acteurs, d'aventuriers, de sportifs, de truands, etc., qui est une des caractéristiques de la production littéraire actuelle, a maintenant trouvé son équivalent exact sur le plan de la philosophie elle-même.

Si la question des moyens et des fins de la philosophie semble se poser plus spécialement ces temps-ci, c'est sans doute parce que des événements historiques plus ou moins récents sont de nature à susciter des doutes sur l'espèce de qualification intrinsèque que les philosophes ont tendance à s'attribuer en matière d'analyse, de jugement et d'action politiques. À quoi peut bien servir la philosophie si elle n'a pas pu empêcher *cela*, et a même contribué pour une part importante à le justifier ? Mais, en plus du fait qu'un certain nombre de philosophes non négligeables (dont il n'était pas, il est vrai, de bon ton de parler jusqu'à une date récente) n'ont jamais accepté cela, qu'est-ce qui autorise à supposer que le philosophe professionnel devrait être en quelque sorte par essence plus apte que d'autres à éviter ce genre d'erreurs ? Alors que, précisément, tant d'exemples montrent que la formation philosophique, au sens où on l'entend habituellement, n'est ni une condition nécessaire ni une condition suffisante de la lucidité politique dans des situations comme celle dont il est question. Il serait peut-être temps de s'interroger sur certains types d'opposition « spontanée » (à peu près au sens où les althussériens parlent de « philosophie spontanée » des non-philosophes) au fascisme

et au stalinisme, et également d'admettre que ce sont les philosophes qui collaborent ou résistent à l'oppression, et non *la* philosophie. Ce qui s'est passé aurait pu être, pour les philosophes, le commencement de la modestie, de la mesure et de la prudence. Mais il semble bien que la renonciation aux conclusions globales et définitives soit la leçon qui est la plus difficile à tirer de l'histoire. Comme il est entendu que les choses se répètent toujours de la même façon, il faut, pour supprimer les risques, éliminer définitivement les responsables présumés : puisque le marxisme est (évidemment) responsable du goulag, il faut être systématiquement anti-marxiste ; puisque le marxisme est (évidemment) la forme par excellence du rationalisme ¹, il faut être systématiquement anti-rationaliste ; et puisque toute exigence de clarté, de précision et d'argumentation relève (évidemment) du rationalisme le plus oppressif, il faut être systématiquement pour la formule brillante et vague, le pathos et l'effet rhétorique. Comme si, par exemple, l'irrationalisme, le mysticisme et la *Schwärmerei* ² n'avaient pas eu, eux aussi, quelques occasions historiques de faire leurs preuves.

À titre d'exemple (parmi beaucoup d'autres possibles), il suffit de relire Hermann Broch pour se rendre compte à

I. Bertrand Russell a répondu de la façon suivante à un critique qui avait dit que, s'il s'en était pris aux bolcheviques, c'est parce qu'il ne pouvait pas leur pardonner leur rationalisme : « C'est tout à fait le contraire de la vérité. Ils me semblaient être des hommes qui sont pris dans un système infondé de dogmes théologiques ; ils étaient "rationalistes" uniquement au sens auquel les participants d'une dispute scolastique qui s'en remettaient à des syllogismes pourraient être appelés rationalistes. La foi dans le matérialisme dialectique me semble impossible pour quiconque adhère à la méthode scientifique. ¹⁷ » Le raisonnement des nouveaux philosophes, imputant à l'athéisme, au rationalisme et à la méthode scientifique la responsabilité du totalitarisme et de l'oppression, et préconisant, pour se protéger contre ceux-ci, un retour à la théologie et à la religion, est à peu près aussi convaincant que celui du critique de Russell. Il est vrai que l'on peut se poser, justement, à propos de la plupart d'entre eux, la question de savoir s'ils avaient jamais fréquenté auparavant d'autres exemples de « science » et d'utilisation de la méthode « rationnelle » que le matérialisme dialectique.

II. Voir *supra*, note I, p. 13.

quel point ce qui nous arrive est peu nouveau. Il ne manque chez cet auteur à peu près rien de ce que notre dernière génération de penseurs vient de découvrir à grand fracas : le thème du retour à Platon et au platonisme contre le factualisme et le positivisme des scientifiques (Kirchhoff, Mach, Boltzmann, etc.) et des philosophes scientistes (le cercle de Vienne) ¹, celui de la responsabilité objective de la science et de la logique dans l'avènement du totalitarisme ¹¹, la nostalgie de l'époque bénie où la philosophie n'était pas dissociée de la théologie et l'appel au sursaut de l'Europe en train de faillir à sa mission historique et d'abandonner le terrain à l'américanisme (et au soviétisme). La différence est évidemment que Broch ne consentait pas à l'abandon de la « tyrannie du logos » pour celle de la rhétorique, considérée par lui, au même titre que le discours des sciences exactes, comme une forme de « mutisme » (*Stummheit*) : « C'est le bruit terrifiant du mutisme, qui accompagne le meurtre, c'est l'élément rhétorique pur et simple, le mutisme intensifié en bruit et jusqu'au pathos du rhétorique, qui possède encore la sonorité du langage et n'est pourtant plus langage, mais, en tant que cri articulé, constitue, il est vrai, un élément du linguistique, certes uniquement son élément pour ainsi dire muet, et dans ce mutisme n'est qu'explosion, explosion de peur, explosion de désespoir, explosion de courage : le rhétorique ne connaît aucun dialogue, aucun argument, aucun contre-argument, il ne provient pas de la sphère de l'intellect, il provient des ténèbres, il ne convainc pas, il emporte, fascine par la force des ténèbres, par l'attraction des ténèbres, par ce danger auquel personne n'échappe, parce qu'il n'y a personne en qui ne vivent les

I. La réhabilitation des sophistes, qui va de pair aujourd'hui avec l'apologie de Platon, n'est évidemment rien d'autre qu'une forme classique de la logique du pire.

II. « Qu'est-ce que l'intellectualité positiviste a à voir avec l'atmosphère de meurtre qui pèse sur le monde ? avec le silence du meurtre ? Et pourtant c'est ainsi — déjà parce que gangster, commerçant, militaire et scientifique sont les enfants d'une même époque. ¹⁸ » La démonstration de Broch est évidemment un peu plus subtile que ne le suggère cette utilisation de l'argument usuel *simul cum hoc, ergo propter hoc* (en même temps que cela, donc à cause de cela).

mêmes ténèbres, personne qui ne soit livré au danger de l'extra-logique, voire de la démence, et partout où ce mutisme ténébreux se fraie un chemin jusqu'à l'expression, se manifestant sous la forme de l'explosion, il s'empare des cœurs, les exalte, les brise, les ouvre, les entraîne à la folie, au vertige, à l'enthousiasme ou à la destruction et au meurtre. La rhétorique, cette musique d'accompagnement de l'héroïsme comme du désespoir, est au service de la croyance à la puissance. ¹⁹ »

LES MOTS SANS LES CHOSES

Nous voici arrivés (une fois de plus), semble-t-il, au dernier stade de ce que Broch appelait « une sorte de surcompensation du linguistique », commencée avec Nietzsche et illustrée notamment, à ses yeux, par Heidegger et Kraus (dont l'affirmation « La phrase [*Die Phrase*] toute faite et la chose [*die Sache*] sont un » exprime bien ce dont il s'agit). Comme Broch s'en rendait parfaitement compte, on ne renverse pas impunément la conception platonicienne du langage et de la vérité, et on ne les réinstalle pas à la demande : il faut bien se résigner à l'idée que l'histoire existe. Et, pour ce qui est de s'en prendre après coup aux maîtres à penser, rappelons, à travers un exemple d'un tout autre ordre, que ce n'est pas non plus un réflexe très nouveau : « La vie, la "réalité", "le plus fort" – posés identiques à la raison, pris dans leur mutuelle compénétration comme "sélection", "loi", "histoire" et élevés au rang de philosophie idéaliste, d'axiome scientifique, de vision dithyrambique glaciale et solaire : Hegel, Darwin, Nietzsche – ils furent la cause réelle de la mort de plusieurs millions d'hommes. Les pensées tuent, les mots sont plus criminels que n'importe quel meurtre, les pensées se vengent sur les héros et les troupeaux », déclarait Gottfried Benn en 1943 ²⁰.

Qu'en est-il aujourd'hui de la science et de son avenir ? « La conception apocalyptique du monde, écrivait Wittgenstein en 1947, est à proprement parler que les choses ne se répètent pas. Il n'est pas dépourvu de sens, par

exemple, de penser que l'époque scientifique et technique est le commencement de la fin de l'humanité ; que l'idée du grand progrès est un aveuglement, comme également celle de la connaissance finie de la vérité ; que dans la connaissance scientifique il n'y a rien de bon ou de désirable et que l'humanité qui s'efforce de l'atteindre se précipite dans un piège. Il n'est absolument pas clair que cela ne soit pas le cas. ²¹ » Et la même année : « Il pourrait se faire que la science et l'industrie, et leur progrès, soient l'élément le plus durable du monde d'aujourd'hui. Que toute hypothèse d'un effondrement de la science et de l'industrie en attendant, et à long terme, soit un simple rêve, et que la science et l'industrie après et avec une désolation infinie unifient le monde, je veux dire le rassemblent en un tout, qui ne sera alors, à coup sûr, habité par rien moins que la paix. Car la science et l'industrie décident bien les guerres, ou c'est ce qu'il semble. ²² » Trente ans après, et bien que les dangers et les limites du « progrès » scientifique et technique soient devenus encore plus évidents, il n'est toujours pas facile de dire laquelle des deux hypothèses est la bonne, et encore moins laquelle des deux solutions « finales » serait la moins désastreuse.

Comme l'écrivait Musil, qui avait compris et exposé le problème beaucoup mieux que tous ceux qui l'ont fait par la suite : « Tous ceux, ecclésiastiques, historiens ou artistes, qui sont tenus de comprendre quelque chose à l'âme parce qu'ils en tirent de bons revenus, prétendent que l'âme a été ruinée par les mathématiques, que les mathématiques sont la source d'une perversion de l'intelligence qui, si elle fait de l'homme le maître de la terre, fait aussi de lui l'esclave de la machine. La sécheresse intérieure, le surprenant mélange de sensibilité aux détails et d'insouciance devant l'ensemble, l'extraordinaire solitude de l'homme dans un désert de détails, son inquiétude, sa méchanceté, l'indifférence sans égale de son cœur, sa cupidité, sa froideur et sa violence, toutes caractéristiques de notre temps, ne peuvent être autre chose, si l'on en croit ces censeurs, que la conséquence des pertes que ferait subir à notre âme une pensée aiguisée par la logique ! C'est ainsi qu'il se trouva des gens, déjà au temps

où Ulrich devint mathématicien, pour prédire l'écroulement de la civilisation européenne sous prétexte que la foi, l'amour, l'innocence et la bonté avaient déserté l'homme ; il est significatif que tous ces gens aient été de médiocres mathématiciens au temps de leurs études. Cela suffit à les convaincre plus tard que la mathématique, mère de la science naturelle exacte et grand-mère de la technique, était aussi l'aïeule de cette mentalité qui suscita pour finir les gaz toxiques et les pilotes de guerre. ²³ »

Il va de soi que l'explication par le ressentiment n'a jamais été tout à fait suffisante et qu'elle l'est moins que jamais (bien qu'elle soit souvent encore la bonne dans le cas des philosophes, qui sont, eux aussi, payés pour comprendre quelque chose à l'âme humaine) à une époque où des mathématiciens et des physiciens de premier ordre ont rejoint les censeurs dont parle Musil dans la dénonciation de ce que Serres appelle la « thanatocratie ». Mais ce qui est clair est qu'il fallait ou bien ne pas toucher du tout au fruit défendu, ou bien être préparé au pire. Car, comme le remarquait Musil à propos de la révolution scientifique que l'on attribue à Galilée : « L'Église catholique a commis une grave faute en forçant cet homme à se rétracter sous peine de mort au lieu de le supprimer sans plus de cérémonies : c'est parce que lui et ses frères spirituels ont considéré les choses sous cet angle que sont nés plus tard (et bien peu de temps après si l'on adopte les mesures de l'histoire) les indicateurs de chemin de fer, les machines, la psychologie physiologique et la corruption morale de notre temps, toutes choses à quoi elle ne peut tenir tête. Sans doute est-ce par excès d'intelligence qu'elle a commis cette faute, car Galilée n'était pas seulement l'homme qui avait découvert la loi de la chute des corps et le mouvement de la terre, mais un inventeur à qui le Grand Capital, comme on dirait aujourd'hui, s'intéressait ; de plus, il n'était pas le seul à son époque qu'eût envahi l'esprit nouveau. Au contraire, les chroniques nous apprennent que la sobriété d'esprit dont il était animé se propageait avec la violence d'une épidémie. ²⁴ »

J'ai suggéré plus haut (*horresco referens*) que les idées des philosophes professionnels sur leur fonction dans la société ne devaient pas forcément être prises pour argent comptant.

Il faut bien admettre qu'ils ont, eux aussi, ce que Musil appelait leur « idéologie de profession » : « Toutes les idéologies de profession sont évidemment nobles ; les chasseurs, par exemple, bien loin de s'intituler "bouchers des forêts", se proclament très haut "Amis officiels des animaux et de la nature", de même que les commerçants défendent le principe du profit honorable et que les voleurs, à leur tour, adoptent le dieu des commerçants, à savoir le distingué promoteur de la concorde universelle, l'international Mercure. Il ne faut donc pas faire trop de cas de la forme que prend une activité quelconque dans la conscience de ceux qui l'exercent. ²⁵ » Un exemple caractéristique d'idéologie de profession (je ne perdrai pas mon temps à contester aux intéressés le droit de la considérer comme une science) est la conception althussérienne de la philosophie. Des concepts comme ceux de « pratique théorique » et de « lutte de classe dans la théorie » m'ont toujours rendu extrêmement méfiant, parce qu'ils pourraient bien servir essentiellement à se persuader d'une chose que tout philosophe a particulièrement envie de croire, à savoir que sa réflexion *est* une action, qu'il peut agir et contribuer à transformer le monde sans avoir à faire autre chose que ce qu'il fait. (Naturellement, je ne suis pas en train de dire que la philosophie n'est pas en mesure de transformer le monde : elle l'a effectivement transformé, et quelquefois de façon spectaculaire.)

Il serait bien agréable de pouvoir se dire que tous les problèmes et toutes les discussions philosophiques se ramènent toujours « en dernière analyse » à une confrontation entre le matérialisme et l'idéalisme. Mais je ne connais guère qu'une affirmation qui soit comparable à celle-là dans le genre simpliste et réducteur, celle des néo-positivistes logiques, selon laquelle les questions et les propositions des philosophes se ramènent toujours « en dernière analyse » à des non-sens logico-linguistiques. L'obsession de la démarcation et de la dichotomie est une des caractéristiques essentielles de l'attitude positiviste. On peut évidemment se rassurer sur ce point en se disant qu'elle ne joue pas du tout le même rôle et n'a pas du tout les mêmes effets chez Althusser et chez les positivistes de l'espèce usuelle (c'est

évident). Mais il est clair que le même concept dogmatique de l'analyse entre en jeu dans les deux cas : la forme finale de l'analyse du discours philosophique est déterminée d'avance, et il ne reste plus qu'à trouver dans chaque cas l'analyse en question. Le principe selon lequel toutes les positions et propositions philosophiques sont forcément matérialistes ou idéalistes est évidemment irréfutable, aussi longtemps qu'il existe des gens « qualifiés » pour les faire tomber d'un côté ou de l'autre. Mais précisément, tout le problème est là : même si l'on admet qu'il y a un choix à faire sur toutes les questions entre une position matérialiste et une position idéaliste, pourquoi devrait-on s'en remettre sur ce point à des *autorités* dont les décrets relèvent malheureusement un peu trop souvent de l'ignorance, de la précipitation et de l'arbitraire ? Pourquoi la double légitimation, théorique et politique, que revendiquent les philosophes qui se sont mis une fois pour toutes du *bon* côté serait-elle à l'abri de toute contestation possible ? Comme si, par exemple, ce qui peut être interprété comme une option matérialiste en philosophie des mathématiques était quelque chose de parfaitement clair et indiscutable. Lichtenberg disait : « C'est vrai, mes chaussures je ne peux pas me les faire moi-même, mais, messieurs, ma philosophie, je ne me la laisse pas imputer... ²⁶ » J'ai envie de dire : pourquoi devrait-on se laisser imputer son idéalisme et prescrire son matérialisme par des « spécialistes » dont la compétence ne se discute pas ?

Il est significatif que ceux qui expliquent ce qui se passe aujourd'hui comme étant un simple épiphénomène (j'espère qu'ils ont raison) dû aux retombées inévitables du positivisme ne songent jamais à *leur* positivisme à eux. (Qui oserait soupçonner les gens qualifiés dont je parlais plus haut de n'avoir pas toujours les idées claires sur la signification « objective » de ce qu'ils font ?) Il est pourtant évident que les philosophes qui ne peuvent pas ouvrir la bouche sans annoncer qu'ils vont proférer une vérité « scientifique » (et Dieu sait si l'épisode structuraliste a été marqué par cette obsession naïve de la scientificité) préparent inévitablement le terrain aux visionnaires et aux mystiques. (Mais peut-être

était-ce précisément le résultat cherché, en vertu du fameux principe de la démarcation maximale ¹.) Si le matérialisme historique est le paradigme de la science et le stalinisme celui du comportement rationnel, il n'est pas surprenant que la science et la rationalité connaissent aujourd'hui quelques déboires. Le phénomène est classique : un marxiste déçu se convertit plus facilement au mysticisme qu'à une conception différente de la rationalité.

Interrogé sur les relations qui existent entre ses théories linguistiques et ses activités politiques, Chomsky a fait cette réponse surprenante : « Je ne crois pas qu'il y ait un lien direct entre ces deux activités. À mon avis, tout ce que j'ai écrit sur l'idéologie aurait pu être écrit par quelqu'un d'autre. Il n'y a pas de connexion profonde entre ma critique de l'idéologie et le travail portant sur la structure du langage. L'analyse de l'idéologie me semble une démarche relativement directe et superficielle si on la compare à la démarche scientifique, qui requiert une abstraction conceptuelle très poussée. Les deux démarches ne sont pas de même niveau. Pour l'analyse de l'idéologie, il suffit d'un peu d'ouverture d'esprit, d'intelligence, et d'un cynisme sain. [...] Je refuse de relier l'analyse des questions sociales à des thèmes scientifiques qui, eux, exigent une formation spéciale et technique, des références intellectuelles, avant de pouvoir être traités. Dans l'analyse de l'idéologie, il suffit de regarder les faits en face, et de vouloir suivre une argumentation. Seul le bon sens cartésien, "la chose du monde la mieux partagée", est exigé... C'est l'approche scientifique de Descartes – si par là vous entendez la volonté de regarder les faits avec un esprit ouvert, de tester les hypothèses et de suivre une argumentation jusqu'à ses conclusions. Mais au-delà, aucun savoir ésotérique n'est requis pour explorer des "profondeurs" qui n'existent pas. ²⁷ »

Bien que Chomsky exagère ici nettement dans le sens inverse de celui auquel nous sommes habitués en France (où

I. Comme on peut s'en rendre compte aisément, je n'ai jamais été un grand stratège, et le bénéfice exact de certains excès théoriques m'a le plus souvent échappé.

la moindre prise de position « correcte » exige apparemment un appareil théorique et conceptuel – et par conséquent également un appareil de spécialistes – considérable), il met le doigt sur un comportement qui fait partie de l'idéologie de profession des intellectuels et qui est commun à l'intelligentsia « coopérante » et à l'intelligentsia « résistante » : la tendance à présenter les questions politiques et sociales comme des questions ésotériques dont le traitement requiert un savoir tout à fait spécial et qui ne peuvent par conséquent pas être abordées directement par tout le monde. Sur ce point, les professionnels de la critique de l'idéologie n'ont généralement pas grand-chose à envier aux représentants de ladite idéologie, tellement le chemin qui conduit de leurs discours savants et jargonnants à une action politique concrète et significative est la plupart du temps obscur. Le mépris qu'ils professent à l'égard des gens qui s'occupent de questions réputées « techniques » n'en est évidemment que plus surprenant. Mais qu'y a-t-il de plus facile et de plus confortable que d'accuser ceux qui ont encore envie d'essayer de *comprendre* (par exemple, ce que c'est qu'un nombre ou une proposition) d'avoir choisi ces questions-là uniquement pour en éviter d'autres, beaucoup plus importantes et gênantes ? (Comme chacun sait, aucun des professionnels de la politique philosophique – une activité qui, à en juger d'après certains exemples récents, peut être, comme l'enseignement selon Topaze, une profession « peu absorbante, lucrative et bien considérée » – ne peut être soupçonné d'avoir fait ce choix pour éviter des questions plus difficiles et un peu moins au goût du jour.)

Même si l'on admet (et je ne vois pas comment faire autrement) qu'une distinction du genre de celle que souligne Chomsky doit être admise et préservée en ce qui concerne la philosophie elle-même, il serait évidemment désastreux de donner au public l'impression que la philosophie consiste uniquement à s'occuper de questions abstraites réservées à des spécialistes. Car, comme l'écrivait Wittgenstein à Malcolm en 1944, « quel intérêt y a-t-il à étudier la philosophie si tout ce qu'elle fait pour vous est de vous rendre capable de vous exprimer de façon relativement

plausible sur certaines questions de logique abstruses, etc., et si cela n'améliore pas votre façon de penser sur les questions importantes de la vie de tous les jours, si cela ne vous rend pas plus conscient que n'importe quel [...] journaliste dans l'utilisation des expressions *dangereuses* que les gens de cette espèce utilisent pour leurs propres fins ? ²⁸ » Mais il faut bien constater que la philosophie française contemporaine, qui s'est distinguée notamment par son mépris des « questions de logique abstruses », a produit finalement de brillants élèves qui pensent exactement comme les plus irresponsables des journalistes sur les « questions les plus importantes de la vie de tous les jours ». S'il fallait choisir, j'aimerais mieux, à tout prendre, que le public conçoive la philosophie comme une activité technique dont les résultats ne sont pas immédiatement à sa portée que de le voir considérer comme des produits exemplaires de la réflexion philosophique de purs effets de style du genre de ceux qui semblent provoquer actuellement l'ébahissement des foules.

LA RHÉTORIQUE A-T-ELLE REMPLACÉ LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE ?

Il ne suffit pas que la philosophie se *dise* capable d'améliorer la façon de penser de ceux qui la pratiquent sur les questions les plus importantes. Il faudrait aussi qu'elle le *fasse* effectivement ; et on peut se demander sérieusement si elle le fait quand on lit des choses comme celle-ci (déclaration faite, il y a quelques mois, au journal *Le Matin* par Bernard-Henry Lévy, un philosophe de la nouvelle école, qui semble avoir compris très vite que, comme on dit, « Plus c'est gros, plus ça passe ») : « Chacun sait aujourd'hui ¹ 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,

1. Tout le monde n'est heureusement pas aussi savant (je veux dire aussi ignorant) que l'auteur de ces lignes...

s'est toujours drapé des prestiges de la lampe-torche du policier. Voilà la "barbarie à visage humain" qui menace le monde aujourd'hui. »

Cette façon de donner à une idée stupide et dangereuse la forme pitoyable d'un mauvais jeu de mots (les résistants étaient contraints de se cacher; donc, évidemment, leur adversaire, c'étaient les Lumières; CQFD), un simple exemple parmi beaucoup d'autres, qui se sont accumulés ces temps derniers, constitue une belle leçon d'humilité pour ceux qui croient encore à la valeur d'une formation philosophique. Ne devrait-on pas considérer, au contraire, qu'il faut une longue pratique du métier philosophique pour accéder à certaines formes de bêtise qui ne sont effectivement pas à la portée du premier venu? Il se trouvera sans doute bientôt des gens pour nous expliquer que le rationalisme (juif, de préférence: celui qui plaisait tant aux penseurs d'extrême droite) a été finalement le responsable *essentiel* du nazisme. Pourquoi se gênerait-on puisque tant de gens trouvent apparemment lumineux (si l'on peut dire) le rapprochement du goulag et de l'éclairage et puisqu'il semble désormais acquis que l'on peut dire absolument n'importe quoi, tout n'étant qu'une question d'« écriture »? Et comment s'étonner que tant de philosophes gardent le silence sur les questions politiques et se désintéressent du jeu qui se joue, une fois qu'ils en ont compris les règles?

Voilà qui répond, du reste, en grande partie à la question posée. Si la philosophie est inévitable (et donc nécessaire), ce n'est pas seulement parce qu'elle est, de toute façon, toujours déjà présente à l'état implicite dans le discours quotidien des hommes politiques, des scientifiques, des technocrates, des journalistes (et finalement de tout le monde), mais également parce que, même sous sa forme élaborée, elle doit s'exercer en permanence sur et contre elle-même, parce qu'elle est le seul remède possible aux maladies qu'elle engendre (tout comme, sans doute, il nous faudra davantage de science pour nous guérir de certains excès de la science). La philosophie est nécessairement un royaume divisé contre lui-même, et qui pour autant ne court pas à sa perte, mais à la seule forme de salut concevable pour lui.

Pour être réellement bonne à quelque chose, elle devrait par conséquent d'abord apprendre à résister à certaines tentations typiquement philosophiques, comme par exemple celle de faire porter la responsabilité des malheurs de l'humanité à des abstractions telles que la logique, la science, la raison, etc. Les guérisseurs du mal métaphysique et politique trouvent toujours aisément des entités maléfiques à incriminer et proposent généralement des remèdes qui sont du même ordre que leurs diagnostics, c'est-à-dire des incantations et des exorcismes. Les équations du genre « Raison = Totalitarisme = Génocide = ... » n'expliquent malheureusement rien et ne peuvent convaincre que ceux qui n'ont pas envie de comprendre – tellement le concept de raison et de rationalité qui y intervient est arbitraire et *ad hoc*, et de plus complètement anhistorique.

Il y aurait beaucoup à dire ici sur ce que Wittgenstein appelait la « diététique unilatérale » des philosophes, l'habitude de ne nourrir sa pensée que d'une catégorie d'exemples, ou la technique de l'oubli sélectif. Les choses seraient évidemment très simples si toutes les formes d'abus et d'oppression pouvaient être attribuées en dernière analyse à l'exigence de rationalité et toutes les formes de résistance aux abus et à l'oppression à une exigence contraire, qu'il suffirait par conséquent d'encourager systématiquement pour que les choses s'améliorent. Si la question n'était pas aussi grave, la futilité de ce genre de séméiologie et d'étiologie sauterait immédiatement aux yeux ; car les gens qui prétendent que la raison c'est la technocratie, la destruction de la nature, la guerre, la torture, les camps de concentration, l'apocalypse nucléaire, etc. trouveront toujours en face d'eux un nombre à peu près égal de gens pour soutenir que tout cela n'a rien à voir avec la raison, que c'est essentiellement par manque et non par excès de raison que nous en sommes arrivés à la situation présente. Toutes les protestations actuelles contre la tyrannie de la rationalité peuvent effectivement être interprétées également comme des effets de *feedback* de l'exigence de rationalité elle-même. Il y aura toujours des rationalistes incurables qui maintiendront que la raison n'a rien à voir avec le désir d'uniformité

et de standardisation à tout prix, l'esprit de système ou de parti, la fidélité rigide à des principes et la volonté d'avoir raison, qu'elle est d'abord la capacité critique de reconsidérer à chaque instant les idéaux et les fins eux-mêmes en fonction des résultats intermédiaires effectifs ou probables, et de les modifier ou les abandonner si le prix à payer pour les réaliser est de nature à rendre l'entreprise complètement absurde et dénuée de sens du point de vue du but lui-même. (Le Grand Inquisiteur de Dostoïevski est-il l'incarnation de la rationalité la plus conséquente ou au contraire de l'irrationalité la plus totale ?) Après tout, le sens du respect de la singularité et des droits de l'individu n'est pas moins une conquête et un héritage du rationalisme que la « raison » (ou la religion) d'État. Le philosophe qui a posé le principe « formel » (comme il était de bon ton de dire à une certaine époque) selon lequel on doit traiter toujours la personne humaine comme fin, et non comme moyen (même pour une entreprise de « rationalisation »), ne constitue pas précisément une caution pour les enthousiastes et les « misologues » ; et il n'y a rien à ajouter à ce qu'il a écrit sur le « ton distingué », l'inspiration et les nobles sentiments en philosophie.

Le même genre de futilité se retrouve également dans des questions comme celle de savoir si le goulag était ou non *dans* Marx. Les uns se tirent d'affaire en interprétant tous les effets négatifs de la théorie comme des déviations qui ne prouvent rien contre la théorie elle-même ; les autres les traitent comme des conséquences nécessaires de la théorie, en vertu d'une logique déterministe ou fataliste, qui équivaut tout simplement à la négation de l'histoire. Comme si les applications historiques d'une théorie politique étaient réellement comparables à des objets qui sont ou ne sont pas dans une boîte. Si l'histoire des sociétés socialistes avait été différente (et qui oserait prétendre qu'elle ne *pouvait* l'être ?), c'est cette histoire-là que l'on serait tenté de trouver écrite dans les textes doctrinaux. Certains contempteurs de la logique devraient s'interroger à l'occasion sur celle qu'ils utilisent pour « déduire » le goulag de la pensée des maîtres à peu près comme si les événements historiques étaient des

théorèmes que l'on peut tirer d'un système d'axiomes. La logique de l'idéologie préventive est finalement assez claire : puisque toute pensée comporte le risque d'être prise au sérieux, l'idéal serait de penser le moins possible ; puisque tout maître peut avoir et aura probablement des disciples crédules et fanatiques, il est *déjà* coupable ; et puisque toute théorie, quelle que soit l'intention qui l'a inspirée, peut conduire tôt ou tard à des abus, elle est *déjà* un abus, ou en tout cas, par le simple fait qu'elle peut dispenser les autres de penser par eux-mêmes, une violence antidémocratique dans la république égalitaire des esprits.

Que peut-on faire en philosophie aujourd'hui, si toutefois on a encore envie de penser et même de prendre quelques risques dans ce domaine ? Je ne suis pas du tout certain que l'on puisse répondre à cette question de façon aussi catégorique que le font généralement les philosophes français contemporains. Foucault nous explique par exemple que « la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historienne. Elle est la politique immanente à l'histoire, elle est l'histoire indispensable à la politique ». C'est peut-être cela le véritable cadeau empoisonné que nous devons en fin de compte à l'hégélianisme : la tyrannie du *Zeitgeist* (l'esprit du temps) et de l'« actualité », qui va de pair avec l'inflation caractéristique des recherches historiques. Le *Zeitgeist* est devenu en un certain sens l'instance philosophique suprême ; et les meilleurs philosophes actuels semblent préoccupés avant tout d'être intégralement de leur temps et de ne pas en dire plus que ce qui est autorisé (et impliqué) par la place qu'ils lui assignent dans l'histoire. L'historisme (et l'historicisme) sont devenus apparemment notre *Darstellungsform*, comme dirait Wittgenstein, la manière dont nous voyons les choses. Il n'y a guère de philosophe qui résiste à la tentation de présenter ce qu'il fait comme étant la seule chose qui peut *encore* être faite et qui doit l'être, ce qui revient à traiter plus ou moins discrètement d'arriérés déjà jugés et condamnés par l'histoire tous ceux qui pourraient avoir envie de faire autre chose. Mais un philosophe qui dit « La philosophie aujourd'hui, c'est... » devrait songer qu'il donne peut-être simplement une « défi-

nition persuasive », et qu'il est toujours un peu suspect de présenter comme une nécessité historique ce qui pourrait être simplement une option personnelle, en elle-même parfaitement légitime et défendable.

La tendance générale que je viens d'évoquer n'a pas seulement contribué fortement à rendre l'atmosphère de la recherche philosophique à peu près irrespirable, elle a également permis à la philosophie française contemporaine de résoudre un nombre considérable de problèmes en les ignorant purement et simplement et de déclarer « impossibles » (un mot qui, décidément, n'a jamais été aussi français), avec une bonne conscience déconcertante, des choses qui se font couramment ailleurs et qu'il faudrait au moins se donner les moyens de juger réellement. Pour m'en tenir à des exemples qui me sont un peu plus familiers (mais il y en a bien d'autres), la philosophie des mathématiques, la philosophie du langage, la philosophie de la logique et la philosophie logique, qui connaissent en ce moment toutes sortes de développements nouveaux et importants, à peu près complètement ignorés en France, fourniront probablement, entre autres choses, aux générations futures de beaux sujets d'étude (historiques) sur le provincialisme français.

S'il est devenu impossible de croire que la philosophie dispose d'une problématique immuable et autonome, il me semble que la leçon à tirer de l'histoire en ce qui concerne le présent est plutôt que nous ne savons pas et ne pouvons pas savoir quelle est exactement la place de la philosophie dans la culture contemporaine, dans quelle mesure elle est un effet et dans quelle mesure un facteur de l'évolution des connaissances, et probablement même pas jusqu'à quel point les questions « centrales », « fondamentales », etc., y ont encore un sens et un avenir. Les philosophes historiens et politiques constateront sans doute un jour que les questions que nous avons posées étaient exactement celles que nous *pouvions* poser. Mais il est absurde de revendiquer dès maintenant ce genre de savoir. Même dans l'avenir de la philosophie, nous ne pouvons entrer en un certain sens qu'à reculons ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour refuser d'y entrer. Wittgenstein a écrit : « C'est seulement par un

accident que les rêves d'un homme concernant l'avenir de la philosophie, de l'art, de la science pourraient se vérifier. Ce qu'il voit est une continuation de son monde en rêve, donc PEUT-ÊTRE son désir (peut-être également non), mais pas la réalité. ²⁹ » Ceux qui pensent que nous avons épuisé toutes les possibilités, que nous en sommes à l'heure du bilan et de l'histoire, que la philosophie n'a pas d'autre avenir concevable que celui-là ou peut-être pas du tout d'avenir, ne prennent-ils pas, eux aussi, leur rêve et leur désir pour la réalité de demain ?

Je ne vois aucune raison d'accepter comme des évidences les conceptions et les définitions particulièrement restrictives de la philosophie que certains proposent aujourd'hui ; et, n'ayant jamais eu la chance de contempler l'essence pure de la Philosophie dans le ciel des Idées, je ne crois pas non plus très utile de passer son temps à se demander si les choses très diverses que nous faisons aujourd'hui sous le nom de « philosophie » ressemblent suffisamment à ce que faisaient Platon, Descartes, Kant ou Husserl pour pouvoir encore être appelées du même nom, ou à regretter l'époque où les grandes synthèses et les grands systèmes étaient encore possibles. Même si l'on admet que la connaissance humaine, y compris la connaissance philosophique, est par essence un phénomène historique, il ne s'ensuit pas encore que tout en elle soit historique et également historique, ni que la philosophie doive être concernée uniquement par les aspects historiques du phénomène. Pourquoi serait-il interdit de s'intéresser, par exemple, à des hypothèses du genre de celles de Chomsky – à ces *hypothèses* elles-mêmes et à ce qui, compte tenu de ce que nous savons actuellement, parle pour ou contre elles, et non pas seulement, comme le voudraient certains épistémologues, à leur mode de production historique ? La réapparition de la problématique des idées innées par le biais de la linguistique contemporaine (sous une forme qui n'est évidemment « ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre ») est un assez bon exemple du genre de surprises auxquelles doivent s'attendre ceux qui ont tendance à enterrer un peu trop tôt les « grands » problèmes traditionnels. Pour être clair : ne faut-il pas aussi que les

producteurs d'idéologie fassent leur travail pour en donner aux spécialistes de la philosophie historique et politique? Même en philosophie, il faut bien que des gens prennent le risque de *faire* quelque chose pour que d'autres puissent éventuellement leur expliquer ce qu'ils font sans savoir qu'ils le font. La cité philosophique ne peut tout de même pas être constituée uniquement de surveillants, de policiers, de juges, d'archivistes et de criminologues.

Comment savoir si certaines choses peuvent ou non être faites avant d'avoir essayé *réellement* de les faire? Et comment peut-on prétendre avoir dépassé ce par quoi l'on n'est pas passé? Faire de l'histoire peut être aussi une manière comme une autre de renoncer à faire l'histoire. La tendance générale des philosophes à désertir ce que Quine appelle le « front mouvant » de la science ou, plus généralement, du savoir pour se cantonner derrière les lignes est un phénomène inquiétant, même s'il est tout à fait compréhensible. Le désenchantement et la résignation qui s'expriment implicitement dans la question « À quoi bon? » sont à première vue assez surprenants quand on songe au champ d'investigation et d'expérimentation extraordinaire que la culture contemporaine offre aux philosophes, à tous les domaines où leur présence active serait requise, où s'opèrent à leur insu des refontes et des révolutions conceptuelles lourdes de conséquence pour l'avenir, où les enjeux théoriques et souvent politiques sont les plus importants et où, « spontanée » ou non, la philosophie d'aujourd'hui et de demain se fait peut-être sans eux et malgré eux. À moins que, précisément, le désenchantement en question n'exprime essentiellement ce sentiment de dépossession et d'absence. Une bonne partie de la production philosophique contemporaine est la justification théorique plus ou moins inconsciente d'un renoncement et d'une démission.

À cela je ne vois pas d'autre remède que la volonté d'assurer, quoi qu'il en coûte, un minimum de présence sur tous les terrains où la philosophie a simultanément à écouter et à parler, à apprendre et à enseigner. La difficulté est sans doute une excellente raison psychologique pour expliquer ce qui se passe; mais elle ne vaut malheureusement rien et ne

vaudra jamais rien comme argument théorique, et il faut résister plus que jamais à la tentation de croire que ce que la plupart des philosophes ne peuvent plus ou ne veulent plus faire a cessé de concerner la philosophie. Je n'entreprendrai pas ici de justifier l'intérêt que je porte personnellement à des domaines comme la logique modale, l'intuitionnisme, la linguistique chomskyenne ou post-chomskyenne, la thermodynamique, la théorie de l'information, la théorie des automates ou l'intelligence artificielle (c'est évidemment déjà beaucoup trop pour que l'on puisse parler d'autre chose qu'un « intérêt »). Il me semble que la charge de la preuve incombe plutôt à ceux qui manifestent à l'égard de ces questions et en général de toutes les questions trop théoriques et trop techniques selon leurs critères un désintérêt méprisant et agressif. Bien entendu, je ne suggère nullement que les seules questions importantes pour la philosophie actuelle sont des questions du genre de celles que je viens d'évoquer, et pas davantage que ces questions-là sont les plus importantes, mais simplement que les philosophes n'ont pas à craindre de manquer de sujets de réflexion et sont, de façon générale, très en deçà de leurs obligations et même probablement de leurs possibilités. Et, bien que je ne croie guère à la « méthode scientifique » en philosophie (et pas beaucoup plus aux « écoles ») et que son optimisme ne soit plus guère de mise aujourd'hui, je pense que, comme l'affirmait Russell en 1914, ceux qui confondent systématiquement la philosophie et la littérature devraient être un peu moins assurés dans leur conviction de représenter à la fois la tradition et l'avenir : « La seule et unique condition, me semble-t-il, qui est nécessaire pour assurer à la philosophie dans l'avenir proche des résultats qui dépassent tout ce qui a été accompli jusqu'ici par les philosophes est la création d'une école d'hommes qui possèdent une formation scientifique et des intérêts philosophiques, qui ne soient pas entravés par les traditions du passé et qui ne se laissent pas égarer par les méthodes littéraires de ceux qui copient les anciens en tout, excepté leurs mérites. ³⁰ »

Kraus considérait (avec une certaine injustice) que « le talent est souvent un manque de caractère ³¹ ». L'influence

des médias, dont les philosophes pourraient bien devenir finalement aussi tributaires que les hommes politiques, a probablement pour conséquence que le manque de caractère est devenu aujourd'hui une composante nécessaire du talent. Mais moi qui écris ces lignes, ne suis-je pas en train d'essayer de compenser un manque certain de talent en donnant une impression de caractère? Puisque nous sommes à l'ère des philosophes-écrivains (avec une prédilection marquée, ces temps-ci, pour le genre autobiographique), malheur à qui ne sait pas (ou ne veut pas, mais c'est peut-être la même chose) écrire! Aussi, pour conclure dans le ton pessimiste et moralisateur que j'ai adopté, dirai-je que j'ai écrit ceci uniquement par devoir, et non avec l'espoir que cela pourrait servir réellement à quelque chose.

« La philosophie peut-elle être systématique? » a été publié en 1982 dans la revue *Studia Philosophica*, n° 41, p. 9-38.

—III—

La philosophie peut-elle être systématique ?

LE SENS DE LA QUESTION

Les termes dans lesquels je vais formuler et essayer de discuter la question de savoir si la philosophie peut ou non être systématique sont ceux qui ont été utilisés par Dummett dans un article intitulé « Can Analytical Philosophy be Systematic and Ought it to Be ? » (La philosophie peut-elle être systématique et doit-elle l'être ?) Selon lui, une recherche philosophique peut être systématique en deux sens différents. Elle est systématique, au premier sens, si elle est supposée aboutir à la construction d'une théorie articulée, du genre de celles qui ont été proposées par les philosophes qui ont construit les grands « systèmes » du passé. Elle est systématique, au deuxième sens, si elle procède conformément à des méthodes de recherche admises par tout le monde et si ses résultats sont entérinés ou récusés en fonction de critères communément admis.

En principe, ces deux sens du mot « systématique » sont indépendants l'un de l'autre. La plupart des sciences de la nature sont systématiques dans les deux sens. Mais l'histoire, par exemple, n'est systématique qu'au deuxième sens : elle a des méthodes de recherche communément admises et des critères reconnus pour tester les résultats de la recherche ; mais elle ne conduit pas à la constitution d'une théorie articulée. La philosophie, au contraire, a été généralement systématique au premier sens, c'est-à-dire du point de vue théorique, mais non au deuxième, c'est-à-dire du point de vue méthodologique. Les deux choses ne sont d'ailleurs pas sans rapport l'une avec l'autre. L'absence de critères reconnus permettant de tester directement les propositions

philosophiques contribue naturellement à renforcer l'idée qu'une philosophie ne peut se présenter que sous la forme d'une prise de position ou d'une option qui doit être jugée en fonction de son inspiration fondamentale et de sa cohérence globale, et non de ses résultats particuliers, c'est-à-dire sous la forme du système.

Comme le constate Dummett, c'est l'absence de systématité, au deuxième sens, qui constitue, d'une certaine manière, le scandale permanent de la philosophie. « Si la philosophie est considérée, ainsi qu'elle l'a été par le plus grand nombre de ses praticiens, comme un secteur – peut-être le plus important – de la recherche de la vérité, il est surprenant que, dans toute sa longue histoire, elle n'ait pas encore établi une méthodologie généralement acceptée, des critères de succès généralement acceptés et, par conséquent, un corpus de résultats définitivement acquis. [...] Nous nous attendrions à ce qu'une activité quelconque qui a pour but l'établissement de vérités soit systématique au deuxième sens, précisément parce qu'il est de l'essence du concept de vérité que la vérité soit une caractéristique objective des propositions auxquelles elle est attachée ; partout où des critères communément acceptés pour la correction d'une proposition semblent faire défaut, nous avons naturellement le soupçon que cette proposition ne peut être envisagée à bon droit comme simplement capable de posséder la propriété d'être vraie. ¹ »

Dummett fait partie de ceux qui estiment qu'il est possible aujourd'hui de mettre fin à ce scandale. La philosophie peut désormais être systématique aux deux sens du mot. Cette conviction s'appuie essentiellement sur les trois constatations suivantes.

1- Nous avons enfin réussi à identifier, grâce à Frege, la partie réellement fondamentale de la philosophie, le véritable paradigme de la philosophie première, qui est constitué par la philosophie du langage : « Le résultat fondamental obtenu par Frege a été de modifier notre perspective en philosophie, de remplacer l'épistémologie, comme point de départ de la matière, par ce qu'il appelait la "logique". Ce que Frege appelait la "logique" incluait, mais seulement comme une partie propre, ce que tout le monde en dehors

de lui, avant et après, a appelé la "logique" : cela englobait précisément ce qu'on appelle maintenant la "philosophie du langage" : [...] nous pouvons caractériser la philosophie analytique comme étant la philosophie qui se situe dans la ligne faisant sienne l'idée que la philosophie du langage est le fondement du reste de la discipline. ² »

2- Le traitement adéquat des problèmes de philosophie du langage requiert la construction d'une théorie articulée.

3- Nous sommes aujourd'hui en mesure d'entreprendre la construction d'une théorie de ce genre et nous avons atteint dans nos recherches un stade auquel il est possible de procéder selon des méthodes généralement admises et d'apprécier les résultats en fonction de critères d'évaluation généralement acceptés. « Je pense, écrit Dummett, que la correction d'un spécimen quelconque d'analyse effectuée dans une autre partie de la philosophie ne peut être déterminée entièrement avant que nous sachions avec une certitude raisonnable quelle est la forme que doit prendre une théorie correcte de la signification pour notre langage. Je soutiens que nous avons maintenant atteint une position où la recherche d'une théorie de la signification de ce genre peut prendre un caractère authentiquement scientifique ; cela signifie, en particulier, qu'elle peut être menée d'une manière telle qu'effectivement des disputes ne cesseront pas de se produire, mais qu'elles pourront être résolues à la satisfaction de tout le monde et, par-dessus tout, que nous pouvons espérer amener la recherche, en un laps de temps fini, à une conclusion heureuse. ³ » Dummett admet qu'il n'est pas possible de se prononcer aujourd'hui sur la question de savoir si, une fois que nous nous serons mis d'accord sur la théorie de la signification adéquate, les autres parties de la philosophie pourront acquérir un caractère pareillement scientifique ou continueront à être traitées de la façon plus ou moins hasardeuse qui a prévalu jusqu'ici. En d'autres termes, nous ne savons pas si, ni par quels moyens, la scientificité pourra se transmettre progressivement de l'infrastructure à la superstructure. Mais le point important est qu'elle ait pu être instaurée de façon irréversible au fondement de l'édifice philosophique.

Si l'on songe à tous les grands philosophes qui ont prétendu, dans le passé, faire emprunter définitivement à la philosophie ce que Kant appelle « la voie sûre de la science », on ne sera pas surpris de voir Dummett admettre franchement que son diagnostic et son pronostic sont tout aussi risqués et problématiques que ceux qui ont été jusqu'ici régulièrement démentis et quelquefois ridiculisés par l'histoire : « Je sais qu'il est raisonnable d'accueillir toutes les affirmations de ce genre avec scepticisme, puisqu'elles ont été formulées bien des fois auparavant dans l'histoire de la philosophie. Précisément parce que le scandale causé par l'absence de méthodologie systématique dans la philosophie a persisté pendant si longtemps, les philosophes ont été constamment préoccupés de remédier à cette absence et victimes de l'illusion répétée qu'ils avaient réussi à le faire. Husserl croyait passionnément que lui au moins détenait la clé qui ouvrirait toutes les portes philosophiques ; les disciples de Kant lui attribuaient le mérite d'avoir réussi à inventer une méthodologie philosophique correcte ; Spinoza croyait qu'il était en train de faire pour la philosophie ce qu'Euclide avait fait pour la géométrie ; et, avant lui, Descartes supposait qu'il avait découvert la seule et unique méthode philosophique appropriée. Je n'ai mentionné qu'un petit nombre d'exemples, parmi beaucoup d'autres, de cette illusion ; pour quiconque est extérieur à la philosophie, le pari de beaucoup le plus sûr consisterait à dire que je suis victime d'une illusion analogue en formulant la même prétention dans le cas de Frege. À cela je ne peux proposer que la réponse banale que n'importe quel prophète a à donner à n'importe quel sceptique : l'avenir le dira. ⁴ »

La réaction d'un bon nombre de philosophes contemporains serait sans doute de dire que, quel que puisse être le verdict de l'avenir, celui du passé est suffisamment clair et tout à fait suffisant, et que la conception de Dummett est, de ce point de vue, parfaitement anachronique, inactuelle et naïve. Mais ce genre de réaction typiquement moderniste peut être considéré lui-même comme passablement naïf, pour plusieurs raisons.

D'une part, si la leçon de l'histoire est réellement celle que nous avons tendance à tirer, la question subsiste de

savoir pourquoi elle ne l'a pas été plus tôt. Si la philosophie ne peut, pour des raisons intrinsèques, être une discipline systématique, il faut se demander pourquoi nous en prenons conscience seulement aujourd'hui et pourquoi les philosophes du passé ne se sont pas laissés décourager par les échecs antérieurs. Si ceux-ci n'ont pas eu d'effet dissuasif dans le passé, il n'est pas évident qu'ils doivent en avoir un aujourd'hui.

D'autre part, il se pourrait qu'aujourd'hui comme hier une certaine prétention à la systématité, voire à la scientificité, conditionne toute entreprise philosophique susceptible d'aboutir à des résultats intéressants, indépendamment de toute question ayant trait à la manière dont l'avenir l'interprétera et la jugera, et notamment de celle de savoir si les objectifs qu'elle se fixait, les prétentions qu'elle affichait et la forme dans laquelle elle a été conçue seront ou non acceptés comme tels par les générations futures. Nous admettons probablement tous que les raisons pour lesquelles des philosophes comme Descartes, Kant ou Husserl continuent à nous paraître importants sont largement indépendantes des ambitions à nos yeux assez déraisonnables qu'ils entretenaient et des pronostics peu réalistes qu'ils formulaient sur l'avenir de leur œuvre et de la philosophie en général. Et, s'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi les philosophes contemporains seraient tenus de donner à leurs entreprises une forme qui les mette davantage à l'abri des réinterprétations et des réévaluations plus ou moins radicales qu'elles subiront vraisemblablement dans le futur.

Enfin – et c'est sans doute le point le plus important –, on ne voit pas pourquoi ils en auraient les moyens, c'est-à-dire pourquoi ils seraient en mesure de juger leurs propres efforts avec le même genre de recul que leur confère la distance historique à l'égard des grandes œuvres du passé. Quel que soit le degré de développement et de sophistication qu'a atteint aujourd'hui notre sens historique, nous devons nous résigner à l'idée que nous serons nous-mêmes jugés un jour historiquement et que les enseignements définitifs que nous croyons devoir tirer de l'histoire de la philosophie seront eux-mêmes reconsidérés de ce point de vue.

Dans ces conditions, la question se pose évidemment de savoir si la philosophie doit aujourd'hui persévérer dans le sens de la recherche de la systématité au sens de Dummett, sans se laisser impressionner plus qu'elle ne l'a été jusqu'ici par l'absence de résultats tangibles, ou bien si elle doit renoncer délibérément et explicitement à être systématique pour se présenter désormais sous une forme complètement différente, beaucoup plus éloignée de celle de la science et plus proche, par exemple, de celle de la littérature ou de la poésie. Cette question est, bien entendu, en même temps celle de l'autonomie et de la spécificité de la philosophie, qui ne peut apparemment subsister comme discipline à part qu'à la condition de maintenir certaines de ses prétentions traditionnelles et simultanément de continuer à faire accepter le scandale permanent dont parle Dummett.

LA PHILOSOPHIE EST-ELLE LA SCIENCE DES FONDEMENTS ?

Bien que Dummett soit convaincu que Frege a effectué dans l'histoire de la philosophie une révolution comparable à celle de Descartes en contestant le privilège traditionnel de la théorie de la connaissance pour la remplacer par la philosophie du langage, on peut être tenté de considérer que cette révolution supposée n'est elle-même qu'un épisode relativement secondaire qui n'affecte pas fondamentalement la nature de l'entreprise philosophique elle-même et ne fait que perpétuer et parachever la conception traditionnelle de la philosophie comme discipline fondamentale chargée d'évaluer les prétentions des autres disciplines à la connaissance authentique et ne pouvant espérer parvenir à ce résultat qu'à la condition de reposer elle-même sur un fondement absolument sûr. Comme l'écrit Richard Rorty : « Tel que je le vois, le genre de philosophie qui provient de Russell et de Frege est, comme la phénoménologie husserlienne classique, simplement un essai de plus pour mettre la philosophie dans la position que Kant voulait qu'elle occupe – celle qui permet de juger les autres secteurs de la culture sur la base de la connaissance spéciale qu'elle a de

leurs "fondements". La philosophie "analytique" est une variante de plus de la philosophie kantienne, une variante marquée principalement par le fait qu'elle conçoit la représentation comme linguistique plutôt que mentale, et la philosophie du langage, plutôt que la "critique transcendante" ou la psychologie, comme la discipline qui exhibe les "fondements" de la connaissance. ⁵ » Selon Rorty: « La notion contemporaine de la philosophie du langage comme "philosophie première" n'est pas tant un changement par rapport à l'affirmation plus ancienne selon laquelle l'épistémologie est première qu'une variante mineure de cette affirmation. L'affirmation centrale de la philosophie depuis Kant a été que la "possibilité de représenter la réalité" était ce qui requiert une explication, et, pour un tel projet, la différence entre les représentations mentales et les représentations linguistiques est relativement dénuée d'importance. ⁶ » Le point important est que la philosophie analytique reste, comme la philosophie cartésienne ou kantienne, orientée vers la construction d'un cadre de référence neutre et permanent pour la recherche dans tous les domaines et donc pour la culture dans tous ses aspects. Elle est, comme la philosophie traditionnelle, « une tentative faite pour découvrir les conditions non historiques de toute évolution historique possible ⁷ » ; et elle a, comme elle, le défaut de ne pas se résoudre à considérer la philosophie comme un simple secteur particulier de la culture, qui ne jouit d'aucune priorité intrinsèque par rapport aux autres et qui doit les traiter comme des partenaires de plein droit dans un dialogue qui se poursuit indéfiniment, et non comme des prétendants dont elle est chargée d'examiner les titres en vertu d'une compétence juridictionnelle spéciale.

Que la conception dummettienne de la philosophie soit effectivement tout à fait traditionnelle, on s'en rend compte aisément si on la compare, par exemple, à celle de Wittgenstein. Comme l'écrit celui-ci: « Pour dire les choses sommairement, il y a eu selon la conception ancienne – disons celle des (grands) philosophes occidentaux – deux espèces de problèmes au sens scientifique: des problèmes essentiels, grands, universels, et des problèmes non essentiels, pour ainsi dire accidentels. Et, au contraire de cela,

notre façon de voir est qu'il n'y a pas de problème grand, essentiel au sens de la science. ⁸ »

D'un point de vue comme celui de Dummett, la théorie de la signification est une partie réelle, ou au moins potentielle, de la science qui traite des problèmes particulièrement importants et fondamentaux – et, probablement pour cette raison, particulièrement philosophiques. La conception de Wittgenstein est, au contraire, que tous les problèmes qui se posent dans le cadre de la recherche scientifique sont exactement sur le même plan et que la profondeur des problèmes philosophiques n'a rien à voir avec la position fondamentale qu'ils sont supposés occuper dans une construction théorique stratifiée. Comme il l'écrit dans les *Recherches philosophiques* : « Nous sommes dans l'illusion que ce qu'il y a de particulier, de profond, d'essentiel pour nous dans notre recherche réside dans le fait qu'elle essaie d'appréhender l'essence incomparable du langage. C'est-à-dire l'ordre qui existe entre les concepts de la proposition, du mot, de la déduction, de la vérité, de l'expérience, etc. Cet ordre est un *sur*-ordre entre – pour ainsi dire – des *sur*-concepts. Alors que pourtant les mots "langage", "expérience", "monde", s'ils ont une utilisation, doivent en avoir une qui est d'un degré aussi bas que les mots "table", "lampe", "porte". ⁹ » Cette illusion engendre naturellement l'idée d'une sorte de *sur*-discipline qui s'occupe des concepts de ce type en un sens comparable à celui auquel la connaissance scientifique ordinaire s'occupe de concepts plus ordinaires.

Aux yeux de Rorty, Wittgenstein est, avec Heidegger et Dewey, l'un des artisans essentiels d'une transformation fondamentale qui est en train de s'effectuer dans notre façon de concevoir la philosophie. « Chacun d'entre eux, écrit-il, a essayé dans ses années de jeunesse de trouver une nouvelle manière de rendre la philosophie "fondationnelle" – une nouvelle manière de formuler un contexte ultime pour la pensée. Wittgenstein a essayé de construire une nouvelle théorie de la représentation qui n'aurait rien à voir avec le mentalisme ; Heidegger de construire un nouvel ensemble de catégories philosophiques qui n'auraient rien à voir avec la science, l'épistémologie ou la recherche cartésienne de la

certitude ; et Dewey de construire une version naturalisée de la vision hégélienne de l'histoire. Chacun des trois en est venu à considérer ses efforts antérieurs comme une façon de se duper soi-même, comme une tentative de préservation d'une certaine conception de la philosophie après que les notions requises pour donner corps à cette conception (les notions de connaissance et d'esprit du XVII^e siècle) ont été écartées. Chacun des trois, dans son œuvre postérieure, a rompu avec la conception kantienne de la philosophie comme fondationnelle et a passé son temps à nous mettre en garde contre ces mêmes tentations auxquelles il avait lui-même succombé à un moment donné. De ce fait, leur œuvre de la dernière période est thérapeutique plutôt que constructive, édifiante plutôt que systématique, destinée à amener le lecteur à mettre en question les motifs qu'il a lui-même de philosopher plutôt qu'à fournir un nouveau programme philosophique. ¹⁰ »

Le message commun de Wittgenstein, Dewey et Heidegger est, selon Rorty, historiciste, en un sens qui n'est pas le sens péjoratif usuel : « Chacun des trois nous rappelle que les recherches sur les fondements de la connaissance, de la moralité, du langage ou de la société peuvent relever simplement de l'apologétique, de tentatives faites pour éterniser un certain jeu de langage, une certaine pratique sociale ou une certaine image de nous-mêmes qui sont ceux d'aujourd'hui. ¹¹ » D'autre part, la leçon que nous pouvons tirer de l'œuvre de Wittgenstein et de celle d'un certain nombre d'autres philosophes contemporains comme Quine et Sellars est que « la notion de la connaissance comme assemblage de représentations exactes est optionnelle – qu'elle peut être remplacée par une conception pragmatiste de la connaissance, qui élimine le contraste des Grecs entre la contemplation et l'action, entre le fait de représenter le monde et le fait de venir à bout des problèmes qu'il nous pose ¹² ». En d'autres termes, il se pourrait que la « notion de "représentation exacte" soit simplement un compliment automatique et vide que nous décernons aux croyances qui nous aident avec succès à faire ce que nous voulons faire ¹³ ».

Selon une conception classique de l'histoire de la philosophie, les philosophes sont confrontés à un certain nombre

de problèmes permanents qui sont imposés par la nature même des choses et qui se posent à peu près inévitablement à tout être qui réfléchit. Mais pour les philosophes comme Rorty : « Ce sont des images plutôt que des propositions, des métaphores plutôt que des affirmations, qui déterminent la plupart de nos convictions philosophiques. L'image dont la philosophie traditionnelle est restée prisonnière est celle de l'esprit comme étant un grand miroir, qui contient des représentations diverses – certaines exactes, d'autres non – et susceptibles d'être étudiées par des méthodes non empiriques, pures. Sans la notion de l'esprit comme miroir, la notion de connaissance comme exactitude de la représentation ne se serait pas présentée à l'esprit. Sans cette dernière notion, la stratégie commune à Descartes et à Kant – qui consiste à essayer d'obtenir des représentations plus exactes en inspectant, restaurant et polissant le miroir, pour ainsi dire – n'aurait pas eu de sens. Si l'on n'avait pas eu cette stratégie en tête, les affirmations récentes selon lesquelles la philosophie pourrait consister en l'"analyse conceptuelle" ou l'"analyse phénoménologique" ou l'"explication des significations" ou l'examen de "la logique de notre langage" ou de "la structure de l'activité constituante de la conscience" n'auraient pas eu de sens. ¹⁴ »

Si l'on adopte ce point de vue, les problèmes philosophiques traditionnels apparaissent comme n'ayant généralement rien d'obligatoire. Ils ne sont en réalité, la plupart du temps, que le produit de certaines manières de parler et de penser que l'on peut faire apparaître comme facultatives, en dépit du fait qu'elles ont été consacrées et transmises par une longue tradition. Il ne sert à rien de réfuter certaines théories philosophiques traditionnelles comme, par exemple, le dualisme cartésien aussi longtemps que la conception que l'on a de l'esprit, de la pensée ou de la connaissance reste dominée par des catégories et des modes de pensée qui n'avaient initialement de sens que dans le cadre des doctrines que l'on conteste et ne peuvent subsister en dernière analyse indépendamment d'un cadre de ce genre. Comme le constate Rorty, les discussions sur les questions de ce type « commencent habituellement par assumer que tout le monde a toujours su comment diviser le monde entre le

mental et le physique – que cette distinction fait partie du sens commun et est intuitive, même si celle qui est faite entre deux espèces de “matériau”, le matériel et l’immatériel, est philosophique et déconcertante ¹⁵ ». Qu’une distinction de ce genre, tout comme celle de l’intérieur et de l’extérieur, n’ait rien d’intuitif et d’immédiat et puisse être en réalité le résultat d’une invention philosophique relativement récente, c’est une chose qui semble particulièrement difficile à admettre pour le philosophe contemporain, qui continue à la considérer (plus ou moins) comme allant de soi. Une critique beaucoup plus radicale que les tentatives usuelles de réfutation philosophique est donc indispensable pour faire apparaître la distinction elle-même comme un produit culturel qui n’a rien de nécessaire en soi et dont la genèse peut être retracée. Ce genre de critique relève de ce que Rorty appelle, en utilisant une expression qui est devenue à la mode, la « déconstruction » d’une tradition de pensée.

La conception que Rorty a de la philosophie se veut fondamentalement wittgensteinienne. Comme il l’écrit : « Si nous voulons comprendre comment nous avons obtenu les intuitions qui nous font croire qu’il *doit* y avoir un problème philosophique *réel*, indissoluble, *quelque part* dans le voisinage, nous devons mettre de côté notre jargon au goût du jour et penser dans le vocabulaire des philosophes dont les livres nous ont donné ces intuitions. Dans ma conception wittgensteinienne, une intuition n’est jamais rien de plus ou de moins qu’une familiarité avec un jeu de langage, de sorte que découvrir la source de nos intuitions, c’est revivre l’histoire du jeu de langage philosophique que nous nous trouvons être en train de jouer. ¹⁶ » La technique de Wittgenstein consiste, en fin de compte, à essayer de nous persuader de changer d’image ou de comparaison. Comme il l’écrit dans les *Remarques mêlées* : « Il est grand temps que nous comparions ces phénomènes avec quelque chose d’autre » – peut-on dire. — Je pense ici, par exemple, aux maladies mentales. ¹⁷ » Pour prendre un exemple plus classique, il est grand temps que nous cessions de comparer le phénomène de la connaissance à la production d’une imagerie plus ou moins exacte dans une sorte de miroir intérieur qui peut être regardé par une sorte d’œil de l’esprit. Ces

métaphores oculaires n'ont pas à être rejetées parce qu'elles sont fausses et remplacées par d'autres plus adéquates. Il se trouve simplement qu'elles ont fini par engendrer tout un complexe de problèmes philosophiques consacrés que nous ne pouvons espérer résoudre qu'en les reconnaissant pour ce qu'elles sont : des métaphores peut-être naturelles, mais certainement pas imposées par la nature même des choses. Comme dit Wittgenstein : « Rien n'est, en vérité, plus important que la formation de concepts fictifs, qui seuls nous enseignent à comprendre les nôtres. ¹⁸ »

Bien entendu, si nos intuitions et nos convictions philosophiques sont déterminées par des facteurs linguistiques et culturels dans une mesure beaucoup plus considérable qu'on ne le croit généralement, le philosophe qui attire notre attention sur leur origine et leur nature réelles n'est pas forcément en mesure de nous convaincre, du même coup, de les modifier ou de les abandonner. Comme le constate Wittgenstein : « Le philosophe dit : "Voyez les choses *de cette façon*" – mais d'abord il n'est pas dit que les gens les verront de cette façon, ensuite il se peut qu'il arrive en fait trop tard avec son exhortation, et il est également possible qu'une telle exhortation ne puisse produire absolument aucun effet et que l'impulsion qui conduirait à ce changement de la manière de voir [*Anschauung*] doive venir d'ailleurs. [...] Par exemple, rien n'est plus sot que le bavardage sur la cause et l'effet, dans les livres sur l'histoire ; rien n'est plus absurde, moins réfléchi de façon approfondie. — Mais qui pourrait mettre fin à cela par le fait qu'il le *dit* ? (Ce serait comme si je voulais modifier par le discours que je tiens l'habillement des femmes et des hommes.) ¹⁹ »

Pour Wittgenstein, la guérison des maladies philosophiques ne peut résulter, en dernière analyse, que d'une transformation dans le mode de pensée et le mode de vie des hommes. Et le fait de les considérer comme des « maladies » n'est lui-même que l'expression du désir de voir les choses se transformer d'une manière qui rendrait inutile l'effort philosophique qu'il a fallu fournir pour rendre possible et souhaitable cette transformation, dont la réalisation est subordonnée à des conditions sur lesquelles la philosophie n'a malheureusement pas de prise directe. Sur ce

point, Wittgenstein a manifestement été partagé entre la crainte que ses avertissements n'arrivent trop tard et l'idée que le mode de pensée qu'il préconisait pourrait, si les choses évoluent dans un certain sens, devenir naturel et spontané pour les hommes d'une culture différente.

PHILOSOPHIE SYSTÉMATIQUE ET PHILOSOPHIE ÉDIFIANTE

Rorty propose d'utiliser le mot « édification » pour caractériser « ce projet de découvrir des manières de parler nouvelles, meilleures, plus intéressantes, plus fécondes ». Comme il l'écrit : « La tentative de nous édifier (nous-mêmes ou d'autres) peut consister en l'activité herméneutique qui consiste à établir des connexions entre notre propre culture et une culture exotique ou une période historique, ou entre notre propre discipline et une autre discipline qui donne l'impression de poursuivre des buts incommensurables dans un vocabulaire incommensurable. Mais elle peut consister, au lieu de cela, en l'activité "poétique" qui consiste à concevoir de nouveaux objectifs, de nouveaux mots ou de nouvelles disciplines de ce genre, suivie de ce qui constitue en quelque sorte l'inverse de l'herméneutique : l'essai de réinterprétation des contextes familiers qui nous entourent dans les termes non familiers de nos inventions nouvelles. Dans les deux cas, l'activité est (en dépit de la relation étymologique qui existe entre les deux mots) édicatrice sans être constructive – tout au moins si "constructif" signifie le type de coopération dans la réalisation de programmes de recherche qui a lieu dans le discours normal. Car le discours édicateur est *supposé* être anormal, il est supposé nous faire sortir de notre identité ancienne par le pouvoir de l'étrange, nous aider à devenir des êtres nouveaux. ²⁰ »

Une des caractéristiques du discours édicateur est la conviction que la recherche de la vérité objective n'est qu'un projet humain parmi d'autres, une façon parmi d'autres qu'a l'homme de s'instruire et de se transformer. Comme dit Wittgenstein : « Les hommes d'aujourd'hui croient que les scientifiques sont là pour leur donner un enseignement,

les poètes et les musiciens, etc., pour leur faire plaisir. *Que ceux-ci ont quelque chose à leur enseigner*, cela ne leur vient pas à l'esprit. ²¹ » Rorty oppose deux attitudes fondamentalement différentes qu'il appelle « épistémologique » et « herméneutique » à l'égard du langage, de la culture et de la société. Le point de vue épistémologique est le point de vue selon lequel il doit exister en permanence une perspective ultime à partir de laquelle les différentes contributions à la recherche, tout au moins sur un sujet donné, deviennent commensurables et évaluables, un fondement commun et une dimension commune qui permettent de réaliser l'accord le plus large possible entre les participants du dialogue culturel et de réduire les désaccords à un minimum inévitable et sans conséquence. Le point de vue herméneutique « considère au contraire les relations entre les différents discours comme celles de différents fils suivis dans une conversation possible, une conversation qui ne présuppose pas de matrice disciplinaire réunissant les locuteurs, mais où l'espoir d'un accord n'est jamais perdu, tant que la conversation continue. Cet espoir n'est pas l'espoir de la découverte d'un fondement commun qui existe préalablement, mais *simplement* l'espoir d'un accord ou, tout au moins, d'un désaccord excitant et fécond ²² ». Comme l'écrit Rorty, dans une formule frappante : « Pour l'épistémologie, la conversation est une recherche implicite. Pour l'herméneutique, la recherche est une conversation de type courant. ²³ » L'idée que l'herméneutique se fait de la culture est celle « d'une conversation plutôt que d'une structure érigée sur des fondations », et « entrer en conversation avec des étrangers, c'est comme acquérir une nouvelle vertu ou un nouveau savoir-faire en imitant des modèles, une question de *phronèsis* [intelligence concrète] plutôt que d'*epistèmè* [savoir] » ²⁴.

On pourrait objecter que, si l'opposition entre la tendance herméneutique et la tendance épistémologique est simplement celle qui existe entre l'espoir d'un accord final et la certitude *a priori* que les bases d'un accord sont données au départ, éventuellement à l'insu des participants, cela ne fait pas une très grande différence en pratique. Mais, pour Rorty, si toute conversation obéit implicitement à la loi de la recherche d'un accord, elle ne doit pas être gouvernée par

la volonté explicite de réaliser un accord potentiel dont les fondements sont déjà donnés quelque part sous la forme d'une rationalité commune qui préexiste à l'échange. Il s'agit, en réalité, d'être prêt à effectuer éventuellement, à travers l'échange lui-même, une extension et une modification imprévisibles de cette rationalité présumée commune.

À la distinction entre l'orientation épistémologique et l'orientation herméneutique correspond une distinction entre deux catégories de philosophes qui réagissent de façon opposée à la tradition qui a fait de la *connaissance*, la possession de croyances vraies, justifiées, une sorte de paradigme de l'activité humaine en fonction duquel doivent être jugées les autres activités intellectuelles et pratiques de l'homme. La majorité des philosophes appartiennent à la catégorie de ceux que Rorty appelle les « systématiques », et une minorité – dont font partie des auteurs comme Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger ou Dewey – à la catégorie des philosophes qu'il appelle « édifiants ». Le point commun de tous les philosophes édifiants est d'abord une suspicion fondamentale à l'égard du projet philosophique lui-même, tel qu'il se présente habituellement. Les philosophes de l'espèce édifiante ne se sentent pas tenus d'adhérer à l'idée que la philosophie s'est faite traditionnellement d'elle-même et d'apporter une contribution qui lui permette de continuer à progresser dans le sens de la réalisation de cette idée. Comme l'écrit Rorty : « Les grands philosophes systématiques sont constructifs et proposent des arguments. Les grands philosophes édifiants sont réactifs et proposent des satires, des parodies, des aphorismes. Ils savent que leur œuvre perd son intérêt lorsque la période contre laquelle ils réagissaient est passée. Ils sont *intentionnellement* périphériques. Les grands philosophes systématiques, comme les grands savants, construisent pour l'éternité. Les grands philosophes édifiants détruisent pour les besoins de leur propre génération. Les philosophes systématiques veulent mettre leur matière sur la voie sûre d'une science. Les philosophes édifiants veulent garder l'espace ouvert pour le sens de l'émerveillement que les poètes peuvent quelquefois provoquer – l'émerveillement qu'il y ait quelque chose de nouveau sous le soleil, quelque chose qui n'est pas une représentation

adéquate de ce qui était déjà là, quelque chose qui (tout au moins pour le moment) ne peut pas être expliqué et peut uniquement être décrit. ²⁵ »

Wittgenstein est, par bien des côtés, le prototype du philosophe édifiant au sens de Rorty. Comme il l'a souligné lui-même : « Nous combattons à présent contre une orientation. Mais cette orientation disparaîtra, évincée par d'autres orientations ; à ce moment-là, on ne comprendra plus l'argumentation que nous avons formulée contre elle ; on ne saisira pas pourquoi il a fallu dire tout cela. ²⁶ » Ou encore : « Il n'est absolument pas clair pour moi que je souhaite une continuation de mon travail par d'autres, davantage qu'une transformation du mode de vie qui rende toutes ces questions superflues. (C'est pourquoi je ne pourrais jamais fonder une école.) ²⁷ » Mais il est certainement trompeur de suggérer que l'essentiel de l'activité philosophique d'un auteur comme Wittgenstein consiste à essayer de nous persuader de transgresser les limites du discours normal. L'« anormalité » de ce genre de philosophes est essentiellement relative à la tradition philosophique qu'ils combattent, à leur non-acceptation des normes qu'elle impose. Mais elle n'implique pas forcément la volonté de modifier, de façon générale, les normes, les paradigmes et les critères en usage. Ils peuvent même être tout à fait conservateurs sur ce point, tout en étant révolutionnaires à l'égard de leur milieu « professionnel » par leur façon de percevoir comme une manifestation plus ou moins pathologique de l'esprit de leur époque ce qui se présente normalement comme une expression privilégiée de cet esprit, à savoir, en l'occurrence, la philosophie. Lorsque Wittgenstein parle, comme il le fait régulièrement, de lutter contre une certaine *mythologie*, qu'il s'agisse de la philosophie, de la théorie des ensembles ou de la psychanalyse, il adopte explicitement un point de vue normatif et par moments très proche du rationalisme classique ; et il se réserve manifestement le droit de considérer comme régressives et anormales, en un sens négatif qui n'est pas du tout celui de Rorty, certaines productions de la culture contemporaine qui bénéficient pourtant du prestige de l'anormalité révolutionnaire au sens de Rorty. En d'autres termes, Wittgenstein ne combat pas seulement une tradition mais

également certaines façons de la combattre et de la transgresser, qui relèvent à ses yeux beaucoup plus de la pathologie que de la créativité authentique. À la différence de Feyerabend et, semble-t-il, de Rorty, il a une conception de l'histoire qui n'est pas suffisamment progressiste et optimiste pour l'autoriser à considérer qu'il faut laisser entièrement à l'avenir le soin de faire le tri entre les manifestations les plus diverses du désir de transgression, qui peuvent aller des intuitions du savant le plus génial aux vaticinations du prophète le plus illuminé. L'inconvénient des conceptions comme celles de Feyerabend et de Rorty n'est pas que le choix ne puisse être effectué sur le moment et que la neutralité bienveillante s'impose en attendant, mais que même après coup le seul élément qui permette de trancher soit la réussite ou l'échec, le fait que les uns sont parvenus en fin de compte à imposer leurs normes révolutionnaires, alors que les autres n'ont pas réussi à le faire.

TRADITION ET INNOVATION

L'opposition des penseurs systématiques et des penseurs édifians donne l'impression de n'exprimer en fin de compte rien de plus que l'idée d'une dialectique nécessaire de la tradition et de l'innovation – ou, dans le langage de Rorty, de la normalité et de l'anormalité – dans laquelle la prédominance systématique du deuxième élément serait, en fin de compte, aussi fatale au progrès que celle du premier. Comme l'admet explicitement Rorty, même le révolutionnaire et le prophète ont dû recevoir initialement une formation en conformité avec la culture et la tradition qu'ils rejettent : le discours anormal « est toujours parasitaire par rapport au discours normal, [...] la possibilité de l'herméneutique est toujours parasitaire par rapport à la possibilité (et peut-être à la réalité) de l'épistémologie et [...] l'édification utilise toujours des matériaux fournis par la culture du moment. Essayer de pratiquer le discours anormal *de novo*, sans être capable de reconnaître notre propre anormalité, est de la folie, au sens le plus littéral et le plus terrible. [...] Adopter l'attitude "existentialiste" à l'égard de l'objectivité

et de la rationalité, telle qu'on la trouve à la fois chez Sartre, Heidegger et Gadamer, n'a de sens que si nous le faisons en prenant consciemment nos distances par rapport à une norme bien comprise ²⁸ ». En d'autres termes, le discours anormal authentique implique une compréhension quasi herméneutique de la tradition et de la culture auxquelles on essaie de se soustraire et des motivations auxquelles obéit le discours normal qu'il conteste.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les philosophes édifiants éprouvent de sérieuses difficultés à se faire comprendre des philosophes systématiques, et inversement. Les philosophes systématiques persistent à essayer de résoudre une difficulté en restant dans le cadre de la façon de parler et de penser plus ou moins traditionnelle qui lui a donné naissance : ils reprochent donc aux philosophes édifiants de refuser non seulement leurs solutions, mais également leurs problèmes, c'est-à-dire *les* problèmes philosophiques eux-mêmes. Les philosophes édifiants proposent de leur côté d'abandonner purement et simplement le langage et les habitudes de pensée qui ont créé et imposé les problèmes et, par conséquent, ont du mal à comprendre les philosophes pour qui ces problèmes sont encore des problèmes. Comme l'écrit Wittgenstein :

« Saisir la difficulté *en profondeur*, c'est ce qui est difficile.

Car, si on l'appréhende superficiellement, elle reste justement la difficulté. Il faut l'arracher avec la racine ; et cela signifie qu'il faut commencer d'une manière nouvelle à penser sur ces choses. Le changement est, par exemple, un changement aussi décisif que celui qui a conduit du mode de pensée alchimique au mode de pensée chimique. — C'est le nouveau mode de pensée qui est si difficile à fixer.

Si le nouveau mode de pensée est fixé, alors les anciens problèmes disparaissent ; à vrai dire, il devient difficile de les appréhender à nouveau. Car ils résident dans le mode d'expression ; et si l'on en revêt un nouveau, alors on enlève les anciens problèmes avec les anciens habits. ²⁹ »

Corrélativement, les philosophes édifiants ont l'impression d'être plus profonds que les philosophes systématiques, parce que, comme dit Wittgenstein, ils essaient d'arracher la racine en même temps que la difficulté ; et les philosophes

systématiques ont l'impression d'être plus profonds que les philosophes édifiants, parce que ceux-ci ont l'air de supprimer tout bonnement la difficulté, au lieu de l'admettre et d'essayer de la résoudre.

La situation du philosophe édifiant par rapport à la question de la philosophie vérifie une fois de plus, comme on pouvait s'y attendre, le mot célèbre d'Aristote : « εἰ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, εἰ δέ μή, πάντως ἄρα φιλοσοφητέον. » (« S'il faut philosopher, il faut philosopher ; s'il ne le faut pas, il faut aussi de toute façon philosopher. ») À bien des égards, les entreprises qui mettent aujourd'hui le plus radicalement en question la possibilité même de la philosophie sont celles qui passent pour les plus représentatives de ce que doit être la philosophie. Rorty semble préparé à admettre, en ce qui le concerne, que la plupart des philosophes n'échapperont pas plus aujourd'hui qu'hier à la tentation de proposer des solutions nouvelles aux problèmes anciens et d'élaborer des doctrines considérées comme supérieures à celles de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire qu'ils resteront « systématiques ». Mais, par ailleurs, il donne à entendre clairement que, compte tenu des enseignements de certains maîtres à penser contemporains, la philosophie systématique elle-même pourrait être devenue une simple survivance plus ou moins anachronique. La question qui se pose est celle de savoir pourquoi nous sommes tentés de considérer aujourd'hui les tentatives de continuation de la philosophie systématique comme intrinsèquement naïves et pourquoi la philosophie édifiante tend à nous apparaître comme la seule qui soit réellement adaptée aux possibilités de l'époque. Du point de vue de Rorty, la recherche de la systématité repose nécessairement, en fin de compte, sur un certain type d'illusion : celle-ci est, comme l'« illusion dialectique » au sens kantien, à la fois irrésistible dans ses motivations et condamnée à l'échec par la nature de ses prétentions.

À cela correspond le fait que la philosophie est de plus en plus contestée en tant que discipline constructive et autonome pour devenir en quelque sorte diffuse et disséminée dans l'ensemble de la culture contemporaine. En l'absence d'un point de vue réellement fondamental, n'importe quelle partie de la culture semble susceptible d'assumer, à un

moment ou à un autre, une fonction critique par rapport aux autres et peut être considérée en ce sens-là comme réellement ou potentiellement philosophique. Cette situation de critique généralisée et systématique qui ne repose sur aucun fondement autre qu'occasionnel et transitoire correspond à la fois à une omniprésence et à une dépossession de la philosophie, telle qu'on la conçoit généralement. Comme le constate Stanley Cavell, nous devons être préparés « à considérer que les disciplines qui vivent de la critique – appelons-les les disciplines philosophiques – se conçoivent comme sujettes uniquement à une critique formulée dans des termes et prenant des formes d'un type particulier, et en même temps comme fournissant des critiques universelles des autres disciplines ; et à considérer que, dans une époque moderne, les œuvres intellectuelles qui ont des objectifs orientés en fonction de l'attention la plus sérieuse portée à leur culture doivent se présenter comme des philosophies ou permettre qu'on les accommode comme telles. Une conséquence ou une cause de cette situation, là où aucune base ou direction dans la pensée ou dans l'art n'est acceptée comme plus fondamentale qu'une autre (si ce n'est par les fondamentalistes), est que la critique devient incessante ou totalisée – tantôt elle s'élève au niveau du réductif, tantôt elle plane au niveau de la démystification ³⁰ ».

Cette universalisation de la critique, qui est devenue en quelque sorte flottante et sans point d'appui, donne l'impression que nous sommes entrés dans une époque du soupçon généralisé, qui est passée maître non seulement dans l'art de la déconstruction, mais également dans celui de la destruction pure et simple. Notre époque est à la fois hyper-critique et hyperhistorique, en ce sens qu'elle a tendance à traiter ses propres productions culturelles comme elle traite celles du passé, c'est-à-dire à adopter immédiatement à leur égard la perspective critique de l'historien qui les considère avec le recul du temps, et donc à les dépouiller, au moment même où elle les engendre, de toute espèce de prétention à la permanence et d'exemplarité pour l'avenir.

Or la première chose que l'on est en droit d'attendre d'une époque de ce genre est qu'elle soit prête à contester également le dogme de la mise en question unilatérale du passé par le

présent, de la tradition par la révolution et de la philosophie normale par la philosophie anormale. Si l'abolition des privilèges en matière de critique est réellement à l'ordre du jour, elle doit être poussée jusqu'au bout ; et il n'y a aucune raison de s'incliner devant l'idée traditionnelle (pour *notre* point de vue moderne) que les derniers venus peuvent et, d'une certaine manière, doivent nécessairement juger et combattre ceux qui les ont précédés sans être à leur tour implicitement jugés et combattus par eux. Comme l'écrit Musil : « Comment nous lisons Kant : nous venons très vite à bout de ses chausse-trapes logiques. Nous jugeons simplement en critiques du langage – ici comme partout. Mais il est deux raisons de se méfier du plaisir facile pris à critiquer Kant du point de vue de l'«histoire de l'évolution». D'abord : l'explication, la justification, l'analyse, etc., en termes d'«histoire de l'évolution» est devenue pour nous une habitude de pensée. Depuis quelques décennies elle est dans l'air. Or, les habitudes de pensée sont les entraves les moins visibles et les plus rigides. Deuxièmement, si nous ne sortons pas de nos habitudes de pensée et nous bornons à critiquer Kant à travers elles, notre critique sera stérile. Si nous voulons en retirer quelque profit, autant critiquer notre mode de penser à partir du point de vue kantien. ³¹ »

Il est évident que, pour avoir des chances de s'imposer à un esprit rationnel, le nouveau devrait, autant que possible, pouvoir se recommander d'autre chose que du simple fait qu'il s'oppose à quelque chose de plus ancien. Or il arrive fréquemment qu'un point de vue révolutionnaire finisse par invoquer comme sa justification principale, pour pas dire unique, son caractère « anormal », considéré comme une valeur en soi, et sa position de faiblesse par rapport au point de vue établi, considérée comme le critère par excellence de la légitimité. On peut remarquer, à ce propos, que les efforts accomplis par certains auteurs contemporains pour traiter la philosophie et les textes philosophiques traditionnels sur le mode le plus littéraire et le moins « sérieux » possible sont en général assez dérisoires, d'une part parce qu'il n'y a souvent rien de plus fastidieux que la volonté un peu trop explicite et systématique de prendre « à la légère » les choses réputées sérieuses, d'autre part parce que cette forme d'iconoclasie

est, en fin de compte, beaucoup trop facile et anodine pour que, une fois oublié le frisson agréable du sacrilège initiatique, elle échappe au phénomène de banalisation et de ritualisation inévitable et à ce que l'on pourrait appeler la loi des rendements subversifs décroissants. Ceux qui n'étaient pas convaincus au départ du caractère authentiquement révolutionnaire et de l'importance primordiale de la chose deviennent naturellement de plus en plus sceptiques, au fur et à mesure qu'elle se transforme en une pratique normale ou même obligatoire, qui ne se justifie plus guère que par son opposition à la norme supposée.

Il en va, à bien des égards, de ce genre de pratique philosophique « déviante » comme des logiques non classiques³² : à partir du moment où elle existe, elle bénéficie presque automatiquement du privilège de la minorité révolutionnaire et opprimée et elle met ses adversaires « classiques » dans l'obligation de justifier à chaque instant leur existence tout en poursuivant la sienne sans plus avoir à aucun moment à répondre à une question du même genre. À plus ou moins long terme, les raisons pour lesquelles le nouveau jeu s'impose comme étant celui que l'on doit nécessairement jouer dorénavant deviennent tellement évidentes pour ceux qui le pratiquent qu'ils traitent les réfractaires comme une anomalie à expliquer plutôt que comme une opposition à convaincre par des arguments ; et tellement obscures et insaisissables pour les simples spectateurs que leur compréhension dépasse rarement le stade négatif du simple « Pourquoi pas ? ».

Wittgenstein a admis que sa façon de pratiquer la philosophie pouvait donner l'impression de « détruire tout ce qui est intéressant, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important³³ ». Cependant, de façon générale, il était tout à fait sceptique sur les chances que pouvaient avoir ses remarques philosophiques d'amener le lecteur ou l'auditeur à modifier sérieusement ses conceptions sur une question quelconque, y compris, bien entendu, celle de la nature de la philosophie et du genre de résultat que l'on peut attendre de sa pratique. Dans une remarque de 1947, il constate : « Rien ne me paraît moins probable que le fait qu'un scientifique ou un mathématicien qui me lit doive être influencé sérieusement

par là dans sa façon de travailler. (Dans cette mesure, mes considérations sont comme les affiches que l'on trouvait aux guichets des billets des gares anglaises : "Votre voyage est-il vraiment nécessaire?" Comme si quelqu'un qui lit cela se disait : "À bien y réfléchir, non.") Ici l'on doit, pour entrer en campagne, arriver avec une tout autre artillerie que celle que je suis en mesure d'utiliser. ³⁴ » Wittgenstein estimait que l'effet le plus immédiat et le plus tangible de son enseignement serait vraisemblablement – pour utiliser des termes nettement plus modérés que les siens – de susciter une quantité considérable d'ouvrages et d'articles sans intérêt, et certainement pas de modifier en profondeur la façon de penser du public auquel il s'adressait. Pour comprendre ce pronostic tout à fait pessimiste, il faut tenir compte du fait que, pour lui, une recherche philosophique digne de ce nom n'implique pas seulement un intérêt purement intellectuel pour des questions plus ou moins spéculatives – incontestablement, sa philosophie a suscité très vite et continue de susciter aujourd'hui, autant et plus que n'importe quelle autre, ce genre d'intérêt –, mais également un véritable engagement *éthique*.

Néanmoins, si l'on en croit Carnap, la philosophie et, plus encore, la personnalité de l'auteur du *Tractatus* ont eu, à l'occasion, sur des étudiants qui avaient choisi de pratiquer les sciences exactes, un effet dissuasif du genre de celui qu'il considérait comme tout à fait improbable, sans que l'on sache s'il le souhaitait ou non réellement. Et, en dépit du fait que le but de la thérapeutique philosophique de Wittgenstein est certainement, entre autres choses, de dissiper l'impression (trompeuse) que quelque chose d'essentiel a été perdu, il est certain que ses remarques philosophiques peuvent *a fortiori* avoir une influence du même type sur quelqu'un qui a fait de la philosophie son métier et sa raison d'être.

À cette objection possible et naturelle Wittgenstein répond qu'il ne détruit que des illusions sans consistance (*Luftgebäude*). Mais, comme le constate Cavell : « Après une telle consolation, quelle consolation y a-t-il ? ³⁵ » Il est clair que Wittgenstein veut obtenir de nous une sorte de conversion, une transformation plus ou moins radicale de

nos idées ou de nos préjugés concernant ce qui est grand et important. Nous sommes probablement tous préparés à admettre que la pratique de la philosophie peut modifier sérieusement l'image que nous nous faisons de nous-mêmes, de notre fonction dans la société, de l'intérêt de notre travail, de la philosophie en général et de son utilité. Mais pour beaucoup d'entre nous la question de la possibilité et de la nécessité de la philosophie est en fait une question plus ou moins rhétorique, alors que Wittgenstein la pose comme une question tout à fait sérieuse et admet ouvertement que ses considérations pourraient avoir pour effet de nous détourner finalement de la pratique de la philosophie.

Sur ce point, il est certainement plus cohérent qu'un bon nombre de professionnels de la déconstruction qui, tout en mettant radicalement en question la possibilité de la philosophie et son image traditionnelle, s'efforcent de maintenir et, si possible, de renforcer sa position et sa fonction institutionnelles, qui dépendent pourtant pour une large part de cette image. En d'autres termes, si nous sommes réellement dans une situation de critique universelle de l'espèce qui a été décrite plus haut, il est difficile de continuer à revendiquer pour la philosophie le statut de discipline critique par excellence, ce qui revient en un certain sens simplement à maintenir la conception fondationnaliste classique, à ceci près qu'il n'est plus question de chercher un fondement mais de déconstruire ou de détruire tout ce qui pourrait se présenter comme tel. Un philosophe de l'espèce que Rorty appelle édifiante est évidemment mal placé pour défendre la philosophie en tant que discipline académique, dans la mesure où pour lui, en toute rigueur, elle n'a pas de doctrine ni de résultats ni même, en fin de compte, de méthodologie à enseigner. Sa défense et illustration de la philosophie consiste, sur ce point, essentiellement à exiger pour elle le statut de la marginalité institutionnalisée. Étant donné qu'il est, par définition, sceptique à l'égard de la possibilité d'une recherche philosophique normale, il devrait logiquement professer le même genre de scepticisme à l'égard des institutions qui se fondent sur l'existence d'une tradition de recherche de ce genre. Comme l'écrit Rorty, en conclusion de son livre : « Le seul point sur lequel je voudrais insister

est que la préoccupation morale des philosophes devrait être de continuer la conversation de l'Occident plutôt que d'insister sur la nécessité de faire une place aux problèmes traditionnels de la philosophie moderne à l'intérieur de cette conversation.³⁶ » Mais si le but à atteindre est uniquement la poursuite de cette conversation, personne ne peut dire, en fait, quel est le cadre institutionnel le plus approprié à sa réalisation et dans quelle mesure il devrait tenir compte de la répartition actuelle du champ total de la recherche possible en différentes disciplines relativement stables et autonomes, dont l'une s'appelle, par tradition ou par convention, « philosophie ».

SPLendeur ET MISÈRE DE LA PHILOSOPHIE ÉDIFIANTE

Selon Rorty, les philosophes édifiants n'ont pas d'arguments véritables, au sens classique du terme, pour justifier les conceptions révolutionnaires qu'ils proposent. En tout cas, « ils refusent de se présenter comme ayant découvert quelque vérité objective que ce soit (concernant, par exemple, ce qu'est la philosophie)³⁷ ». On pourrait objecter que Rorty a tendance à sous-estimer, de façon générale, l'aspect argumentatif de la philosophie édifiante, qui n'est pas toujours aussi réduit qu'il le suggère. La raison de cette attitude est probablement que, comme beaucoup de philosophes de la tendance qu'il représente, il donne l'impression d'éliminer plus ou moins les intermédiaires qui pourraient exister entre l'argumentation démonstrative qui entraîne l'assentiment rationnel, au sens étroit, et la simple exhortation « morale » qui vise à provoquer une sorte de conversion. Mais, de toute façon, on peut constater que les philosophes édifiants résistent rarement jusqu'au bout à la tentation de donner à leurs entreprises, sinon la même forme, du moins le même genre d'objectifs que ceux qu'ils reprochent à la philosophie systématique. Ou, du moins, les épigones s'en chargent généralement pour eux et n'hésitent pas à proférer toutes sortes de vérités définitives sur la nature exacte de la philosophie, qui est supposée avoir été enfin révélée par la

généalogie et l'histoire des productions philosophiques. Sur ce point-là également, Wittgenstein fait preuve d'une rigueur et d'une franchise inhabituelles lorsqu'il avoue explicitement qu'il lutte contre un certain « style de pensée » qui le dégoûte ou contre une certaine forme de civilisation qui lui est étrangère et antipathique.

De cette notion de « style », il a fait un usage parfois très curieux et très contestable, par exemple dans des remarques comme celle-ci : « La causalité représente pour le physicien un style de pensée. Comparer avec le postulat d'un créateur dans la religion. En un sens, cela semble être une explication, et cependant, en un autre, cela n'explique pas du tout. Comparez avec un ouvrier qui met la dernière main à une chose comportant une pointe. Il peut le faire de façon à ce qu'elle finisse en une protubérance arrondie ou s'effile jusqu'à un point. Il en va ainsi de la création. Dieu est un style ; la nébuleuse en est un autre. Un style nous donne satisfaction, mais un style n'est pas plus rationnel qu'un autre. Les remarques sur la science n'ont rien à voir avec le progrès de la science. Elles sont plutôt un style, qui donne satisfaction. "Rationnel" est un mot dont l'usage est analogue. ³⁸ »

Wittgenstein veut dire, semble-t-il, que le concept de justification rationnelle n'est applicable qu'à l'intérieur d'un système, et non au système lui-même, pris comme un tout : « Vous pouvez donner une chaîne finie de raisons pour calculer le point d'explosion d'une chaudière. Mais si des gens se mettent à vous demander des raisons, vous ne pouvez pas leur en donner une de plus. Tout ce que vous pouvez dire est : "Je ne construirais pas une chaudière sans faire ces calculs." ³⁹ » S'ensuit-il, cependant, que le mode de pensée scientifique et le mode de pensée religieux, par exemple, s'opposent simplement comme des styles différents, au sens artistique du terme, des manières différentes et également satisfaisantes pour les époques ou les artistes qui les ont adoptées de représenter une même réalité ou d'exprimer les mêmes états d'âme ? Si le but poursuivi est la connaissance et la maîtrise de la réalité, considérée ou non comme un facteur essentiel de progrès en général, il est difficile de dire que le style de la rationalité scientifique, qui a prévalu, a été

préférentiellement parce que, pour une raison ou pour une autre, il nous satisfaisait plus que n'importe quel autre. Les philosophes comme Rorty suggèrent précisément que nous renoncions à traiter la connaissance et la transformation de la réalité, comprises au sens du progrès scientifique et technique, comme une tâche prioritaire et exemplaire, et la démarche scientifique comme le paradigme de l'attitude et du comportement rationnels. Mais le problème est qu'au changement de style qu'ils préconisent ne correspondent plus aucun but, aucune tâche et aucune direction déterminés, en dehors de la volonté d'essayer résolument « autre chose » et de promouvoir une évolution complètement différente de ce qu'on a appelé jusqu'ici, à tort ou à raison, le progrès.

Comme on l'a remarqué plus haut, l'hostilité de Wittgenstein au monde contemporain était loin d'être d'un type systématiquement réformiste et, à plus forte raison, révolutionnaire. Ce qu'il reprochait avant tout à la culture dominante de notre époque était, au contraire, le culte de l'innovation et du mouvement pour eux-mêmes, le mépris de la tradition et l'absence d'une impulsion organisatrice susceptible de discipliner et d'orienter les efforts individuels en fonction d'une tâche globale. Le style de pensée typiquement individualiste et anarchisant qui caractérise certains des discours « anormaux » les plus représentatifs lui était certainement tout aussi antipathique que celui du discours dominant. Et dans la mesure où, pour lui, le changement plus ou moins radical que la philosophie s'efforce d'introduire dans nos habitudes de pensée n'est pas forcément possible et ne dépend pas réellement d'elle, le ton plus ou moins messianique et prophétique qu'elle se croit régulièrement autorisée à adopter pour imposer comme devant constituer la normalité de l'avenir la déviance (réprimée) d'aujourd'hui n'est en aucune façon et à aucun moment justifié. Wittgenstein a régulièrement souligné que, pour être possible et jouable, un jeu de langage nouveau ne doit pas être simplement une invention plus ou moins arbitraire d'un individu ou d'un groupe qui, pour parler comme lui, ne sont pas « satisfaits » du jeu de langage usuel. Il doit également correspondre à quelque chose de « naturel » et de « spontané », et posséder ce qu'il appelle, d'un mot difficile

à traduire en français, « *ein Witz* » (un certain « sel »). Or il n'est pas exact que n'importe quelle invention humaine puisse devenir à plus ou moins long terme une chose naturelle pour l'être humain et susciter le genre d'intérêt spontané qui est seul susceptible de l'imposer de façon durable. C'est ce qui rend si artificielles et si immodestes dans la façon dont elles sont habituellement présentées les propositions les plus subversives de la philosophie anormale : aussi compréhensible et respectable que puisse être l'insatisfaction radicale qui les inspire, personne n'est en mesure de dire sur le moment si la philosophie qui les énonce possède, réellement ou potentiellement, une base suffisamment large pour pouvoir produire le genre de transformation décisive qu'elle voudrait introduire dans notre mode de pensée et de vie. Si ce que nous appelons « pensée » ou « rationalité » a, comme le pense Wittgenstein, à la fois une histoire largement imprévisible et des limites naturelles, il n'est pas possible de savoir *a priori* dans quelle mesure la défense de ce qu'on est convenu d'appeler l'« ordre établi » correspond à la volonté rétrograde d'empêcher la première de se poursuivre ou au désir légitime d'éviter la transgression systématique des secondes.

La raison pour laquelle les ouvrages comme celui de Rorty sont toujours plus ou moins déconcertants et irritants est probablement le fait que le seul argument sérieux qui puisse être invoqué en faveur du changement est qu'il pourrait représenter une amélioration par rapport à l'état de choses actuel et que la prolifération des discours anormaux ne nous semble devoir être encouragée que dans la mesure où elle est susceptible de constituer un progrès. En l'absence d'un critère objectif permettant de distinguer les formes de transgression futiles et stériles des formes sérieuses et prometteuses, on est fatalement tenté de répondre finalement par le rappel du principe de symétrie qui régit la situation. Dans le langage de Brecht (« La ballade du souteneur », dans *L'Opéra de quat'sous*) : « *Es geht auch anders, doch so geht es auch* » (« Cela va aussi autrement, cependant cela va aussi comme ça »). Or il n'existe effectivement, du point de vue de Rorty lui-même, aucun moyen de décider sur le moment ni même, en fait, après coup dans quelle mesure

une révolution constitue un progrès authentique et d'évaluer l'intérêt du discours anormal en fonction de cet aspect pourtant décisif. Comme celle de Feyerabend, la conception de Rorty tend à valoriser simplement le changement pour le changement. Sa méfiance à l'égard de l'idée traditionnelle de progrès, qui sous-tend le discours occidental normal, s'accompagne d'une confiance illimitée dans les vertus créatrices de la transgression généralisée. Si la préservation de la norme est toujours suspecte, le désir de transgression ne l'est apparemment jamais : en vertu d'une sorte de bonne grâce de l'histoire, l'addition finale de tous les efforts révolutionnaires est supposée devoir être éminemment positive. La notion étroite de progrès, inspirée de façon trop exclusive de l'exemple de la connaissance scientifique, est remplacée non pas par une conception plus « rationnelle », plus ouverte et plus tolérante du progrès en général, mais bien par l'idée d'une sorte de fuite en avant dans toutes les directions possibles ou, en tout cas, imaginables pour le moment.

Pourtant, il arrive fréquemment que nous mettions en question la tradition qui est née d'une révolution triomphante. C'est d'une certaine manière exactement ce que fait Rorty lui-même pour la tradition de pensée héritée de Descartes et Kant. Nous ne considérons pas automatiquement une révolution scientifique, philosophique ou artistique comme un progrès : nous nous reconnaissons le droit de la juger en fonction de ses effets à long terme. Rorty dirait probablement que la seule attitude rationnelle est celle qui consiste à tout essayer, mais cela n'a d'intérêt que si nous pouvons réellement procéder par essais et erreurs, et cela suppose que l'erreur puisse être identifiée à l'aide de critères qui ne sont pas complètement arbitraires. Rorty semble considérer que si nous abandonnons le paradigme épistémologique de type fondationnel nous sommes condamnés au relativisme radical. Mais on pourrait objecter que la possibilité de formuler des jugements rationnels sur le caractère progressif ou régressif de l'évolution de la culture n'est nullement subordonnée à l'existence d'un point de vue comme celui que McDowell appelle la « perspective de l'exil cosmique », qui nous permettrait de juger notre langage et notre culture en faisant abstraction du fait qu'ils sont pour

l'instant les nôtres et que même notre façon de les considérer et de les juger reste déterminée par eux. Même si nous n'avons pas de méta-critères et de méta-normes qui nous permettent de justifier intrinsèquement nos critères et nos normes, cela ne signifie pas forcément que ceux-ci n'expriment rien de plus que notre point de vue et ne sont valables, en toute rigueur, que pour nous. Si l'on peut dire que l'abandon de la perspective fondationnaliste classique ne détruit qu'un mythe et ne nous prive de rien d'essentiel, c'est bien parce que nous n'en avons sans doute pas besoin pour justifier nos jugements évaluatifs et normatifs sur le devenir de la culture.

Une épistémologie comme celle de Popper est en principe complètement indépendante du point de vue fondationnaliste et justificationniste que Rorty donne l'impression d'identifier avec le projet épistémologique lui-même. Elle maintient cependant que nous disposons d'un critère rationnel de préférence pour choisir entre des théories compétitives et pour classer les théories successives en fonction de leur degré d'approximation plus ou moins grand par rapport à la vérité. Le caractère exemplaire de la connaissance scientifique provient, à ses yeux, du fait qu'elle constitue le seul domaine de la culture où l'on peut se mettre d'accord sur l'existence d'un progrès, un progrès qui consiste dans le fait que, comme dit Popper, nous en savons plus aujourd'hui qu'hier sur la réalité. C'est, bien entendu, cette exemplarité que contestent les philosophes comme Rorty : pour eux, la recherche de la vérité objective n'est qu'une entreprise humaine possible parmi d'autres ; et il n'est pas du tout certain que son progrès constitue réellement un progrès pour l'humanité. Mais la difficulté est que, si nous renonçons entièrement à nous servir de la notion relativement claire de progrès de la connaissance comme paradigme ou, en tout cas, comme référence pour notre utilisation du mot « progrès », on ne voit pas bien à quelle autre espèce de paradigme nous pouvons légitimement la rattacher, tout au moins si l'on entend par « progrès » non pas seulement quelque chose que nous pouvons souhaiter et rechercher, mais quelque chose que nous pouvons espérer réaliser effectivement, quelque chose qui a déjà eu lieu et

peut encore avoir lieu. En dehors du domaine effectivement très particulier et très restreint de la connaissance de la réalité, un bilan même approximatif des profits et des pertes semble particulièrement difficile à tracer et, de ce fait, un programme de recherche pour l'avenir à peu près impossible à esquisser. Quant aux vertus de l'absence totale de programme, elles ne sont évidentes que pour ceux qui acceptent de parier une fois pour toutes sur le laisser-faire et la spontanéité non restreinte.

Popper fait certainement preuve d'un rationalisme tout à fait naïf et dogmatique lorsqu'il soutient qu'une discussion rationnelle sur les présupposés les plus fondamentaux de notre science et de notre culture est toujours possible en principe, même si elle est particulièrement difficile et rare. Mais ce que propose Rorty n'est-il pas justement une discussion radicale sur les principes et les fondements de notre culture philosophique? Et il ne fait aucun doute qu'il s'agit à ses yeux d'une discussion rationnelle, plus conforme, en tout cas, à ce que devrait être, selon lui, la rationalité authentique qu'à l'idée que s'en est faite traditionnellement le rationalisme. De sorte que, comme le constate Charles Taylor, le mérite suprême de son livre pourrait être justement de constituer « une auto-réfutation pragmatique de la thèse principale de l'auteur » ⁴⁰.

« Les philosophes et la technique » est le texte d'une conférence donnée à la séance de commémoration consacrée à Jean-Pierre Sérís (18 novembre 1995, Paris I). Il a été publié dans la revue *Zouila* (n° 4, spécial Jean-Pierre Sérís, hiver 1998, p. 9-23).

-IV-

Les philosophes et la technique

À PROPOS DE QUELQUES IDÉES REÇUES
ET QUI PASSENT NÉANMOINS
POUR PARTICULIÈREMENT PHILOSOPHIQUES
SUR LA TECHNIQUE

Une des questions les plus préoccupantes que pose, aux yeux de Jean-Pierre Sérís, la relation des philosophes avec la technique est celle de savoir pourquoi, lorsqu'il s'agit de celle-ci, la philosophie manifeste une tendance si remarquable à accepter simplement des idées toutes faites et, qui plus est, à présenter le conformisme dont elle fait preuve comme une forme d'originalité extrême. Le deuxième aspect est, à mon sens, au moins aussi important que le premier, parce qu'un des avantages majeurs de la philosophie est justement de disposer, plus que n'importe quelle autre discipline, de techniques éprouvées pour transformer les lieux communs et les idées reçues en révélations. « Les philosophes, écrit Sérís, sont enclins à entériner des idées toutes faites : l'art a rompu avec la technique, la science, en revanche, a lié son sort au sien ou a passé un pacte avec elle. La technique révèle au grand jour ce que depuis l'origine voulait la science-volonté de puissance. Selon d'autres, la science s'est pervertie en technique. Mais quoi qu'il en soit de la science avant la technique, la science d'aujourd'hui est incriminée. La responsabilité de la technique irresponsable, sans sujet, c'est à la science qu'elle incombe et c'est du côté des scientifiques qu'il faut la pointer. Eux savaient, eux auraient dû savoir ; eux ont voulu. La technique n'est devenue ce qu'elle est qu'avec l'appui des sciences modernes de la nature. C'est la base scientifique qui la rend toute-puissante, et lui ouvre la voie vers l'illimité. ¹ »

Parlant de la critique de la technique que l'on peut appeler « écologique », Sérís constate : « Le premier venu se fait en une semaine une culture d'écologiste, et se lance à la poursuite du scoop, relayant et fomentant la rumeur, alimentant les surenchères les plus folles. Les philosophes ne font pas, cette fois, les difficiles : ce sont les plus crédules. Ils vibrent à l'unisson. Tout esprit critique éteint, ils répercutent et ils orchestrent, ils cautionnent et ils amplifient. Ils résonnent. On ne s'étonne pas que les gazettes entrent pour le coup de plain-pied et sans l'ombre d'une difficulté dans leurs raisons. ² » Il arrive à Sérís, qui était pourtant l'homme le plus sage et le plus mesuré qui soit, d'être, si possible, encore plus sarcastique et impitoyable : « Croyant défendre des paradoxes quand ils banalisent des contre-vérités, pensant faire de l'écologie quand ils répercutent des mots d'ordre de théologiens, ou de la futurologie quand ils mettent leur acharnement à maintenir en état de survie des idées moribondes, les philosophes semblent avoir trouvé leur plus grand dénominateur commun dans la dénonciation de la technique. ³ »

Sérís était convaincu, et il avait selon moi tout à fait raison, que l'on peut et même que l'on doit parler d'une *culture* et également d'une *pensée* technique. « Il nous est apparu [...], écrit-il, que la technique, dans son interaction de plus en plus étroite et constante avec les sciences sous tous leurs aspects, est une activité intellectuelle d'aussi haut niveau que la science. ⁴ » Autrement dit, la technique ne se réduit pas plus au faire que la science ne se réduit elle-même au savoir-faire ou au pouvoir-faire. Mais il est important, après les avoir ainsi rapprochées, de distinguer aussi la science et la technique dans un monde qui, comme le remarque Sérís, n'a que trop tendance à les confondre. Au lieu d'essayer de réduire la science à la technique, ce qui amène généralement à les rabaisser toutes les deux au niveau de la rationalité purement instrumentale ou, pour dire les choses plus crûment, de la simple utilité ou efficacité pratiques, il faut, au contraire, tout en préservant soigneusement la distinction qui doit être faite entre elles, les rapprocher toutes les deux du niveau de la connaissance et même de la pensée authentiques. « Croire que le moteur du développement scientifique à l'âge classique fut la volonté de mettre la science et

ses ressources au service de la technique relève, nous dit Sérís, du contresens, ou au moins de l'anachronisme. ⁵ » Ce qui est, du point de vue historique, une erreur est aussi, du point de vue conceptuel, une confusion caractérisée. Le concept de « techno-science », qui sert à désigner et à dénoncer le primat ultime de la technique sur la *theoria* est le produit non de la réflexion, mais de l'amalgame et de l'agglutination. Une question centrale qui est posée implicitement dans le travail de Sérís me semble être précisément celle de savoir si nous devons ou non accepter, sous la forme sous laquelle elle est présentée habituellement, l'opposition que les philosophes ont l'habitude de faire entre la pensée fondamentale, comme ils l'appellent, et des modes de pensée que l'on se croit autorisé à considérer, par contraste, comme subalternes, « subalterne » étant ici à peu près synonyme d'« instrumental », de « technique » ou, ce qui n'est pas très différent, de « techno-scientifique ». La réponse suggérée par Sérís est, là aussi, qu'il s'agit probablement davantage d'une habitude acquise, d'un réflexe ou d'un automatisme intellectuel et culturel, que d'une position philosophique réfléchie.

S'il faut reconsidérer totalement l'idée reçue de l'alliance et de la complicité malfaisantes qui sont supposées exister, pour la domination de la nature et probablement la destruction finale de l'humanité, entre la science et la technique, une des grandes idées de Sérís est qu'il importe, en revanche, d'associer la technique et l'art pour sauver la liberté, et ainsi, dit-il, faire mentir la formule de Bernanos : « Un monde gagné pour la technique est un monde perdu pour la liberté. » « Nous n'avons pas trouvé non plus, écrit-il, l'abîme qu'on nous promettait entre les facultés du technicien et celles de l'artiste ; de ce côté-là également la parité ne fait pas de doute. Indispensable en fait à la science d'aujourd'hui et à son dessein et inséparable d'elle, l'avancée technique n'est pas indifférente pour l'art, dont elle constitue une nouvelle donne. C'est elle qui ne peut qu'être associée à cette expérimentation concertée et délibérée que sont devenus l'art et la science. Qu'y aurait-il d'insensé à dire qu'à l'art, qui a toujours été un artifice, aucun artificiel ne peut rester durablement étranger ? Comme l'homme de sciences, comme l'homme d'aujourd'hui, l'artiste ne peut chercher la nature que dans les

élaborations d'un système technique, il ne peut formuler son message que sur des supports, selon des codes, une phénoménalité et une légalité techniquement conquis ou produits. ⁶ » On peut remarquer en passant que cette façon de présenter les choses aurait été appréciée particulièrement par Musil, qui a défendu des idées du même genre contre la majorité des écrivains et des artistes de son époque.

Une formule de Valéry résume à mon sens parfaitement les inquiétudes que peuvent susciter chez l'homme d'aujourd'hui les transformations spectaculaires que les progrès de la science et de la technique ont imposées et continuent à imposer à l'univers naturel et au monde humain : « On peut dire que *tout ce que nous savons*, c'est-à-dire *tout ce que nous pouvons*, a fini par s'opposer à ce que nous sommes. ⁷ » On pourrait retraduire de bien des façons cette constatation dans le langage plus technique et plus sophistiqué des philosophes contemporains, y compris dans celui de Heidegger, sans réussir à dire beaucoup plus que ce qu'elle dit déjà très bien. Un bon nombre de philosophes seraient sans doute prêts à protester avec indignation lorsque Valéry propose de définir la science comme étant l'ensemble des procédés et des recettes qui réussissent toujours. Mais c'est pourtant bien de cette façon qu'ils considèrent, implicitement ou explicitement, la science lorsqu'il est question de ses rapports avec la technique, de la place qu'elle occupe dans les sociétés contemporaines et du rôle déterminant qu'elle y joue. Ce qui intéresse et inquiète les philosophes dans la science n'est pas ce qu'elle nous a permis de savoir ou de comprendre, mais le pouvoir qu'elle nous a conféré, ce qu'elle a rendu possible et ce que, par le biais de la technique, elle est en mesure de réaliser effectivement, car les deux choses, le savoir (scientifique) et le simple pouvoir sont au fond pour eux à peu près identiques. Seule la philosophie est en mesure de proposer une forme de savoir « essentiel » qui n'a de lien intrinsèque ni avec l'utilité pratique ni avec le pouvoir. Autrement dit, une bonne partie des critiques contemporaines de la science et de la technique ont accepté simplement, comme si elle allait de soi, une conception instrumentaliste et pragmatiste (au sens le moins philosophique du terme) de la science, qui a, en l'occurrence, l'avantage de leur simplifier remarquablement

la tâche de la critique. La façon la plus courante d'exprimer ce dont il s'agit est celle qui consiste à dire que l'essence véritable de la science s'est révélée dans son asservissement à la technique et celle de la technique dans la destruction systématique de la nature et plus encore dans les phénomènes d'extermination massive par lesquels le ^{xx}e siècle s'est malheureusement illustré plus que n'importe quel autre.

Au début de *L'Homme sans qualités*, Musil ironise sur le comportement de tous ceux qui, historiens, ecclésiastiques ou artistes (on pourrait ajouter « philosophes »), sont tenus de comprendre quelque chose à l'âme humaine parce qu'ils en tirent de bons revenus et qui prétendent que l'âme a été ruinée par les mathématiques, qu'ils accusent d'être à l'origine d'une perversion de l'intelligence, qui, si elle a fait de l'homme le maître de la terre, a fait aussi de lui l'esclave de la machine. « C'est ainsi, écrit-il, qu'il se trouva des gens, déjà au temps où Ulrich devint mathématicien, pour prédire l'écroulement de la civilisation européenne sous prétexte que la foi, l'amour, l'innocence et la bonté avaient déserté l'homme ; il est significatif que tous ces gens aient été de médiocres mathématiciens au temps de leurs études. Cela suffit à les convaincre plus tard que la mathématique, mère de la science naturelle exacte et grand-mère de la technique, était aussi l'aïeule de cette mentalité qui suscita pour finir les gaz toxiques et les pilotes de guerre. ⁸ »

À l'époque où Musil écrit ces lignes, c'est surtout à la catastrophe de la Première Guerre mondiale que se réfèrent les gens dont il parle. C'est à elle que songe Karl Kraus, lorsqu'il défend la thèse selon laquelle la technique moderne est d'essence guerrière : une forme de guerre menée contre la nature, dont le but unique est d'affirmer la supériorité de l'homme sur elle, de la dominer et de l'assujettir complètement, même si l'humanité doit, pour ce faire, risquer de périr elle-même. Considérée de ce point de vue, la guerre moderne consacre le triomphe de la technique et de l'industrie elles-mêmes, qui y dévoilent la véritable nature de leur projet. L'« illusion techno-romantique », comme l'appelle Kraus, consiste à s'imaginer que, dans une époque où le patriotisme et l'héroïsme individuels ont été remplacés par la toute-puissance anonyme des moyens scientifiques et

techniques, il est encore possible de célébrer sérieusement les aspects « romantiques » de la guerre. À la différence de celui de Jünger, par exemple, le point de vue de Kraus sur la guerre de 1914-1918 ne comporte effectivement pas la moindre trace de sublimation et d'exaltation romantiques.

Avec l'avènement du nazisme, le déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale et les atrocités d'une espèce encore inédite que le monde a connues pendant cette période, le problème de la responsabilité directe ou indirecte de la science et de la technique s'est posé évidemment dans des termes nouveaux et d'une façon qui, en fait, a déterminé largement et contribue encore aujourd'hui pour une part essentielle à déterminer la réflexion des philosophes sur la technique. Kraus lui-même, qui avait parfaitement vu arriver ce qui se préparait, a écrit dans *La Troisième Nuit de Walpurgis* (1933) : « Le rêve chiliastique des millénaristes déchaînés : contemporanéité de l'électrotechnique et du mythe, de la décomposition radioactive et du bûcher, de tout ce qu'on peut et de ce qu'on ne peut plus imaginer. ⁹ » Contre les thuriféraires du progrès, Kraus soutient que les connaissances scientifiques et techniques les plus développées et les mythologèmes les plus régressifs, l'état le plus avancé de la civilisation scientifique et technique et les formes les plus extrêmes de la barbarie peuvent être exactement contemporains. Mais le problème qui n'est pas résolu – et ne l'est à mon sens pas davantage dans les versions plus récentes de cette conception – est qu'on ne sait pas si la contemporanéité, qui en un sens est tout à fait indiscutable, implique ou non quelque chose de plus que ce que le mot signifie et autorise ou non à affirmer l'existence d'une relation d'imputation causale qui pourrait être établie entre les deux choses – on ne se méfie jamais suffisamment du sophisme : *Simul cum hoc, ergo propter hoc* (En même temps que cela, donc à cause de cela). La faute la plus courante que l'on commet sur ce point est celle qui consiste à supposer que ce qui a été rendu possible par la technique a été aussi non seulement rendu à peu près inévitable, mais également en quelque sorte justifié à l'avance par elle. Pourtant, si, comme on le dit souvent, le principe selon lequel tout est devenu possible du point de vue technique – lorsqu'on lui

ajoute le principe selon lequel tout ce qui peut être fait sera fait effectivement un jour ou l'autre – semble bien impliquer que tout est devenu également possible du point de vue éthique, la responsabilité de la conclusion n'incombe certainement pas à un excès de la technique, mais plutôt à une déficience de l'éthique. Le raisonnement ne serait convaincant que si l'on pouvait supposer, comme on le fait effectivement souvent, que la technique est devenue un processus autonome et complètement incontrôlable, qui porte la responsabilité ultime de choses à l'égard desquelles nous ne sommes plus en mesure d'exercer *notre* responsabilité.

Séris critique la tentative que fait Jonas, dans *Le Principe responsabilité*, de proposer un concept nouveau de la responsabilité et de fonder une nouvelle éthique sur la situation de fait inédite qui a été créée par la technique moderne. L'idée centrale du livre de Jonas est que ce que l'homme est devenu aujourd'hui capable de faire constitue un problème nouveau qu'aucune éthique traditionnelle ne permet plus d'affronter. C'est comme si nous étions entrés en quelque sorte sur « une terre vierge de l'éthique ». Mais, objecte Séris, « l'homme a-t-il plus d'obligations envers les autres *parce qu'il* peut leur faire plus de mal (et incomparablement plus de bien) à l'aide d'un hôpital performant qu'avec ses deux mains et des outils de pierre ? Le problème des comités d'éthique et de la bioéthique [...] n'est pas que les obligations aient crû à proportion de l'accroissement des capacités de faire, ce qui serait proprement désespérant, mais il naît de la nécessité de définitions nouvelles, de législations plus précises, comblant les actuels vides juridiques. *Ne pas* laisser faire n'importe quoi, *ne pas* laisser faire tout ce qu'on peut faire. Premier appel tapageur, ou pieusement bien-pensant à la sensibilité : Jonas raisonne comme si la responsabilité de l'Holocauste tolérât une quelconque proportion avec la technologie des fours crématoires et des chambres à gaz ¹⁰ ».

C'est bien le problème : quelle proportion et quel lien logique, causal ou autre, en dehors de la relation de simple possibilisation, y a-t-il entre l'existence de certaines techniques et les horreurs qu'elles ont rendu techniquement possibles ? Ou encore : l'individu qui a été témoin de l'utilisation des techniques en question pour la recherche de la

solution finale aurait-il eu besoin d'un concept de responsabilité d'un type inédit et fondamentalement différent de l'ancien, qui soit à la mesure des capacités de destruction illimitées que comportait la technique, pour pouvoir s'opposer à l'usage qui en a été fait en l'occurrence ? Quand Sérís parle d'une absence de proportion, je suppose qu'il veut dire que, même avec l'existence des moyens techniques et celle des possibilités de destruction nouvelles et des risques incomparablement plus importants qu'elle implique, la question de la responsabilité reste entière et n'est pas fondamentalement différente de ce qu'elle a toujours été jusqu'ici. Il n'est pas vrai que, lorsque le pouvoir de nuire et de détruire devient à ce point démesuré, la responsabilité cesse également d'être à la mesure de l'être humain. Autrement dit, la responsabilité n'est pas une chose que l'homme pourrait devenir incapable d'exercer lorsque la technique devient trop puissante et qui devrait être abandonnée alors à la technique elle-même, dont on dit et répète depuis longtemps qu'elle a d'ores et déjà pris la place de l'homme. C'est ici que, comme j'essaierai de le montrer dans un instant, le mode de pensée essentialiste constitue un auxiliaire précieux pour les philosophes. Il permet, en effet, de supprimer immédiatement la distance et l'incommensurabilité qui semblent exister entre les deux phénomènes que l'on essaie de rattacher l'un à l'autre. Il suffit de dire, par exemple, que ce qui s'est exprimé à Auschwitz n'est rien d'autre que l'essence même de la civilisation scientifique et technique ou celle de l'Occident lui-même pour que les choses deviennent immédiatement claires. C'est aussi bien sûr – ce qui n'est évidemment pas sans intérêt – une façon de dire que le problème de la responsabilité des individus dans l'occurrence des événements en question ne peut plus être posé sérieusement. Un des arguments utilisés par les défenseurs les plus irréductibles de Heidegger consiste justement à faire remarquer que nous ne pouvons, en réalité, le juger pour la faute qu'il est supposé avoir commise en acceptant de coopérer avec le pouvoir nazi, parce que nous sommes contraints d'utiliser pour cela des concepts dont il a « démontré » justement, de façon définitive, à quel point ils étaient devenus inutilisables et illégitimes.

Séris ne croit pas que nous devons choisir entre l'éthique et la technique et, de préférence, choisir l'éthique contre la technique ou, comme le dit Hottois, choisir entre l'éthique et l'« autre de l'éthique ». C'est une erreur de croire qu'il y a d'un côté la technique, qui est étrangère à toute préoccupation éthique, et de l'autre une puissance de résistance et de refus qui ne peut être que l'éthique. Autrement dit, nous n'avons jamais été et nous ne sommes toujours pas dans la situation du « tout est possible » ou du « tout ce qui est possible doit être fait », qui est supposée résulter de l'autonomisation complète de la technique. Il n'est pas exact, en particulier, que le système technique ne soit pas capable de s'autoréguler. « Les tâches d'organisation, de distribution, d'optimisation ou de management du système technique dans son ensemble sont de moins en moins abandonnées à la "main invisible", à l'autorégulation automatique ou au hasard, pour être de plus en plus nettement revendiquées comme tâches techniques, relevant de la responsabilité et de la compétence de la technique elle-même. ¹¹ » La confrontation que l'on suppose entre l'éthique et la technique n'a donc pas besoin de prendre la forme qu'on lui attribue le plus souvent aujourd'hui, avec, d'un côté des techniciens irresponsables et prêts à tout et, de l'autre, des censeurs moraux, au nombre desquels figurent généralement ce que Séris appelle les « philosophes-prêtres », qui protestent de façon symbolique et parfaitement inefficace. « Ce sont, dit-il encore, les demi-habiles, voire les ignorants, qui croient que les techniciens ne savent pas ce qu'ils font. ¹² » Je ne suis pas sûr d'être aussi optimiste que lui ; mais je pense qu'il est sûrement plus proche de la vérité que les « philosophes-prêtres » dont il parle.

Y A-T-IL UNE PENSÉE DE LA TECHNIQUE ?

Séris déplore à maintes reprises dans son livre la faiblesse des philosophies de la technique et constate que « la *crise*, bien réelle, de la technique induit tout sauf une véritable *critique* de cette technique et de sa rationalité ¹³ ». L'exemple qu'il donne lui-même de ce que peut être une

réflexion philosophique informée et perspicace sur la technique me semble pourtant montrer que la situation n'est peut-être pas aussi désespérée qu'il le suggère. Le problème n'est sans doute pas qu'il n'y ait pas de bons philosophes de la technique, même s'il y en a effectivement trop peu. Il est plutôt que ce ne sont généralement pas ceux qui existent qui sont considérés par les philosophes comme les véritables penseurs de la technique. Sérís n'exagère pas lorsqu'il dit que, depuis que le concept et la dialectique ont perdu leur prestige chez les philosophes, le débat sur la technique est devenu proprement insignifiant : « Le concept et la dialectique ont cédé la vedette à l'idée préfabriquée, à la pacotille et au gadget, au discours bien-pensant et à la pensée pieuse, doctrinalement invertébrée et souvent insignifiante. [...] L'étrange est ce besoin de parler d'une réalité que l'on ignore, de disqualifier en toute bonne conscience la réalité que visiblement on ignore le plus. ¹⁴ » Si, comme le dit le lieu commun, on ne parle bien que de ce que l'on aime, il ne faut certainement pas s'étonner que les philosophes parlent généralement si mal de la technique. J'entends par là qu'ils en parlent mal comme on parle mal de quelqu'un que l'on n'aime pas et, également, comme on parle mal d'une chose que l'on ne connaît pas. Sérís est un des rares philosophes que j'ai connus dont je puisse dire qu'il aimait et connaissait réellement la technique et c'est, bien entendu, une des raisons pour lesquelles il était capable d'en parler aussi bien.

Dans la philosophie contemporaine, la critique de la technique dont nous aurions besoin a été remplacée généralement par deux choses dont il a montré de façon magistrale qu'aucune des deux n'était en mesure de jouer ce rôle. Ce que nous avons eu en fait de critique de la technique a été pour l'essentiel ou bien des considérations philosophiques générales sur l'essence de la technique ou bien une critique de la civilisation technique. Or l'antipathie que l'on peut éprouver pour le genre de civilisation auquel ont donné lieu la science et la technique modernes n'oblige certainement pas à ignorer ou à mépriser la technique elle-même. Wittgenstein, qui connaissait et aimait passionnément la technique, même s'il n'appréciait probablement pas beau-

coup plus que Heidegger la forme que la science et la technique ont donnée au monde contemporain, est sur ce point un bon exemple. Mais on peut dire que, pour beaucoup de philosophes d'aujourd'hui, les considérations de Heidegger sur l'essence de la technique ont fourni l'expression la plus achevée et la plus philosophique d'un mécontentement ou d'un refus qui étaient en réalité dirigés essentiellement contre la civilisation scientifique et technique et les ont ainsi dispensés d'une véritable réflexion sur ce qui était censé constituer l'objet du débat, à savoir la technique elle-même.

Je ne sais pas si ce qui a été écrit de plus sensé et de plus honnête sur le cas de Heidegger ne l'a pas été finalement par Jeanne Hersch, qui savait de quoi elle parlait, puisqu'elle avait été étudiante à Fribourg pendant le semestre d'été de 1933 sous le rectorat de Heidegger. « Au cœur de la philosophie de Heidegger, écrit-elle, nous trouvons ce ressort le plus vif de sa pensée, qui n'est pas, à ce qu'il me semble, comme on l'a dit, l'émerveillement devant l'être, mais le *mépris* pour tout ce qui n'est pas cet émerveillement dans sa nudité et sa stérilité. Un mépris ardent, passionné, obsessionnel pour tout ce qui est commun, moyen, généralement admis ; pour le sens commun, pour la rationalité ; pour les institutions, les règles, le droit ; pour tout ce que les hommes ont inventé, dans l'espace où il leur faut vivre ensemble, afin de confronter leurs pensées et leurs volontés, de maîtriser leur nature sauvage, d'atténuer le règne de la force. Mépris global, par conséquent, pour la civilisation occidentale, cristallisé en trois directions : la démocratie, la science, la technique ; pour tout ce qui, issu de l'esprit des Lumières, table sur ce qu'il peut y avoir d'universel, au sens de Descartes, chez tout être humain. *Tout cela est vide*. La démocratie est vide. ¹⁵ »

Ce qui s'exprime dans les réflexions de Heidegger sur la technique n'est pas, d'après moi, une compréhension plus profonde de ce qu'elle est mais essentiellement le mépris souverain dont parle Jeanne Hersch. Sérís a cherché à répondre dans son livre à une question qui est considérée en général comme plus ou moins rhétorique, à savoir : « La philosophie de Heidegger est-elle importante et décisive pour penser la technique ? ¹⁶ » Et la réponse qu'il donne est dépourvue

d'ambiguïté. Il n'y a pas, selon lui, de philosophie de la technique dans *Sein und Zeit*. Et il n'y a rien non plus, dans le diagnostic et les jugements de Heidegger, qui puisse être considéré comme véritablement original. « Il faut, écrit-il, avoir beaucoup d'ingénuité, de bonne volonté ou de mauvaise foi pour y voir quoi que ce soit d'anticonformiste. ¹⁷ » Sur ce point-là au moins, Sérís est d'accord avec Habermas, qui a écrit : « Les jugements critiques que Heidegger formule sur l'époque à propos du "on", de la dictature de l'opinion publique et de l'impuissance du privé, de la technocratie et de la civilisation de masse sont dépourvus de toute originalité, parce qu'ils appartiennent au répertoire d'opinions, caractéristique d'une génération, des mandarins allemands. Dans l'école heideggerienne, on a assurément fait des tentatives plus sérieuses pour parvenir à une adaptation plus exacte des concepts ontologiques de la technique, du totalitarisme, du politique en général aux fins de l'analyse du présent ; mais c'est précisément dans ces efforts que se manifeste l'ironie de constater que la pensée donne d'autant plus uniquement dans le panneau des modes scientifiques actuelles qu'elle se croit plus au-dessus des affaires de la science. ¹⁸ »

Je reviendrai dans un instant sur le problème que pose le cas de Heidegger. Je voudrais auparavant dire un mot sur celui de Spengler, qui est un des auteurs auxquels Sérís a jugé bon d'accorder une certaine attention dans son livre. Il constate que, « depuis Spengler, il existe trop de réponses à la "question de la technique" qui reposent sur la peur partagée ¹⁹ ». Je ne sais pas si cela signifie que l'on trouve chez Spengler lui-même une attitude que l'on pourrait qualifier de « peur de la technique ». C'est sans doute ce que pense Sérís, puisqu'il écrit : « Le consensus de la peur (renoncer) rappelle le nihilisme à la mode de Spengler ("L'occultisme et le spiritisme, les philosophies hindoues, la curiosité métaphysique sous le manteau chrétien ou païen [...] voient aujourd'hui leur renouveau. ²⁰"), un millénarisme nihiliste. Ayons peur ensemble, de la même peur ! Peur de nous-mêmes, et non pas les uns des autres, comme chez Hobbes. ²¹ » Mais il faut noter que le phénomène qui est décrit dans la citation de Spengler et qui correspond à ce qu'il appelle l'avènement de la « nouvelle religiosité » est

pour lui, justement, un symptôme de déclin et un signe du fait que nous approchons de la fin. Même si la destruction finale de la culture occidentale (qui n'est pas, il faut le rappeler, celle de l'humanité, mais uniquement d'une humanité particulière) est, selon lui, inévitable et programmée, ce qui peut légitimement susciter des réactions de peur, contre lesquelles il préconise l'adoption d'une forme de résignation stoïcienne, je ne crois pas que l'on puisse parler chez lui d'une véritable peur de la technique. Pour Spengler, la réalité du progrès scientifique et technique est uniquement celle de la volonté de puissance et de l'auto-affirmation de l'être humain contre la nature. C'est seulement en vertu d'un malentendu caractérisé que l'on a pu associer la notion de progrès, en ce sens-là, à celle de la réalisation d'idéaux humanitaires comme ceux que nous avons hérités de l'*Aufklärung*. Spengler caractérise l'invention de la machine comme étant « la plus rusée des armes contre la nature qui soit possible en général ²² ». Il considère que la science expérimentale elle-même est « la ruse des bêtes de proie intellectuelles ²³ ». Cela vaut, d'ailleurs, à ses yeux, également pour la culture dans son ensemble : « Le monde est la proie, et c'est de ce fait qu'est née en fin de compte la culture humaine. ²⁴ » Spengler est parfaitement conscient du fait que cette entreprise de domination de la nature risque d'être, pour finir, fatale à l'humanité. « La lutte contre la nature est sans espoir, écrit-il, et malgré cela elle sera menée jusqu'au bout. ²⁵ » Les dégâts du progrès scientifique et technique sont indiscutables et évidents. Mais seuls les idéalistes et les rêveurs peuvent entretenir l'illusion qu'ils finiront bien par avoir un effet dissuasif. Il est, selon Spengler, aussi absurde de croire que l'être humain peut renoncer à la guerre qu'il a entreprise contre la nature que de croire qu'un animal de proie peut renoncer à ses instincts prédateurs : « Les inventions chimiques comme la synthèse de l'indigo et dans peu de temps probablement celle du caoutchouc artificiel détruiront les conditions de vie de pays entiers, la transmission électrique de la force et l'éclosion des forces hydrauliques ont déprécié les anciens territoires carbonifères de l'Europe avec toute leur population. Des réflexions de ce genre ont-elles jamais amené un inventeur à détruire

son œuvre? Ce serait mal connaître la nature de bête de proie de l'homme. Toutes les grandes inventions et les grandes entreprises proviennent de la joie qu'éprouvent les hommes forts à vaincre. Elles sont l'expression de la personnalité, et non de la pensée utilitaire des masses, qui ne font que regarder, mais doivent accepter les conséquences, quelles qu'elles soient. ²⁶ »

On ne trouve donc chez Spengler aucune condamnation de principe de la technique, considérée comme une entreprise qui vise à transformer la nature en un instrument qui est entièrement à la disposition de l'homme et dont il peut se servir à sa guise. Ce qui l'inquiète n'est pas la technique elle-même, mais plutôt la tendance qu'ont aujourd'hui de plus en plus les meilleurs esprits à se détourner d'elle. Il est clair, cependant, qu'on ne doit surtout pas confondre la maîtrise effective des processus naturels avec une compréhension réelle de ce qu'ils sont. La science, selon Spengler, comprend toujours aussi peu la nature, mais ce qui est important est le pouvoir extraordinaire qu'elle a permis à l'homme d'acquérir sur elle: « On comprend les mystères de la nature aussi peu que jamais, mais on connaît l'hypothèse de travail, qui n'est pas "vraie", mais simplement utile, à l'aide de laquelle on la contraint à obéir au commandement humain, à la plus petite pression sur un bouton ou un levier. ²⁷ » Il n'y a donc aucune contradiction entre l'analyse spenglérienne de la technique et la célébration de la technique telle qu'on la retrouve, par exemple, dans des idéologies comme le national-socialisme. Comme le remarque Sérís, « les totalitarismes ne se sont pas privés de s'abriter derrière la "raison technique", les impératifs techniques, et parfois l'idéologie technicienne la plus emphatique ²⁸ ». Et il fallait certainement toute la naïveté ou la mauvaise foi de Heidegger pour s'imaginer que le totalitarisme nazi était capable de l'innovation décisive qui aurait consisté à se soustraire à la malédiction que représente, aussi bien pour le communisme que pour la démocratie libérale, dont elle constitue le point commun essentiel, la soumission à l'emprise de la technique illimitée et incontrôlée. Mais le point important est que, si la technique peut parfaitement être acceptée comme un instrument au service de la force, ce qui ne serait pas admissible est que

la technique et la science, sur laquelle elle s'appuie, prétendent fournir une explication réelle des phénomènes naturels. Une fois que les deux choses ont été dissociées clairement, on comprend très bien que le fondamentalisme, qu'il soit ou non de nature religieuse, ne soit pas forcément en contradiction avec le culte de la technique et puisse dans certains cas s'accommoder très bien de l'utilisation de ce qu'elle est en mesure de fournir de plus perfectionné, notamment en matière d'armement.

Compte tenu de ce qui vient d'être dit, on ne sera pas surpris que Spengler considère la désaffection qui se manifeste aujourd'hui à l'égard de la technique non pas comme un progrès dans la prise de conscience, mais comme un symptôme de décadence, qui signifie que la civilisation faustienne déclinante touche à sa fin. Ce qu'on appelle aujourd'hui la pensée écologique correspond à une forme de pacifisme et de désarmement, dans les relations de l'homme avec l'homme et dans celles de l'homme avec la nature, qui constitue précisément le comportement caractéristique d'une humanité qui s'abandonne : « *La fuite des chefs-nés devant la machine commence.* Bientôt il n'y aura plus que des talents de deuxième ordre, des traîneurs d'une grande époque. ²⁹ » Ce serait donc commettre une injustice caractérisée envers Heidegger que d'assimiler sa conception de la technique à celle de Spengler, puisque sa critique à lui est manifestement plutôt de l'espèce « écologique » (il est souvent considéré comme un des grands précurseurs de l'écologie) et axée sur la défense de la nature et des conditions naturelles d'existence de l'être humain. Mais il faut reconnaître que cela ne fait malheureusement que rendre encore plus incompréhensibles les propos qu'il a tenus à propos de la possibilité qu'aurait eu, selon lui, le national-socialisme, si ce qu'il a appelé la grandeur et la vérité internes du mouvement n'avaient pas été perverties par des déviations regrettables, de constituer une solution réelle au problème de la technique.

Heidegger semble croire que c'est seulement avec l'avènement du national-socialisme que le problème de la confrontation avec le phénomène de la technique planétaire déchaînée a eu une chance d'être posé réellement et peut-être résolu – une chance qui, malheureusement, n'a pas été saisie. Aucun des systèmes politiques existants n'était, selon lui, en

mesure de le poser et encore moins de le résoudre et, de ce point de vue, ils devaient tous être considérés comme rigoureusement équivalents. C'est ce que signifie la formule fameuse de l'*Introduction à la métaphysique* (1935) : « La Russie et l'Amérique sont toutes les deux, vues du point de vue métaphysique, la même chose, la même folie désespérante de la technique déchaînée et de l'organisation sans limites de l'homme normal. » Il est intéressant de savoir que, dans une première version du texte, qu'il a tout de même eu le bon goût de ne pas utiliser, Heidegger avait noté que l'émigration de Carnap aux États-Unis était une confirmation de la convergence qui existe entre le communisme et « le mode de pensée pratiqué en Amérique »³⁰. C'est à peu près comme si Carnap avait décidé de quitter l'Europe pour les États-Unis non pas à cause de la menace que représentait pour lui et ses amis du Cercle de Vienne l'arrivée de Hitler au pouvoir, mais uniquement par enthousiasme pour la pensée américaine, et comme si ses positions philosophiques n'avaient pas été condamnées aussi radicalement en Union soviétique qu'elles l'ont été dans l'Allemagne nazie. Dans un cours de 1942, Heidegger parle de l'entrée de l'Amérique dans la guerre planétaire comme du « dernier acte américain de l'anhistoricité et de l'auto-dévastation américaines »³¹. Pour lui, les choses sont très claires : l'entrée des États-Unis dans le conflit constitue l'agression prévisible d'une civilisation qui ignore l'histoire et est dépourvue du sens de l'originaire et de l'essentiel contre une Europe qui en a été la représentante attitrée et dont la mission historique n'est malheureusement plus assumée aujourd'hui que par l'Allemagne et se confond avec le destin du peuple allemand.

LA MÉTAPHYSIQUE, LA SCIENCE ET LA TECHNIQUE

Je dois avouer n'être jamais parvenu à comprendre le moins du monde comment l'idée de chercher la solution de ce que Heidegger a considéré jusqu'au bout comme étant le problème par excellence, à savoir celui de la technique et, plus précisément, de la maîtrise du processus de la technique

devenue autonome et autosuffisante, du côté d'une idéologie et d'un système politique comme le nazisme pouvait venir à l'esprit d'un homme sensé. Il est évident que si le nazisme a eu une philosophie de la technique, elle ressemblait certainement beaucoup plus à celle de Spengler qu'à celle dont Heidegger pensait que nous avions besoin. D'après Hannah Arendt, selon l'interprétation que donne le deuxième du caractère destructeur de la volonté de puissance, « l'essence propre de la technique est la volonté de vouloir [*der Wille zum Wollen*], à savoir la volonté de soumettre le monde tout entier à son empire, dont le terme naturel ne peut être que la destruction ³² ». Mais il ne suffit évidemment pas qu'une idéologie prône, comme l'a fait effectivement aussi le nazisme, le retour à la nature et le culte des valeurs terriennes pour que l'on puisse lui attribuer la volonté réelle de limiter ou d'interrompre le processus dont il s'agit. On ne voit pas très bien, en tout cas, au nom de quoi un système qui est construit tout entier sur le culte de la force pourrait se sentir obligé d'observer à l'égard de la nature et des êtres humains en général le genre de retenue que Spengler assimile à une forme de renonciation et de défaitisme ou de sensiblerie écologique ou humanitaire.

Séris n'est peut-être pas tout à fait juste lorsqu'il affirme que le diagnostic de Heidegger ne comporte absolument rien d'original. Il comporte bel et bien, me semble-t-il, un élément nouveau ou, en tout cas, inhabituel, qui explique en grande partie l'enthousiasme avec lequel il a été accepté généralement par les philosophes. Pour comprendre en quoi il consiste exactement, il est intéressant de comparer la position de Heidegger sur cette question avec celle des membres du cercle de Vienne. Pour ceux-ci, il est à peu près entendu qu'il y a une sorte d'alliance naturelle dont les éléments sont constitués par la science et la philosophie scientifique, la technique, la démocratie et le progrès social et politique. De l'autre côté, on trouve généralement ensemble la religion, la métaphysique, l'obscurantisme, l'autoritarisme et, dans le domaine social et politique, la réaction. Carnap donne une assez bonne idée de ce dont il s'agit dans cette espèce de manifeste en faveur des forces de la modernité et du progrès en général que constitue la préface de *La Construction logique*

du monde (1928) ³³. Et l'attaque qu'il mène contre Heidegger dans « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ³⁴ » obéit à des motivations qui, de toute évidence, ne sont pas simplement théoriques mais également politiques. Ce qui a fait le succès de Heidegger a été avant tout la façon dont il a réussi à montrer que l'idée de la situation que se faisaient les rationalistes comme Carnap était non seulement naïve (ce que l'on peut certainement lui accorder sans difficulté), mais, en outre, presque exactement contraire à la réalité. Pour lui, la véritable opposition n'est pas, comme le croient les positivistes, entre la métaphysique, d'un côté, et le mode de pensée scientifique et technique, de l'autre. S'il y a une alliance qui risque d'être fatale à l'humanité, c'est plutôt celle de la métaphysique, de la science et de la technique, qui ne peuvent être séparées de la façon dont on le fait habituellement, puisque la technique n'est au fond rien d'autre, selon l'expression qu'il a utilisée, que la métaphysique achevée ou réalisée. C'est cette alliance-là qui est responsable de l'avènement du nihilisme, qui triomphe dans l'élargissement du règne de la technique aux dimensions de la planète et, pourrait-on ajouter aussi, puisque c'est bien dans ce sens-là que les choses semblent aller de plus en plus aujourd'hui, dans la généralisation concomitante du mode de pensée et de gouvernement démocratiques.

Il résulte de cela que le problème de la technique n'est tout simplement pas abordé s'il n'est pas envisagé du point de vue de l'histoire de la métaphysique elle-même, c'est-à-dire de la question de l'être et de l'oubli de l'être. Dans l'entretien avec Richard Wisser, Heidegger dit : « Je ne parle pas d'une histoire de la déchéance, mais seulement du destin [*Geschick*] de l'Être dans la mesure où il se retire de plus en plus par rapport à la manifesteté de l'Être chez les Grecs – jusqu'à ce que l'Être devienne une simple objectivité pour la science et aujourd'hui un simple fonds de réserve [*Bestand*] pour la domination technique du monde. ³⁵ » Heidegger peut donc dénoncer comme tout à fait naïves et superficielles toutes les analyses et tous les diagnostics qui sont habituellement proposés et soutenir qu'en réalité la question de la technique n'est, encore aujourd'hui, posée nulle part et ne peut l'être par aucun des systèmes politiques existants, puisqu'ils sont

tous, qu'il s'agisse du fascisme, du socialisme ou de la démocratie mondiale, l'expression de la même réalité devenue à la fois absolument déterminante, du point de vue historique, et impossible à reconnaître comme telle. Lacoue-Labarthe, en bon disciple de Heidegger, nous dit que : « Tous les systèmes métaphysico-politiques de la planète relèvent du nihilisme et ne sont que l'effet de son installation définitive (ou indéfinie). ³⁶ » L'accession au degré de profondeur requis dans l'explication se paie donc du prix de l'uniformisation et de l'indifférenciation complète dans l'évaluation de toutes les solutions et de tous les remèdes auxquels on pourrait songer et songe habituellement.

Dans les textes qu'il a écrit sur la Première Guerre mondiale, Jünger avait défendu l'idée que ce qui la distinguait de tous les conflits précédents était le fait d'avoir réalisé une combinaison encore inédite du génie de la guerre avec l'esprit de progrès. Par « progrès », il faut entendre ici non pas seulement ni même principalement le progrès technique, mais le progrès dans l'organisation, qui rend possible ce que Jünger appelle la « mobilisation totale ». La guerre de 1914-1918 a été la guerre non plus des volontaires ou des hommes de métier, mais de l'armée des travailleurs, et conçue et organisée dans ses moindres détails comme l'est aujourd'hui de plus en plus le monde du travail. Dans ce genre de conflit, l'Allemagne aurait pu sembler *a priori* avantagée par sa supériorité industrielle et son aptitude à mener une guerre qui était conçue au départ comme étant essentiellement celle de la technique. Mais Jünger pense que les États impériaux (l'Allemagne et l'Autriche) ont perdu la guerre parce qu'à la différence des États progressistes ils ont été désavantagés par leur incapacité de réaliser la mobilisation totale (la mobilisation partielle correspond, dit-il, à l'essence de la monarchie). Le grand vainqueur de la guerre a été finalement les États-Unis, qui étaient un État démocratique sans histoire réelle et sans le genre de tradition philosophique et politique qui aurait pu constituer sur ce point une entrave. Il n'est pas difficile de se rendre compte que, pour Heidegger, il y a un danger beaucoup plus grave, qui nous menace aujourd'hui, que celui de massacres comme ceux de la Première Guerre mondiale, de catastrophes du même genre que celles qui ont été déclenchées par

l'arrivée au pouvoir des nazis ou, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, celui de la bombe atomique. C'est le danger de ce qu'on pourrait appeler la mobilisation totale en temps de paix, le triomphe définitif de l'organisation qui correspond à l'avènement de l'État-fourmilière. « Une certaine confusion règne encore, écrit Valéry; mais encore un peu de temps et tout s'éclaircira, nous verrons enfin apparaître le miracle d'une société animale, une parfaite et définitive fourmilière. ³⁷ » Sur ce point-là également, il est facile d'exagérer l'originalité de Heidegger et de lui attribuer une clairvoyance exceptionnelle. En réalité, le thème est relativement banal à l'époque. J'ai cité Valéry, j'aurais pu citer aussi Musil, qui évoque la question à différentes reprises dans *L'Homme sans qualités*. Mais Musil se demande, lui, si le phénomène ne pourrait pas comporter aussi un aspect positif et que nous ne sommes pas encore en mesure de percevoir.

Heidegger considère que la Deuxième Guerre mondiale n'a pour l'essentiel rien décidé, en ce qui concerne le point crucial, à savoir la confrontation avec le nihilisme. Elle a simplement accentué le processus de la mobilisation totale et rendu plus perceptible la menace qu'il fait peser sur l'humanité, sans pour autant changer quoi que ce soit aux données fondamentales du problème. Aussi n'est-il pas surprenant que l'auteur de *Sein und Zeit* ne parvienne pas à concevoir réellement comme une faute l'adhésion qu'il a donnée pour un temps à un mouvement dont il semble être resté persuadé après coup qu'il aurait pu réellement changer les choses et qu'il était le seul à pouvoir le faire. C'est ce qui explique sa tendance à essayer de rejeter plutôt la faute sur ceux qui, comme il dit, l'ont laissé tout seul et ont été incapables de voir dans la révolution nationale une entreprise d'un type nouveau et prometteur, qu'il aurait fallu essayer de préserver contre les excès de l'idéologie raciste et de l'instrumentalisation complète du savoir et de l'esprit.

Le tour de force de Heidegger est pour une part essentielle d'avoir réussi à rendre non seulement naïves mais même intrinsèquement suspectes toutes les critiques que l'on peut appeler « humanistes » de la technique, celles qui se contentent d'invoquer la défense des valeurs de l'esprit contre la menace représentée par le triomphe du mode de

pensée scientifique et technique, et contre le matérialisme, le mécanisme, le pragmatisme et l'utilitarisme qui sont supposés rendre compte de l'insensibilité et de l'inhumanité de notre époque. C'est en particulier une erreur totale de croire qu'une réaffirmation des droits de la métaphysique et une réhabilitation du mode de pensée métaphysique contre le positivisme et le scientisme de l'époque pourraient contribuer à empêcher ce qui doit être reconnu, justement, comme étant l'aboutissement de l'histoire de la métaphysique et le produit final de la métaphysique elle-même. Tout ce que l'on peut proposer dans cet ordre pour s'opposer à l'impérialisme de la technique, à la menace qu'il représente et aux conséquences qu'il entraîne n'est en réalité rien d'autre qu'une nouvelle expression de la métaphysique de la subjectivité, dont le triomphe s'appelle pour Heidegger le nihilisme. « On ne peut, écrit Derrida, se démarquer du biologisme, du naturalisme, du racisme dans sa forme génétique, on ne peut s'y *opposer* qu'en réinscrivant l'esprit dans une détermination oppositionnelle, en en faisant de nouveau une unilatéralité de la *subjectivité*, fût-ce sous la forme volontariste. La contrainte de ce programme reste très forte, elle règne sur la plupart des discours qui, aujourd'hui et pour longtemps encore, s'opposent au racisme, au totalitarisme, au nazisme, au fascisme, etc., et le font au nom de l'esprit, voire de la liberté de l'esprit, au nom d'une axiomatique par exemple celle de la "démocratie" ou des "droits de l'homme" – qui, directement ou non, revient à cette métaphysique de la subjectivité. ³⁸ » S'il y a une faute chez Heidegger, elle ne peut donc résider que dans la façon dont sa pensée a pu rester tributaire du mode de pensée de la métaphysique onto-théologique qu'il déconstruit. Mais sa critique radicale de la tradition métaphysique entraîne comme conséquence (pour ceux qui sont capables d'avaler ce genre de paradoxe) qu'il est possible de le considérer, au total, comme une sorte de résistant de l'intérieur, alors qu'inversement ceux qui ont résisté au nom de valeurs comme celles dont parle Derrida – et c'est généralement au nom de valeurs de cette sorte qu'on l'a fait – sont implicitement menacés de passer du statut d'adversaires et souvent de victimes réels à celui de complices potentiels.

Heidegger, il faut lui rendre cette justice, ne commet pas l'erreur de réduire explicitement la science à la technique. Il souligne même expressément les liens, aujourd'hui oubliés, qui ont existé originairement entre la *technè* et l'*epistèmè*. Mais il dit, dans l'entretien avec Richard Wisser : « Pour ce qui est de la technique, ma définition de l'essence de la technique, qui n'a jusqu'à présent été acceptée nulle part, est – pour le dire en termes concrets – que les sciences modernes de la nature se fondent dans le cadre du développement de l'essence de la technique moderne et non pas l'inverse. ³⁹ » On ne saurait expliquer plus clairement que la science doit être comprise à partir de l'essence de la technique, et non la technique à partir de l'essence de la science. Quoi que l'on puisse penser de cette idée, il est remarquable que le programme de Heidegger n'aille précisément jamais au-delà de la simple obligation de comprendre. « Je dois dire, affirme-t-il, que je ne suis *pas contre* la technique. Je n'ai jamais parlé *contre* la technique, pas plus que contre ce qu'on appelle le caractère "démoniaque" de la technique. Mais j'essaie de comprendre l'*essence* de la technique. ⁴⁰ » Et l'essence de la technique n'est, dit aussi Heidegger, rien de technique. Ce sont, bien entendu, les adeptes naïfs de la critique que j'ai appelée « humaniste » qui parlent du caractère « démoniaque » de la technique. Heidegger est bien plus haut ou bien plus en profondeur que cela. Mais sur ce que l'on peut essayer de faire après avoir compris, on attendrait en vain une indication quelconque. On pourrait croire que ce dont nous avons besoin aujourd'hui est une autre utilisation de la science et de la technique. C'est ce que pensaient les gens comme Musil. Mais c'est, selon Heidegger, un anachronisme de supposer que la science et la technique modernes sont des choses qu'il est encore en notre pouvoir d'utiliser réellement d'une façon plutôt que d'une autre.

Dans l'entretien qu'il a donné en 1966 au *Spiegel* et qui a été publié pour la première fois en 1976, Heidegger dit clairement que la technique moderne a cessé de ressembler depuis longtemps à l'utilisation d'outils et de constituer un processus que nous pouvons espérer contrôler de façon quelconque. La technique est dans son essence une chose que l'homme ne peut contrôler par lui-même. Elle correspond à

« une exigence plus puissante que toute détermination de fins par l'homme [...], une exigence qui se situe au-dessus de l'homme, de ses projets et de ses activités ⁴¹ ». La technique n'est pas un processus que nous pouvons soumettre à des restrictions et à des exigences venues d'ailleurs. C'est d'abord une exigence illimitée et inconditionnelle à laquelle nous sommes soumis. La technique n'est pas en notre pouvoir, c'est nous qui, sans nous en rendre compte, sommes en son pouvoir. Croire le contraire, c'est être victime du préjugé et de l'illusion anthropologiques. Heidegger dit du *Gestell* qu'il « n'est aucunement le produit de la machination humaine ; il est au contraire le mode extrême de l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire du destin de l'Être ⁴² ». Dans ces conditions, le salut, s'il y en a un, ne peut venir aussi que du même endroit et de la même façon, sous la forme d'un « autre commencement », d'un infléchissement de ce destin lui-même qui constitue une ouverture à un autre destin.

Pour Heidegger, le problème semble être essentiellement de montrer qu'il est le seul à occuper une position qui permet de poser réellement les problèmes, et certainement pas de donner une idée quelconque de la façon dont on peut espérer les résoudre. L'ontologisation de toutes les questions, non seulement philosophiques mais également politiques, sociales et culturelles, qui est en quelque sorte la forme heideggerienne de leur « objectivation », aboutit, comme je l'ai dit, à l'indifférenciation complète. Considérées du point de vue de l'histoire de l'être, les propositions les plus divergentes et même les plus contradictoires que peuvent faire aujourd'hui les philosophes de l'éthique, les critiques de la culture et les théoriciens de la politique reviennent finalement au même et sont toutes également dérisoires. Heidegger dit que « la métaphysique fonde une époque en lui donnant le fondement déterminé de sa forme d'essence [*Wesensgestalt*] par une interprétation déterminée de l'étant et par une conception déterminée de la vérité. Ce fondement domine de part en part tous les phénomènes qui caractérisent l'époque ⁴³ ». Il n'est donc pas surprenant que le niveau auquel se décident réellement les questions, celui de la métaphysique, soit aussi celui auquel il est possible de constater que tous les protagonistes du débat partagent sans

s'en rendre compte les mêmes présupposés et sont victimes des mêmes illusions. Pour pouvoir contester cela, il faudrait évidemment accepter de s'interroger sérieusement sur le présupposé qui veut que la forme d'une époque soit déterminée essentiellement par sa métaphysique.

LA SCIENCE ET LA TECHNIQUE PEUVENT-ELLES « PENSER » ?

S'il y a une chose plus inquiétante que la formule heideggerienne selon laquelle « la science ne pense pas », c'est bien l'explication qu'il en a donnée dans l'entretien avec Richard Wisser : « Cette phrase : "La science ne pense pas", qui a fait tant de bruit lorsque je l'ai prononcée dans le cadre d'une conférence à Fribourg, signifie : la science ne se meut pas dans la *dimension de la philosophie*. Mais, sans le savoir, elle *se rattache* à cette dimension. Par exemple : la physique se meut dans l'espace et le temps et le mouvement. La science en tant que science ne peut pas décider de ce qu'est le mouvement, l'espace, le temps. La science ne *pense* donc pas ; elle ne *peut* même pas penser dans *ce* sens avec ses méthodes. Je ne peux pas dire, par exemple, avec les méthodes de la physique, ce qu'est la physique. Ce qu'est la physique, je ne peux que le penser à la manière d'une interrogation philosophique. La phrase "La science ne pense pas" n'est *pas un reproche* mais c'est une simple constatation de la structure interne de la science : c'est le propre de son essence que, d'une part, elle dépend de ce que la philosophie pense mais que, d'autre part, elle oublie elle-même et néglige ce qui exige *là* d'être pensé. ⁴⁴ »

« La science ne pense pas » veut donc dire en fin de compte simplement que la science est par essence non-philosophique mais dépend, le plus souvent à son insu, de la philosophie. Prises à la lettre (mais il est vrai que ce que dit l'auteur de *Sein und Zeit* n'est jamais ce que les esprits superficiels croient qu'il dit), les déclarations de Heidegger semblent signifier ceci : la science est en mesure de calculer et de prédire des mouvements dans l'espace et le temps, mais elle est par essence incapable de nous dire ce que sont

l'espace et le temps, et même apparemment ce qu'est le mouvement. La question est du ressort de la philosophie. Il faut donc supposer qu'une révolution scientifique comme celle de la théorie de la relativité ne nous a rien appris sur ce que sont l'espace, le temps et le mouvement, et ne s'est en fait, pour autant qu'il s'agit d'une révolution effectuée avec les méthodes de la science, même pas posé la question. Quoi qu'il en soit de ce point précis, on est tenté d'objecter, de façon tout à fait générale, que, même s'il est possible d'affirmer qu'on ne peut pas, avec les méthodes de la physique, dire ce qu'est la physique, on ne voit pas très bien en quoi il devrait en résulter qu'on ne peut pas non plus, avec les méthodes de la physique, dire ce que sont le mouvement, l'espace et le temps. Je ne sais pas s'il est possible d'adopter une conception plus radicalement positiviste et instrumentaliste de la science que ne le fait ici Heidegger. Encore dire cela est-il faire injure au positivisme, puisque les positivistes contemporains ont été, pour leur part, tout à fait capables d'admettre que la science est philosophique et même d'insister sur ce point. Dans « Le tournant de la philosophie », Schlick écrit : « Par la philosophie des propositions sont clarifiées, par la science des propositions sont vérifiées. Chez celle-ci, il s'agit de la vérité de propositions, chez celle-là, en revanche, de ce que les énoncés *veulent dire* véritablement. Le contenu, l'âme et l'esprit de la science résident naturellement dans ce qui est *entendu* en dernière analyse par ses propositions ; l'activité philosophique de la donation de sens est par conséquent l'alpha et l'oméga de toute connaissance philosophique. On l'a sans doute senti correctement lorsqu'on a dit que la philosophie fournissait aussi bien le fondement que l'achèvement de l'édifice de la science ; ce qui était erroné était uniquement l'opinion que le fondement est constitué de "propositions philosophiques" (les propositions de la théorie de la connaissance) et que la construction est également couronnée par une coupole de propositions philosophiques (ce qu'on appelle la métaphysique). ⁴⁵ » Pour Schlick (qui, il est vrai, était un élève de Max Planck et un ami d'Einstein), la science est incontestablement déjà philosophique, sinon par les propositions et les vérités qu'elle énonce, du moins par leur sens,

qu'il s'agit simplement de clarifier et d'élucider. Les positivistes logiques ont été, en fait, les premiers à souligner que la révolution relativiste, par exemple, était une révolution conceptuelle et philosophique, et non pas simplement un bouleversement introduit dans les moyens de calcul et de prédiction qu'utilise la physique. Il est vrai que croire que la science est philosophique et que la philosophie aurait intérêt à devenir, si possible, scientifique est justement pour Heidegger l'illusion par excellence.

L'auteur de *Sein und Zeit* ne peut s'exprimer comme il le fait que parce qu'il adopte à son insu (le moins que l'on puisse faire est de lui retourner sur ce point le compliment qu'il fait généralement à ses adversaires) une philosophie des sciences de l'espèce la plus contestable et la moins originale qui soit, d'où il résulte que l'essence de la science, lorsqu'elle est comprise, comme elle doit l'être, à partir du développement de la forme moderne de la technique, ne réside pas dans la compréhension, mais dans la mise en demeure et la mise à disposition de la réalité. Une fois acceptée cette idée, il n'est pas tellement plus difficile d'accepter aussi celle qui veut qu'un phénomène comme le nazisme ne soit rien d'autre qu'une manifestation paroxystique de ce que les heideggeriens appellent l'« essence de la technique ». Comme l'a écrit Aubenque, dans un article envoyé au *Matin* quand a éclaté le scandale provoqué par le livre de Farias ¹: « Heidegger voit dans le nazisme le dernier avatar de la pensée calculante et planifiante, produit exacerbé de la technique moderne. » Je me suis toujours demandé ce que l'on pouvait bien espérer expliquer par des considérations de cette sorte. On a envie de reposer ici la question de Sérís: quelle proportion y a-t-il entre ces deux choses et où se situe le *tertium comparationis* (le troisième terme qui fait le lien)? Comment et pourquoi un phénomène décrit dans des termes aussi généraux que ce que les heideggeriens appellent « le triomphe de la rationalité planifiante et calculante » a-t-il pu donner lieu, à l'endroit et au moment où il l'a fait, à quelque chose d'aussi spécifique et même d'aussi unique en son genre que le nazisme? Il manque

1. Le chapitre suivant revient notamment sur ladite « affaire Farias », du nom de l'auteur de *Heidegger et le nazisme* ⁴⁶.

pour le moins quelques chaînons intermédiaires. Un des lieux communs les plus ressassés par les disciples de Heidegger est que l'essence de la technique s'est simplement exprimée plus purement et, si l'on peut dire, plus « honnêtement » que dans n'importe quel autre phénomène à Auschwitz et dans les camps de concentration en général. On pourrait appeler cela l'art de transformer ce que les esprits superficiels appelleraient un accident monstrueux – et qui reste, pour une part essentielle, à expliquer – en une détermination constitutive.

Heidegger lui-même a encouragé cette façon de voir les choses en affirmant, par exemple, dans une conférence de 1949 : « L'agriculture est maintenant une industrie alimentaire motorisée, quant à son essence la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, la même chose que les blocus et la réduction de pays à la famine, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène. » Mais que veut dire ici, au juste, « la même chose » ? Lacoue-Labarthe considère la phrase de Heidegger comme « scandaleusement insuffisante », mais certainement pas parce qu'elle rapporte à la technique l'extermination de masse. « Sous cet angle, dit-il, elle est au contraire absolument juste. ⁴⁷ » On ne peut s'empêcher ici de remarquer qu'un des privilèges majeurs de la pensée essentielle est justement de pouvoir rapporter plus ou moins directement n'importe quoi à n'importe quoi et d'ignorer des différences « vulgaires » comme par exemple celle qui existe entre la production de veaux aux hormones et Auschwitz. Je pense que l'idée de Heidegger n'est pas seulement insuffisante, mais tout simplement misérable et absurde. Mais, pour se rendre compte à quel point elle l'est, il faudrait sans doute que les philosophes, lorsqu'il est question de la technique, de ses effets et de ses méfaits, accordent un peu moins d'importance à ce que proclament les philosophes comme Heidegger et un peu plus à ce que disent les philosophes qui, comme Jean-Pierre Sériis, parlent réellement d'elle et le font en connaissance de cause.

« Heidegger, la politique et l'intelligentsia française » est le texte d'une conférence donnée en allemand lors d'un colloque organisé au mois de septembre 2000 au Jüdisches Museum de Vienne (*Germanistik – eine politische Wissenschaft, Vorträge und Diskussionen im Jüdischen Museum, Wien, 11 septembre 2000*). « Il est extrait lui-même, précise Jacques Bouveresse, d'un article beaucoup plus long que j'ai écrit en 1987 – et que, pour des raisons que le lecteur comprendra aisément, j'ai renoncé finalement à publier dans sa totalité – sur les réactions que le livre de Victor Farias avait suscitées chez les disciples français de Heidegger et dans le milieu intellectuel français en général. »

—V—
*Heidegger,
la politique
et l'intelligentsia
française*

Il n'est pas si difficile, dans une langue éminemment cultivée, de se donner l'air d'un poète ou d'un penseur.

VICTOR KLEMPERER
La Langue du III^e Reich

DE L'IMPOSSIBILITÉ DE PENSER
EN DEHORS DE HEIDEGGER OU CONTRE LUI

Avant de commencer à vous parler de la question que j'ai choisi d'évoquer devant vous, je dois probablement commencer par formuler trois remarques préalables.

1— Encore aujourd'hui, je suis obligé de reconnaître qu'il y a pour moi quelque chose de fondamentalement inexplicable dans le processus qui a fait pendant des décennies de Heidegger, c'est-à-dire d'un penseur dont la sympathie profonde et durable pour l'idéologie nazie était en principe tout à fait connue (si l'on en croit ses disciples, ils savaient déjà tout), la coqueluche d'à peu près toute la gauche intellectuelle française, et cela à une époque où il était entendu largement que tout est politique et qu'une philosophie doit se juger essentiellement sur ses implications politiques. Si ce

principe avait été appliqué à Heidegger, comme il l'a été – la plupart du temps, malheureusement, de façon simpliste et ignorante – à une multitude d'autres philosophes, le verdict aurait dû, semble-t-il, être tout à fait clair et définitif.

2- J'ai essayé de lire honnêtement Heidegger, en tout cas au moins une partie de ce qu'il a écrit, mais je suis tout à fait prêt à reconnaître que quelque chose d'essentiel pourrait m'avoir échappé dans ce qui a fait de lui, aux yeux de beaucoup, un penseur réellement hors normes, non pas seulement du point de vue théorique et métaphysique, mais également du point de vue éthique et politique. Quand je parle d'un penseur hors normes, je veux dire un penseur auquel on ne peut appliquer aucune des normes que l'on utiliserait sans hésiter pour juger n'importe quel autre philosophe. C'est ce que le comportement des heideggeriens, au moment où a éclaté ce qu'on appelle l'« affaire Farias », me semble avoir démontré avant toute autre chose. Comme je l'ai indiqué dans le chapitre précédent, je reconnais également volontiers que, malgré tous les efforts que j'ai pu faire, je ne comprends toujours pas non plus ce qui a pu valoir à Heidegger la réputation de penseur de la technique par excellence, qu'il conserve encore aujourd'hui largement auprès des philosophes français. Et pour ce qui est de la critique qu'il formule contre la civilisation scientifique et technique contemporaine et, de façon plus générale, contre des choses comme le libéralisme, la démocratie, la rationalité, la modernité et le progrès, elle appartient, comme l'a rappelé notamment Habermas, à un répertoire qui est bien plus classique qu'on ne le suppose généralement dans la philosophie et la littérature allemandes de l'époque. Là encore, je ne suis pas convaincu qu'elle se distingue de tout ce qui a pu être écrit avant et après lui sur des thèmes de cette sorte par le genre de différence qualitative radicale qu'on a l'habitude d'invoquer. Enfin, puisque cela pourrait bien être le dernier bastion dans lequel cherchent à se réfugier les défenseurs de l'originalité et de la supériorité absolues de Heidegger, je ne vois aucune raison de le considérer comme étant à peu près le seul philosophe contemporain qui a été capable de comprendre quelque chose à la poésie et à la

littérature en général, et qui nous fournit les instruments nécessaires pour les penser. Ceux qui proferent des affirmations de cette sorte me semblent montrer essentiellement et souvent uniquement qu'ils sont bien décidés à ne connaître et à n'essayer en aucun cas autre chose.

(Accessoirement, je suis obligé de confesser aussi, parce qu'il est possible que cela limite par avance sérieusement mes capacités de compréhension, que j'ai la plus grande difficulté à considérer comme réellement philosophique et à prendre tout à fait au sérieux un texte comme le *Discours de rectorat*, dont le ton, le style et la rhétorique produisent sur moi un effet un peu trop comique pour cela – presque aussi comique, par moments, que les discours de Hitler quand on les réentend aujourd'hui. Il est dommage que, même longtemps après, on n'ose pas rire des « dictateurs intellectuels », pour reprendre l'expression que Musil a utilisée à propos de Heidegger et de quelques autres, aussi facilement que des dictateurs politiques. Même si le ton adopté est celui de la grande tragédie, il est difficile d'oublier que c'est à une gigantesque farce (le fait qu'elle ait été particulièrement sanglante ne change rien à cela) que des intellectuels comme Heidegger ont choisi, en 1933, d'apporter solennellement leur concours.)

3– Il a été affirmé par certains, au moment de l'affaire Farias, que les « révélations » qui venaient d'être apportées sur le passé politique peu reluisant de Heidegger obligeaient désormais à l'exclure du panthéon des grands auteurs philosophiques et même qu'il pouvait être inclus dans la catégorie des philosophes à oublier. Je ne suggère, bien entendu, rien de tel et je considère la réaction dont je parle comme au moins aussi stupide que celle des fanatiques de Heidegger. Mais elle correspondait tout à fait à la tendance que l'on a en France à accorder une importance beaucoup plus considérable que dans d'autres pays aux prises de position et aux interventions des intellectuels dans les questions politiques et les questions d'actualité en général. (C'est, en fait, surtout la fréquence des interventions de cette sorte qui qualifie un travailleur de l'intellect comme un « intellectuel ».) En 1909, dans son analyse du procès Friedjung, Kraus a écrit : « Le

doute principal que j'éprouve sur la capacité de jugement des intellectuels d'aujourd'hui me met au-dessus de la peine que je devrais prendre pour m'abaisser au niveau de chacun de leurs idéaux pris séparément. ¹ » J'ai sur la capacité de jugement que les intellectuels français ont démontrée depuis les années 1960 et sur celle que les intellectuels d'aujourd'hui sont capables de démontrer en général une opinion qui n'est malheureusement pas très différente de celle-là. Je ne surprendrai par conséquent personne en disant que j'ai du mal à comprendre la surprise et le scandale qu'ont pu susciter les informations contenues dans le livre de Farias ². Voir les intellectuels se tromper et se tromper non pas grandement, comme certains essaient de nous faire croire que Heidegger l'a fait, mais petitement et vulgairement, spécialement sur les questions politiques, est une chose à laquelle nous devrions, me semble-t-il, être beaucoup plus habitués et dont la conséquence n'est sûrement pas qu'ils cessent, du même coup, d'être importants du point de vue intellectuel.

Comme je l'ai dit, je ne sais pas si Heidegger est ou non un aussi grand penseur que l'a cru, de façon générale, et le croit probablement encore la philosophie française; et je n'ai pas la prétention de trancher ce genre de question, pas plus en ce qui le concerne qu'en ce qui concerne son héritier et défenseur Derrida. Ce que je voudrais discuter brièvement n'est pas ce problème-là, mais le véritable mystère que constituent, à mes yeux, la façon dont Heidegger a été reçu par la philosophie française contemporaine et l'influence considérable, pour ne pas dire écrasante, qu'il a exercée sur elle, alors qu'une multitude de facteurs, à commencer par la langue heideggerienne elle-même, auraient pu apparemment constituer un obstacle à peu près insurmontable. Heidegger lui-même ne semble pas avoir estimé qu'il était possible aujourd'hui de penser, au sens propre du terme, autrement que dans la langue allemande et il est censé avoir dit que, quand les Français ont recommencé à penser, ils l'ont fait en allemand, ce qui, curieusement, ne semble pas avoir gêné des gens qui sont d'ordinaire plutôt sourcilleux sur la question de la défense de la langue et de la tradition intellectuelle nationales. Pour les philosophes de

ma génération, en tout cas, il est clair que penser profondément voulait dire penser en allemand ou, en tout cas, en référence à la grande tradition philosophique allemande. Même si l'anglais était considéré officiellement comme une langue philosophique, ce n'était sûrement pas à cause de ce que pouvait produire la philosophie anglo-saxonne contemporaine, qui était considérée à peu de chose près comme inexistante, mais essentiellement pour des raisons historiques et à peu près uniquement parce que c'est la langue dans laquelle ont écrit il y a longtemps des auteurs comme Locke, Berkeley et Hume.

Au moment où a éclaté le scandale provoqué par le livre de Farias, on a entendu répéter sur tous les tons par les heideggeriens français que Heidegger était, sans aucune discussion possible, l'un des plus grands philosophes de tous les temps et le plus grand penseur du ^{xx}e siècle, un fait auquel, même s'il s'était compromis encore plus gravement qu'il ne l'a fait avec le régime nazi, il n'y aurait, de toute façon, rien à changer. *Sein und Zeit* a même été présenté assez régulièrement comme étant l'ouvrage philosophique le plus important du siècle et, bien qu'il ait été publié en 1927, à peu près comme si absolument rien qui puisse lui être comparé sérieusement n'avait été écrit depuis. Dans ces conditions, le fait de découvrir à quel point l'engagement du plus grand philosophe du siècle en faveur du nazisme avait été explicite, profond et sérieux ne pouvait évidemment pas ne pas constituer un véritable drame. Si l'on a pu dire que les révélations contenues dans le livre de Farias avaient pour effet de mettre directement en question la philosophie elle-même, c'est bien parce que tout avait été fait en France pour que la philosophie du ^{xx}e siècle soit identifiée à Heidegger et la cause de la philosophie, pour le meilleur et pour le pire, à celle du heideggerianisme. Mais je n'ai jamais compris, je l'avoue, pourquoi on devrait se sentir obligé d'accepter une idée de cette sorte.

Je ne sais pas, bien entendu, qui est le plus grand philosophe du siècle. Certains, y compris aujourd'hui en France, diraient probablement que ce n'est pas Heidegger, mais plutôt Bertrand Russell ou Ludwig Wittgenstein (ou peut-

être un autre encore). Réussir à se mettre d'accord sur un certain nombre de penseurs du ^{xx}e siècle qui peuvent être considérés comme appartenant à la catégorie des plus grands serait déjà un résultat appréciable. Vouloir décider qui est *le* plus grand me semble tout simplement ridicule. La question n'a à peu près aucun sens et rigoureusement aucun intérêt – sauf, probablement, pour les journalistes culturels, qui sont tenus professionnellement de connaître la réponse et pour qui « le plus important » veut dire à peu près « celui dont on parle le plus » (au moment considéré). Et elle est d'autant plus futile que ceux qui prononcent des décrets comme ceux que je viens d'évoquer n'ont le plus souvent aucun moyen de les justifier réellement et n'essaient même pas le faire. Heidegger n'a eu aucun mal à remporter la palme en France : il a tout simplement gagné par forfait, parce que la partialité, l'ignorance et l'inculture ont fait qu'on ne trouvait tout simplement rien à lui opposer. Lorsqu'on entend dire, dans les milieux philosophiques français, que Heidegger est le penseur le plus important du ^{xx}e siècle, cela ne signifie généralement pas grand-chose, parce que ceux qui le font montrent en même temps la plupart du temps qu'ils n'ont aucun point de comparaison et n'ont effectué aucune comparaison réelle.

Vous pourriez croire que j'exagère en parlant de choses comme le manque de curiosité, l'inculture ou l'ignorance délibérée. Mais je ne vois pas comment qualifier autrement l'attitude de quelqu'un comme Derrida, qui, interrogé par le *Nouvel Observateur* en 1987, n'hésite pas à affirmer ceci : « Depuis plus d'un demi-siècle, aucun philosophe rigoureux n'a pu faire l'économie d'une "explication" avec Heidegger. Comment le nier ? Pourquoi dénier que tant d'œuvres "révolutionnaires", audacieuses et inquiétantes du ^{xx}e siècle, dans la philosophie et la littérature, se sont risquées, voire engagées dans des régions hantées par ce qui est le diabolique pour une philosophie assurée dans son humanisme libéral et démocratique de gauche ? ³ » Mais, même si l'on s'en tient au cas de la France et de l'Allemagne, il est déjà loin d'être vrai que, depuis cinquante ans, aucun philosophe rigoureux n'a pu se dispenser d'une explication avec Heidegger. Et c'est encore

bien plus faux si l'on consent à admettre que la philosophie existe aussi dans les pays anglo-saxons. Ce que veut dire Derrida est, bien entendu, en réalité, que l'on devrait refuser *a priori* d'appeler rigoureux un philosophe qui ne s'est pas expliqué avec Heidegger, ce qui est à peu près aussi arbitraire que si l'on disait que Derrida ne peut pas être un philosophe rigoureux, puisqu'il ne s'est pas expliqué réellement avec des philosophes comme Frege, Russell et Wittgenstein. Même s'il ne le dit pas explicitement, Derrida pense que ce qui a pu être fait en philosophie dans l'ignorance de Heidegger est toujours quelque chose dont les analyses de celui-ci avaient déjà démontré le caractère naïf, superficiel et dépassé, et que l'on peut très bien, en pratique, se dispenser de regarder de près. On peut se poser, à ce propos, la question de savoir ce qu'il en est de Wittgenstein lui-même, qui était mort depuis moins de cinquante ans quand Derrida a formulé les assertions que j'ai citées et qui, même s'il lui a consacré quelques remarques, ne semble pas avoir éprouvé le besoin de s'expliquer sérieusement avec Heidegger : que faut-il conclure de cela, en ce qui le concerne ?

On peut faire ici, me semble-t-il, trois remarques.

1— Même s'il est parfaitement vrai que beaucoup d'œuvres philosophiques, littéraires et artistiques de notre siècle ont pactisé plus ou moins ouvertement avec le diable, il n'en résulte nullement que seules celles qui l'ont fait étaient véritablement révolutionnaires et décisives. Contrairement à ce que semblent croire beaucoup de heideggeriens, il n'est tout de même pas exclu que ce que Derrida appelle « une philosophie assurée dans son humanisme libéral et démocratique de gauche » puisse être néanmoins une grande philosophie, ni même que notre siècle en ait donné certains exemples. Il ne va pas de soi que la profondeur doive toujours être située du côté de l'inquiétant et du diabolique, et que la pensée rationaliste, libérale, démocratique et humaniste soit nécessairement condamnée à en rester à une analyse superficielle des choses. Dans *La Troisième Nuit de Walpurgis*, Kraus cite, à propos du comportement du « penseur Heidegger » au moment de l'arrivée de Hitler au pouvoir, les vers de *Faust* :

« *Denn wo Gespenster Platz genommen / Ist auch der Philosoph willkommen* » (« Car là où les fantômes ont pris place / Le philosophe est également le bienvenu »). On pourrait dire aussi, en remplaçant les fantômes de la nuit de Walpurgis par le diable en personne, que là où le diable a pris le pouvoir il est normal que le philosophe soit aussi au rendez-vous et même que, comme Iris Murdoch l'a dit de Heidegger, il ait lui-même quelque chose de luciférien. Mais pourquoi devrait-on admettre que seuls les philosophes qui acceptent, comme l'a fait Heidegger, ce genre de rendez-vous sont réellement des penseurs ?

Un des arguments qui ont été utilisés par Derrida pour la défense de Heidegger, au moment où a éclaté l'affaire Farias, est que, s'il dérange à ce point, c'est essentiellement parce qu'il met en question, de façon plus radicale que d'autres, la bonne conscience et l'assurance d'un certain « discours démocratique » qui s'appuie sur des axiomes philosophiques traditionnels bien plus fragiles qu'on ne se l'imagine. C'est la naïveté de cet argument, et non celle du discours démocratique usuel, qui me sidère. D'une part, les démocrates les plus convaincus sont, de façon générale, loin d'être philosophiquement aussi naïfs que semble le croire Derrida, et cela ne signifie en aucune façon que leurs convictions démocratiques (et les convictions démocratiques en général) ne peuvent être, dans le meilleur des cas, que mitigées. D'autre part, si l'on a besoin d'être mis en garde contre un excès de confiance dans les principes et les valeurs de la démocratie, qui ne vont effectivement pas nécessairement de soi et ne sont probablement pas aussi assurés qu'on le croit la plupart du temps, Heidegger n'est sûrement pas le seul auteur auquel on peut s'adresser pour cela. Si le problème est, comme le suggère Derrida, de se protéger philosophiquement contre les naïvetés et les illusions de la (social-)démocratie, il y a d'autres moyens d'y parvenir. Certains d'entre eux sont pour le moins aussi radicaux que le heideggerianisme et d'autres, au contraire (qu'un démocrate a de bonnes raisons de préférer) n'obligent pas, comme il semble contraint de le faire, à conclure à l'impossibilité pure et simple d'une pensée de la démocratie – un prix dont on

aimerait savoir s'il est permis ou non de le considérer comme philosophiquement trop élevé. Enfin, il peut être utile de se souvenir que Derrida a tenu les propos que je discute à une époque où, dans le milieu philosophique, c'était encore à la démocratie, plutôt qu'à ses adversaires, qu'on était tenu de demander des comptes et c'est elle qui était censée avoir à fournir des justifications et à répondre à des objections concernant sa possibilité et sa légitimité. Aujourd'hui, c'est à peu près le contraire qui est vrai, ce qui, soit dit en passant, démontrerait, s'il en était besoin, à quel point les choses, dans ce domaine, sont relatives: c'est la démocratie qui aujourd'hui va de soi et ce sont les antidémocrates et eux seuls qui ont désormais à se justifier philosophiquement. Il n'est donc pas exclu, même si cela me semble malgré tout peu probable, que l'on ait fini par admettre (sans toutefois le dire clairement) que c'est plutôt Heidegger qui aurait des comptes à rendre, du point de vue philosophique, pour le scepticisme et l'hostilité qu'il manifeste à l'égard de la démocratie, que la démocratie qui a à répondre aux objections de principe qu'il formule contre elle.

Heidegger était, bien sûr, convaincu que les philosophies que Derrida décrit comme « assurées dans leur humanisme libéral et démocratique de gauche » et les philosophies humanistes en général ne peuvent être par définition que naïves et superficielles; et il a toujours tiré une grande partie de son prestige de l'impression qu'il est parvenu à donner de réussir à descendre, sur toutes les questions cruciales, à un niveau de profondeur beaucoup plus grand que tous les autres, en particulier tous ceux qui adoptent le style de l'histoire de la philosophie, au sens traditionnel, ou qui essaient de comprendre l'époque à partir de données et d'interprétations empruntées aux sciences humaines, en particulier à l'histoire, à la sociologie et à l'anthropologie. Mais, si l'on accepte le fait qu'il peut être considéré comme un héritier de la tradition romantique allemande et notamment de ce qui, dans cette tradition, en particulier dans ce que l'on peut appeler le côté noir du romantisme, a pu constituer une préparation lointaine à l'avènement du nazisme, la question se pose incontestablement de savoir

pourquoi c'est toujours le romantisme, et jamais le rationalisme, qui donne l'impression d'être plus profond et de se rapprocher davantage de l'essentiel ¹, et également pourquoi on fait aussi peu de cas, en France, d'une tradition qui a pourtant existé aussi dans la philosophie et la littérature allemandes, à savoir la tradition rationaliste. Je me souviens d'avoir scandalisé une fois fortement un auditoire américain acquis aux thèses de Heidegger et de Derrida en affirmant que l'analyse de la situation du monde contemporain qui est proposée par un rationaliste comme Musil me paraissait bien supérieure, pour ce qui est de la perspicacité, de la subtilité et du sens de la complexité, à celle de Heidegger (Musil, il est vrai, n'est justement pas un *philosophe* rationaliste). La réponse bien connue des heideggeriens à ce genre de remarque est évidemment que la valeur d'une interprétation réside dans sa capacité de remonter jusqu'aux présupposés qui sont réellement fondamentaux, et cela signifie jusqu'à la métaphysique. Comme le dit Heidegger, c'est toujours la métaphysique qui constitue le fondement d'une époque et qui fournit le principe directeur de tous les phénomènes qui s'y produisent.

Ses disciples français, comme Derrida et Lacoue-Labarthe, semblent avoir accepté entièrement cette idée que le fondement d'une époque est constitué par sa métaphysique et

I. Selon Victor Klemperer, qui pense que le romantisme allemand, avec ou sans Gobineau, ne pouvait manquer d'engendrer le nazisme, « le racisme, inventé de toutes pièces pour en faire un privilège et un monopole d'humanité de la germanité, et qui, en son ultime conséquence, s'est transformé en permis de chasse autorisant les crimes les plus atroces commis contre l'humanité, a bien ses racines dans le romantisme allemand ⁴ ». Plus généralement: « Tout ce qui fait le nazisme se trouve déjà en germe dans le romantisme: le détronement de la raison, la bestialisation de l'homme, la glorification de l'idée de puissance, du prédateur, de la bête blonde. ⁵ » Mais Klemperer est un admirateur et un héritier de l'époque et de la tradition des Lumières. L'interprétation que les disciples de Heidegger, qui est lui-même un héritier évident de la tradition romantique allemande, ont réussi à imposer plus ou moins est, au contraire, que c'est plutôt le rationalisme et ses excès qui ont engendré le nazisme (la raison n'est pas la victime qu'elle pourrait sembler être, elle est finalement la vraie responsable).

qu'une époque vaut, en dernière analyse, ce que vaut sa métaphysique. C'est la métaphysique qui a fait l'Occident, et non l'Occident qui a produit, entre autres choses, la métaphysique. Or la métaphysique d'une époque est évidemment une chose qui est tout sauf le résultat d'une délibération et d'un choix rationnel, et elle n'est pas non plus accessible à une critique de type rationnel. Considérer la déconstruction de la métaphysique comme une critique de cette sorte serait, bien sûr, une erreur totale. Mais on peut tout de même se demander s'il est réellement indispensable d'essayer d'attribuer à une époque un « fondement » ou – comme le font également volontiers les heideggeriens (qui parlent constamment de choses comme une « essence de l'Occident », qui se serait révélée précisément dans les camps d'extermination) – une « essence » quelconques ; et, à supposer que la réponse soit positive, s'il est vrai que le fondement ne peut être trouvé que dans la métaphysique. Il y a, d'autre part, nécessairement un moment où l'on est obligé de se demander quelles sont les raisons exactes qui motivent la critique de la métaphysique et pourquoi il est si important d'essayer de sortir de l'histoire de la métaphysique – s'il est vrai qu'elle ne demande qu'à se prolonger et y parvient, de toute façon, d'une multitude de façons plus ou moins détournées. On peut comprendre sans difficulté pourquoi des philosophes comme les membres du cercle de Vienne rêvaient d'en terminer une fois pour toutes avec la métaphysique. Mais le danger qu'elle représentait à leurs yeux, celui du verbiage ou du non-sens, est sûrement négligeable, comparé à celui qui, pour des penseurs comme Heidegger ou Derrida, est susceptible de résulter de l'emprise que la métaphysique continue à exercer même sur ceux qui ont entrepris de déconstruire de façon systématique la tradition sur laquelle elle repose. Que ce soit là le danger principal et même, d'une certaine façon, *le* danger tout court, est cependant une chose qui n'est considérée comme plus ou moins évidente que parce que c'est ce qu'affirme Heidegger et en vertu de l'interprétation, considérée généralement comme inattaquable, qu'il propose de l'histoire (désormais achevée) de la métaphysique comme étant celle de l'oubli de l'Être. Or, quoi qu'en pensent ses disciples, ce n'est sûrement pas une

chose qu'on est obligé de lui accorder sans discussion, et on peut même avoir des doutes sérieux sur le fait que la tâche la plus urgente en philosophie soit d'essayer d'en terminer avec la métaphysique.

2- Derrida est sûrement l'un des philosophes contemporains qui ont critiqué le plus systématiquement le provincialisme, l'ethnocentrisme et la méconnaissance de la pluralité, de la diversité et de la relativité des traditions intellectuelles, en particulier philosophiques. Mais en même temps, comme c'est souvent le cas, il semble tout à fait incapable de contextualiser et de relativiser aussi peu que ce soit ses propres appréciations, en particulier son appréciation de l'importance de Heidegger, et de reconnaître qu'elle pourrait dépendre largement de son appartenance à une tradition déterminée, qui, pour lui, s'identifie en fait simplement à la philosophie tout court. Il entérine, du reste, sur ce point, entièrement la conception que Heidegger avait de l'histoire de la philosophie et de la position qu'il occupe lui-même dans cette histoire. Aussi surprenant que cela puisse paraître, l'histoire de la philosophie, dans la version heideggerienne, est même traitée assez fréquemment sur le modèle de l'histoire des sciences. Il n'était pas rare d'entendre dire à une certaine époque des choses comme « On sait depuis Heidegger que... », « Heidegger a démontré une fois pour toutes que... » ou « On ne peut plus, après Heidegger, s'exprimer de telle ou telle façon ou utiliser tel ou tel concept » à peu près comme on dirait : « Depuis la théorie de la relativité, on ne peut plus parler de simultanéité absolue. » Ceux qui, dans la philosophie du ^{xx}e siècle, ont ignoré Heidegger – ils sont nettement plus nombreux et pas toujours aussi négligeables que semblent le croire les heideggeriens – et essayé d'emprunter d'autres voies se sont vu objecter régulièrement par ceux-ci que ce qu'ils étaient en train de faire correspondait à des choses dont il avait déjà reconnu et démontré une fois pour toutes qu'elles n'étaient plus possibles. C'est une affirmation que j'ai entendu répéter un nombre incalculable de fois et que je ne suis jamais parvenu, pour ma part, à considérer comme autre chose qu'une tentative d'intimidation pure et simple ; mais c'est un fait que le procédé a l'avantage de régler le problème de

façon remarquablement simple et qu'il s'est révélé la plupart du temps très efficace.

À peu près toutes les critiques que l'on pouvait songer à formuler contre Heidegger se sont heurtées au fait qu'elles étaient contraintes d'utiliser des modes d'expression et de recourir à des concepts dont il était censé avoir déjà établi, justement, qu'ils appartiennent encore à l'histoire de la métaphysique occidentale et ne peuvent plus, dans le meilleur des cas, être employés qu'avec des arrière-pensées de toutes sortes et avec la plus extrême suspicion. C'est ce qui se passe, par exemple, lorsque Bourdieu se permet d'utiliser « naïvement », dans une confrontation avec Derrida, le concept d'« objectivation ». La réponse de Derrida est que, justement, on sait ou, en tout cas, devrait savoir depuis Heidegger à quel point ce genre de concept est problématique et aurait besoin lui-même d'être soumis à une critique radicale. Il est même tout simplement, affirme Derrida, « pré-heideggerien ». Là où les choses deviennent encore plus inquiétantes, c'est lorsqu'on explique que des concepts philosophiques traditionnels comme ceux de liberté individuelle et de responsabilité, dont certains prétendent se servir pour juger le comportement de Heidegger pendant la période nazie, ont été rendus tout simplement inutilisables par sa critique, de sorte qu'il n'existe finalement aucun lieu à partir duquel on pourrait se permettre de le juger, du point de vue éthique et politique. C'est la conclusion que n'hésite pas à formuler Lacoue-Labarthe : « D'où pourrait-on "critiquer" Heidegger ? De quel "point de vue" ? ⁶ » En d'autres termes, Heidegger a déjà jugé ses juges ou, en tout cas, les instruments intellectuels dont ils sont condamnés à se servir pour essayer de le mettre en accusation. Le problème est évidemment que, s'il n'existe pas de point de vue qui permette de juger Heidegger, il n'en existait pas non plus qui permette de juger les nombreux acteurs et responsables de l'espèce ordinaire que, malgré cela, on s'est senti tout à fait autorisé à juger et à condamner. La force principale de Heidegger, sur ce point, est d'avoir réussi à obtenir sans difficulté, auprès de la plupart de ses disciples, le genre de privilège exorbitant qu'il réclamait pour les grands penseurs en général et pour lui-même en particulier.

3— La position d'exception qui a été attribuée à Heidegger est liée, pour une part essentielle, à une conception de l'histoire de la philosophie que j'ai proposé d'appeler la conception « héroïque ». Selon cette conception, l'histoire de la philosophie peut être considérée comme un parcours jalonné par les exploits d'un très petit nombre de héros de la pensée dont le dernier est Heidegger et dont les hauts faits, en matière théorique et conceptuelle, ont rendu à peu près négligeable tout ce qui a pu se passer en dehors d'eux. Le fait que l'histoire de la philosophie ait été conçue comme consistant, pour l'essentiel, dans le récit de cette série de performances révolutionnaires qui ne peuvent être observées que de façon rarissime me semble être largement responsable du temps qu'il a fallu, même en France, où l'histoire de la philosophie compte plus que n'importe quoi d'autre en philosophie, pour commencer à disposer d'une histoire réelle de la philosophie du ^{xx}e siècle. Je ne crois pas exagérer en disant que, dans les années 1970, même pour les spécialistes français de la philosophie allemande, il n'y avait à peu près rien à côté de Heidegger et à peu près rien non plus après lui — il vaut mieux ne pas parler du temps qu'il a fallu pour s'apercevoir que la philosophie allemande avait continué après Heidegger, autrement dit, pour découvrir réellement des auteurs comme Gadamer, Habermas, Adorno, Horkheimer, Blumenberg et tant d'autres ; un philosophe aussi important que Tugendhat, dont le cas est, il est vrai, aggravé par le fait qu'il est probablement considéré comme une sorte de renégat par les héritiers de la tradition heideggerienne, est, encore aujourd'hui, si peu connu chez nous que je me demande si la philosophie française s'est simplement aperçu à un moment quelconque de son existence.

PEUT-ON REPROCHER QUELQUE CHOSE À HEIDEGGER ?

Quand l'histoire de la philosophie est conçue et pratiquée de la façon que je viens de décrire, il est, bien entendu, inutile de regarder de près le contexte historique, sociologique et socioculturel. C'est le genre de chose qui peut intéresser à la

rigueur quelqu'un comme Bourdieu, mais pas un philosophe digne de ce nom. L'originalité d'un penseur comme Heidegger est tellement radicale que l'on peut tout à fait se dispenser de ce type de travail dans son cas. Derrida me semble donner un bon exemple de cela quand, dans un ouvrage consacré à Heidegger et intitulé *De l'esprit*⁷, où il est question essentiellement, comme le titre l'indique, de la notion d'« esprit », il réussit à ne pas dire un seul mot d'une opposition classique qui a pourtant joué un rôle déterminant dans la philosophie et la littérature allemandes de l'époque, à savoir celle de l'esprit (*Geist*) et de l'âme (*Seele*). On pourrait trouver, à première vue, plutôt rassurante (même si, comme le dit, Derrida, elle lui fait peut-être courir le risque de « spiritualiser le nazisme ») la référence que maintient Heidegger à la notion d'esprit, si l'on tient compte de la tendance, très répandue à l'époque, à traiter l'esprit comme le négateur et l'ennemi de l'âme, et également de la vie et des valeurs de la vie⁸. Le choix des idéologues du nazisme est évidemment celui de l'âme et de la vie (interprétée, qui plus est, au sens du biologisme le plus explicite) contre l'esprit et ses créations les plus « négatives », en particulier la science moderne, le rationalisme, le matérialisme, le scepticisme, l'individualisme et la démocratie. Mais ce serait, selon Derrida, une erreur complète de croire qu'il était possible et légitime de se servir de la notion d'« esprit » pour résister à ce courant, qui n'allait pas tarder à emporter une bonne partie du monde intellectuel lui-même. C'est même, d'une certaine façon, la pire espèce de choix qui pouvait être faite, puisque c'est précisément dans l'usage que Heidegger lui-même continue à faire de cette notion que se concentre, selon Derrida, l'essentiel de la faute.

Quant à savoir si la position réelle de Heidegger, en dépit de l'usage qu'il fait de la notion d'« esprit », n'était pas dans les faits, pour reprendre l'expression de Lukacs, plus proche de celle des artisans de la « destruction de la raison » et de ceux qui ont opté, par la parole ou par l'action, pour l'âme et la vie contre l'esprit, c'est pour les fidèles de Heidegger une question qui est dépourvue de pertinence et n'a aucun intérêt. Quand il a expliqué, en 1927, que le concept d'« esprit » faisait désormais partie des concepts à éviter (une

résolution qui – malheureusement, si l'on en croit Derrida – n'a pas été tenue dans le *Discours de rectorat*), il a pris soin, en effet, de préciser qu'il en allait exactement de même pour des concepts comme ceux d'« âme », de « conscience », de « personne », également de « vie », d'« homme », etc. Il ne saurait donc être question en aucun cas de rapprocher, par exemple, sa position de celle des philosophes de la vie. Même quand il tient un discours qui peut ressembler (superficiellement) à celui d'auteurs comme Klages, Spengler ou l'un ou l'autre des penseurs anti-intellectualistes et antirationalistes de la même espèce, il doit être entendu qu'il s'agit en réalité de tout autre chose. Le discours de Heidegger se distingue par une différence de catégorie – qu'on ne se préoccupe généralement guère de préciser et dont les mauvais esprits diraient qu'elle tient malheureusement à peu près uniquement au langage qu'il utilise – de tout ce dont on pourrait être tenté de le rapprocher dans la philosophie du XX^e siècle : non seulement, comme je viens de le dire, la philosophie de la vie, mais également l'existentialisme ou le pragmatisme américain. Heidegger ne peut même pas non plus être qualifié d'irrationaliste, puisqu'il a pris soin de préciser que sa critique du rationalisme n'avait rien à voir avec celle des adversaires usuels de celui-ci, qui s'appuie, en dernière analyse, sur les mêmes présupposés fondamentaux non reconnus que les siens. L'auteur de *Sein und Zeit* se situe non seulement au-delà des idéologies, mais également de toutes les oppositions philosophiques traditionnelles, parce qu'il est capable, justement, de remonter jusqu'à leur origine commune.

Est-il réellement possible d'occuper une position de cette sorte et Heidegger y est-il parvenu ? C'est toute la question. Mais ce qui est certain est qu'il ne suffit pas qu'un philosophe prétende avoir dépassé une opposition traditionnelle pour que ce soit effectivement le cas, même si, sur ce genre de question, Heidegger a réussi la plupart du temps à faire croire que les choses sont comme il le dit simplement en le disant. Le lecteur naïf est forcément tenté de se demander à quel genre de position (différente de toutes celles qui ont été déconstruites) peut bien mener finalement le travail de déconstruction. Ou, pour dire les choses autrement, dans

quel langage peut s'exprimer quelqu'un qui a décidé, par exemple, d'éviter aussi bien le concept d'« esprit » que celui d'« âme » et tous les concepts qui pourraient être soupçonnés de rester encore un peu trop proches de l'« humanisme » traditionnel ? Où en est arrivé finalement Heidegger, après tout le travail difficile et épuisant (mais pas encore terminé) de déconstruction des concepts de la métaphysique occidentale qu'il avait entrepris, quand il a eu à formuler un jugement sur ce qui était en train de se passer en Allemagne ? Apparemment à des conclusions comme : « Ce ne sont pas des "thèses" et des "idées" qui doivent être les règles de votre être. Le *Führer*, lui-même et lui seul, est la réalité allemande, présente et future, et sa loi » (*Appel aux étudiants de Fribourg à l'occasion du plébiscite organisé pour le 12 novembre 1933*). Si c'est cela le résultat, on n'empêchera pas le lecteur (naïf, encore une fois) de se dire qu'il aurait été sûrement plus judicieux et plus urgent de déconstruire des instruments de pensée aussi suspects que le *Führerprinzip* ou le concept de la « réalité allemande » et de sa « loi », auxquels Heidegger ne semble rien trouver à redire, que celui de l'« esprit », avec lequel il n'en avait malheureusement pas encore fini.

Qu'est-ce qui était réellement le plus dangereux à l'époque et l'est probablement aussi, du reste, intrinsèquement ? Une conception plus ou moins mystique de la germanité et du rôle spirituel éminent de l'Allemagne, ou une croyance « humaniste » à la réalité et aux valeurs de l'esprit ainsi qu'à l'universalité de la raison ? Se référer à l'esprit en général n'oblige en aucune façon à prendre au sérieux des choses comme ce que Heidegger appelle « la mission spirituelle historique du peuple allemand », que bien des partisans déclarés de l'esprit rejetteraient sans la moindre hésitation comme une notion pour le moins suspecte et dont le sens, en tout cas, est loin d'être clair. La croyance à la supériorité biologique ou raciale d'un peuple est sûrement une idée intolérable, dont on nous a répété à satiété qu'elle ne pouvait, Dieu merci, en aucun cas être imputée à Heidegger. Mais, comme le fait remarquer très justement Musil, il n'est pas du tout sûr que l'on puisse considérer comme plus innocente et moins dangereuse la croyance à la supériorité spirituelle de

sa propre communauté linguistique, culturelle et politique, surtout si l'on tient compte du fait qu'elle est justement bien plus difficile, pour ne pas dire impossible, à réfuter. Et l'idée d'une prééminence spirituelle de la langue, de la culture et de la nation allemandes non seulement ne semble pas poser de problème particulier à Heidegger, mais constitue une évidence dont il est totalement pénétré.

Derrida pourrait, il est vrai, répondre que l'auteur du *Discours de rectorat* aurait été guéri justement de cette sorte de croyance s'il avait appliqué sa décision de principe de s'abstenir d'utiliser le concept d'« esprit » tant que son statut n'aurait pas été réellement tiré au clair. Mais c'est bien difficile à croire : comme en témoignent d'innombrables exemples, il n'est pas du tout nécessaire et pas non plus suffisant d'avoir déconstruit ou renoncé à utiliser le concept en question pour résister efficacement à la tentation à laquelle Heidegger a cédé comme tant d'autres. C'est, du reste, succomber à une illusion typiquement intellectualiste que de faire comme si la déconstruction d'un concept problématique était en mesure de protéger son auteur contre des dispositions et des réactions qui n'ont guère de rapport avec l'intellect et sont même, pour tout dire, infra-intellectuelles : si la raison, au sens le plus traditionnel du terme, n'était pas capable de protéger quelqu'un contre la séduction du *Führerprinzip* ou contre la croyance plus ou moins mystique à la position d'exception de sa propre langue, de son propre peuple et de sa propre nation, on se demande bien comment la déconstruction aurait pu l'être. On pourrait croire que ce qui est dangereux dans un concept est généralement moins le concept lui-même que l'usage contestable qui en est fait et que c'est particulièrement vrai d'un concept comme celui d'« esprit ». Derrida a raison de rappeler qu'il peut être utilisé également par des gens qui professent des théories explicitement racistes et que des concepts comme ceux de « démocratie » et de « droits de l'homme » sont régulièrement invoqués par les dictateurs et les oppresseurs eux-mêmes. Mais on ne voit pas très bien ce que cela prouve exactement contre eux. Le problème est que les concepts en général ne sont rien de plus que des

instruments et que rêver de disposer un jour des « bons » concepts – je veux dire, de concepts bons par eux-mêmes, en ce sens qu'ils ne se prêteraient plus à aucune des utilisations contestables que l'on peut craindre – est une illusion que l'on peut, me semble-t-il, caractériser comme une forme de fétichisme conceptuel. Je ne crois pas que le concept d'« esprit » fasse partie de ceux qui devraient inspirer en eux-mêmes une méfiance particulière et ce n'est pas le fait qu'il continue à apparaître chez Heidegger qui peut sembler regrettable, mais la façon dont il s'en sert. Ce qui est déconcertant dans l'attitude que les philosophes comme Derrida adoptent à l'égard de Heidegger est qu'ils soient à ce point gênés par son incapacité de se défaire du concept d'« esprit », pour lequel il n'a pas trouvé de substitut acceptable, et le soient aussi peu par tout ce qui rapproche son discours philosophique de celui de la dictature politique (ce point a été souligné notamment par Jaspers et Löwith) ou de celui du fondamentalisme religieux. Comme si ce n'était pas là que réside en premier lieu le danger. Mais pour se rendre compte de cela, il faudrait évidemment être prêt à mettre directement en question l'idée que Heidegger se fait de la nature de la philosophie et du mode d'expression qu'elle peut (et doit) utiliser.

Thomas Bernhardt a écrit, à propos de Stifter, que « toute la bêtise des gens se montre dans le fait qu'ils vont aujourd'hui, par centaines de milliers, en pèlerinage à Stifter et qu'ils s'agenouillent devant chacun de ses livres comme si chacun était un autel ⁹ ». La même chose est vraie, pour lui, de Heidegger, qu'il classe exactement dans la même catégorie. Je crois malheureusement qu'il a raison, au moins pour ce qui concerne la période récente de la philosophie française. Ce que Thomas Bernhardt dit de l'estomac allemand a été sûrement encore plus vrai de l'estomac français : « Ce Heidegger, ils l'ont tous avalé gloutonnement pendant des décennies, plus que tout autre, et ils en ont bourré leur estomac allemand de germanistes et de philosophes. ¹⁰ » Cela n'empêche, bien entendu, nullement tous ses disciples d'être persuadés d'avoir adopté, au contraire, une attitude éminemment critique à son égard. Quand Jambet écrit,

dans sa préface au livre de Farias, que « la pensée de Heidegger a pour de nombreux chercheurs un *effet d'évidence* qu'aucune autre philosophie n'a su conquérir en France, hormis le marxisme », Derrida, qui passe généralement pour un heideggerien dissident, proteste avec indignation en faisant remarquer qu'il n'y a jamais eu ni pour lui ni pour aucun des interprètes sérieux de Heidegger aucun *effet d'évidence* dans le texte de celui-ci. « J'ai, affirme-t-il, marqué des réserves dans *toutes* mes références à Heidegger, aussi loin qu'elles remontent. ¹¹ » Il me semble cependant oublier ici deux choses : (1) qu'un interprète est rarement le mieux placé pour décider lui-même s'il y a ou non un effet d'évidence dans la réception qu'il a d'un auteur ou d'un texte (il vaut mieux, de façon générale, laisser à d'autres le soin d'en juger) ; et (2) que, pour lui, critiquer Heidegger veut dire essentiellement le radicaliser, ce qui présuppose, justement, que l'on ait d'abord accepté l'essentiel. Malgré une dette fondamentale à l'égard de la pensée de Heidegger, ou plutôt en raison de cette dette, il s'agit, écrit-il, de reconnaître dans le texte heideggerien, qui, comme n'importe quel autre texte, n'est pas homogène ni continu, « des signes d'appartenance à la métaphysique ou à ce qu'il appelle l'onto-théologie ¹² ». Autrement dit, s'il y a une chose que l'on peut reprocher à Heidegger, c'est seulement d'avoir manqué de radicalité dans l'exécution de son programme, qui, lui, n'a pas à être remis en question. Sa compromission avec le nazisme s'explique essentiellement par le fait qu'il n'a pas poussé suffisamment loin la déconstruction de notions humanistes traditionnelles comme celle d'« esprit ». Ce ne sont pas les esprits malfaisants de la nuit de Walpurgis qui a marqué le réveil de l'Allemagne, qui doivent être incriminés, mais le revenant ou le fantôme de l'esprit lui-même, dont on croyait pouvoir se servir pour les chasser. C'est donc un reste de complicité avec la métaphysique qui explique, en dernière analyse, la complicité avec le régime hitlérien. Derrida se demande même explicitement laquelle de ces deux choses doit être considérée comme la plus grave, une question que j'ai trouvée sur le moment et continue encore aujourd'hui à trouver pour le moins difficile à comprendre

et en outre passablement choquante ¹. Le mot d'ordre semble être et rester, dans tous les cas de cette sorte : *Deconstructio radicalis, dosis repetatur* ! Il n'est pas question, pour un philosophe, de penser, par exemple, que la tâche qui lui incombe pour résoudre le problème posé pourrait être, à un moment donné, de se mettre à reconstruire réellement quelque chose. Même un commentateur aussi bien disposé que François Cusset concède que, au moment où fut révélé le passé de collaborateur du « grand critique derridien » Paul de Man, Derrida « vint assez maladroitement

I. « Si son programme [celui du *Discours de rectorat*] paraît diabolique, c'est que, *sans qu'il y ait là rien de fortuit*, il capitalise le pire, à savoir les deux maux à la fois : la caution au nazisme et le geste encore métaphysique. Cette équivoque tient aussi, derrière la ruse des guillemets dont on n'a jamais la bonne mesure (il y en a toujours trop ou trop peu), à ce que le Geist est toujours hanté par son Geist : un esprit, autrement dit, en français comme en allemand, un fantôme surprend toujours à revenir ventriloquer l'autre. La métaphysique revient toujours, je l'entends au sens du revenant, et le Geist est la figure la plus fatale de cette revenance. Du double qu'on ne peut jamais séparer du simple. ¹³ » Il faut réellement penser de façon encore plus heideggerienne (et plus contestable) que Heidegger pour réussir à se convaincre que la caution apportée au nazisme et le retour de la métaphysique, illustré spécialement par l'usage (avec ou sans guillemets) du mot « esprit », qui, d'après Heidegger, était en principe un mot à éviter, constituent deux formes du pire qui peuvent être mises sur le même plan et additionnées l'une à l'autre. En même temps, il est clair que l'explication fonctionne déjà presque comme une (demi-)excuse : il est difficile, pour ne pas dire impossible, de sortir réellement de la métaphysique, dont les ruses sont infinies et les retours toujours possibles ; et les penseurs profonds et radicaux qui, comme Heidegger, ont affronté courageusement cette tâche, peuvent être plus facilement pardonnés de n'avoir pas réussi à la mener jusqu'au bout que ceux qui sont restés naïvement prisonniers des concepts de la métaphysique et de ceux de l'humanisme traditionnel, y compris, bien entendu, si c'est à partir de concepts de cette sorte et en leur nom qu'ils ont été capables de récuser et de combattre le nazisme. Derrida a raison d'insister sur ce que les concepts en question peuvent comporter de problématique, en tout cas pour ceux qui acceptent le point de vue de Heidegger sur l'histoire de la métaphysique (voir par exemple le passage cité dans la note 37 du chapitre VI). Mais il a tort de raisonner à peu près comme si Heidegger avait été le seul à se rendre compte des difficultés et des apories que soulèvent des concepts auxquels tout le

à sa rescousse en suggérant de « déconstruire » les articles de guerre de Man ¹⁴ ». C'était, effectivement, pour le moins assez maladroit ; mais, après tout, on ne peut guère attendre d'un mouvement qui s'intitule « déconstructionnisme » qu'il propose autre chose que de déconstruire ce qui ne l'a pas encore ou pas suffisamment été.

J'ai insisté sur le fait que même les gens qui prétendent adopter une position distanciée et critique à l'égard de Heidegger n'en continuent pas moins, dans la plupart des cas, à lui accorder en pratique un traitement d'exception et à le juger en fonction d'une morale d'exception. S'il y a une chose qui ressort clairement de toutes les discussions qui ont eu lieu sur ce point, c'est bien que le seul principe qui ait été appliqué de façon constante est le principe : deux poids, deux mesures. C'est vrai de l'« affaire Heidegger » et ça ne l'est pas moins des autres « affaires » qui ont suivi, l'« affaire Beaufret », l'« affaire Blanchot » et l'« affaire Man ». Il est clair qu'on ne juge pas du tout selon les mêmes critères un auteur qui appartient à sa propre famille intellectuelle et un qui n'en fait pas partie. La différence est même dans certains cas tout à fait spectaculaire. Si l'on avait découvert, par

monde, en dehors de lui, avait tendance à faire naïvement confiance. C'était loin d'être le cas. Le moins que l'on puisse dire est qu'ils avaient été contestés d'une multitude de façons et que leur état de santé n'était pas particulièrement florissant ; ils étaient même devenus, à bien des égards, à peu près exsangues. Un bon nombre d'intellectuels étaient tout aussi conscients de cela que Heidegger et n'en ont pas du tout tiré, en 1933, des conclusions du même genre que les siennes. La faute principale, jusqu'à preuve du contraire, était de chercher le remède et la solution du côté de Hitler. Croire que le danger majeur pouvait provenir, en l'occurrence, d'un concept incomplètement déconstruit relève de ce que je me suis permis de désigner comme une forme de fétichisme conceptuel. Si ce que veut dire Derrida est que nous sommes condamnés encore pour longtemps à faire usage de concepts comme celui d'« esprit » et d'autres du même genre mais que nous devons essayer de le faire avec moins de naïveté et d'assurance, et plus de prudence, de modestie et de conscience critique, mon jugement personnel sur le programme politique du déconstructionnisme (et sur une bonne partie du déconstructionnisme en général) a toujours été et reste encore aujourd'hui que c'est réellement beaucoup de bruit pour peu de chose.

exemple, qu'un des membres du cercle de Vienne avait adhéré à l'idéologie nazie, on aurait vu là essentiellement une confirmation de tout le mal qu'on pense généralement *a priori* de la philosophie du néopositivisme logique, et cela d'autant plus que celui-ci peut sembler constituer le triomphe complet, dans la philosophie elle-même, de la « pensée calculante » et de la « rationalité instrumentale », dont le nazisme est supposé procéder de façon plus ou moins directe. Mais, dans le cas de Heidegger, les efforts gigantesques qui ont été déployés pour trouver des explications et des excuses ont été proprement stupéfiants et, malheureusement aussi, de façon générale, assez consternants et parfois même tout simplement révoltants.

Je ne crois pas nécessaire de revenir longuement sur ce thème, que j'ai évoqué notamment dans le *Post-scriptum* ajouté à la réédition de l'article « Gottfried Benn ou le peu de réalité et le trop de raison ¹⁵ ». Il n'y a, encore aujourd'hui, aucune comparaison entre la sévérité dont on fait preuve à l'égard de Benn et l'indulgence dont, même après les remous suscités par la parution du livre de Farias, continue à bénéficier Heidegger, alors que sa compromission avec le nazisme a été, tout compte fait, bien plus sérieuse et plus durable. Qui plus est, non seulement le philosophe, à la différence de Benn, a pratiqué la dissimulation et le mensonge systématiques sur son propre cas, mais il n'a, ni sur le moment ni après coup, reconnu ou regretté quoi que ce soit qui puisse être appelé véritablement une erreur. Marthe Robert est une des rares à s'être étonnée ouvertement de « la place éminente que l'on accorde en France à Jünger et d'une manière générale à des écrivains allemands qui, dans l'Allemagne littéraire d'aujourd'hui, passent à juste titre pour douteux ¹⁶ ». Elle soulève là une question importante, que j'ai rencontrée moi-même très souvent : il y a une disproportion étonnante et, pour tout dire, assez scandaleuse entre la considération que l'on accorde généreusement en France à des auteurs comme Jünger et celle dont bénéficient, beaucoup plus chichement, des écrivains opposants ou résistants comme Kurt Tucholsky, Alfred Döblin ou Heinrich Böll. Et je ne pense pas que l'on puisse se contenter de

répondre simplement – puisque cela semble être finalement le seul critère reconnu – que c'est parce les derniers ne sont pas aussi « grands » ou, en tout cas, ne le sont pas suffisamment. Une partie de l'explication réside probablement dans la tendance, que j'ai déjà évoquée, à considérer que les auteurs les plus profonds ne peuvent pas ne pas être en même temps les plus inquiétants et même, pour reprendre, le qualificatif utilisé par Marthe Robert, les plus douteux. (Ceux qui posent les questions les plus essentielles et les plus profondes ne peuvent pas ne pas être aussi ceux qui arrivent aux conclusions les plus inquiétantes et dont le cas soulève, du même coup, lui-même le plus de questions.) C'est justement un *a priori* qui devrait, me semble-t-il, être questionné sérieusement.

Les défenseurs de Heidegger ont réussi à se rassurer pendant un certain temps en invoquant le fait que, malgré des témoignages comme celui de Husserl dans sa lettre à Dietrich Mahnke, on ne disposait pas de preuves concluantes du fait que Heidegger ait été explicitement antisémite. Et puis est venue, en 1990, la découverte de la lettre écrite par celui-ci en 1929 en faveur de l'attribution d'une bourse d'études à un de ses protégés, Eduard Baumgarten, dont une traduction française a été publiée par *Les Temps modernes* (n° 523, janvier 1990). Heidegger y explique qu'il y a un choix urgent à faire entre doter à nouveau la vie intellectuelle allemande de forces et d'éducateurs authentiques émanant du terroir, « et la livrer définitivement à l'enjuivement croissant au sens large et au sens restreint du terme [*oder es der wachsenden Verjudung im weiteren und engeren Sinn endgültig auszuliefern*] ». Je ne suis pas du tout certain, pour ma part, que ce genre de propos soit, comme l'écrit Robert Maggiori, de nature à « alourdir un dossier déjà chargé »¹⁷. Car, pour ceux qui savent lire, il me semble que le dossier de Heidegger contenait déjà tout ce dont on peut avoir besoin pour se faire une opinion. On ne peut guère être surpris qu'un intellectuel qui était supposé connaître le programme de Hitler et qui s'y est rallié sans la moindre hésitation n'ait pas été scandalisé par l'idée qu'il était indispensable de « désenjuiver » la science allemande et ait même été disposé à apporter (discrètement,

bien sûr) son concours à ce projet¹. Le point important est que, pour beaucoup de gens, les intentions et les projets de Hitler concernant les Juifs auraient suffi à eux seuls largement à constituer une raison de refuser d'adhérer, ne serait-ce qu'un instant, à son programme, et que cela n'a malheureusement pas été le cas pour Heidegger. Je ne crois pas que le problème que pose son attitude à l'égard du nazisme soit essentiellement de savoir s'il n'aurait pas dû utiliser un peu plus souvent les guillemets quand il s'est servi du mot « esprit ». Il est plutôt de savoir pourquoi un nombre aussi grand de gens, auquel sa qualité de penseur ne l'a empêché en aucune façon de ressembler fâcheusement, étaient devenus à ce point incapables, au moment crucial, du genre de sentiments humains et de réactions humaines élémentaires qui leur aurait permis d'opposer à l'inacceptable le « non » catégorique qu'il appelait.

Je n'ignore pas, bien entendu, que peu d'historiens seraient prêts aujourd'hui à soutenir que la « solution finale » était déjà inscrite clairement dans *Mein Kampf* et ne résulte que de l'application conséquente des intentions déclarées de Hitler et d'un programme d'élimination qu'il avait conçu lui-même dès le départ : « Comme les documents rassemblés et analysés par Schleunes et Adam le montrent de façon convaincante, il semble établi que, durant les

I. Le fait que les textes publiés de Heidegger ne contiennent pas de propos explicitement antisémites ne prouve, bien entendu, aucune-ment que son rapport à la philosophie et à la littérature ne soit pas marqué en profondeur par une ignorance et une exclusion délibérée de tout ce qui présente l'inconvénient de n'être pas suffisamment allemand et un peu trop « juif » (pour parler comme lui, au sens large et au sens restreint du mot). Comme le dit Gerald Stieg : « L'interprétation que Heidegger donne de Hölderlin et de Sophocle ne contient pas la moindre trace d'antisémitisme. Pourtant, dans le fait de taire certaines choses réside une volonté claire de dénégation du tout à fait étranger, qui n'a rien à voir avec l'allemand. Penser de façon "plus allemande" qu'allemande veut dire, dans le texte mis au clair de *Dritte Walpurgisnacht* [La Troisième Nuit de Walpurgis, de Karl Kraus] : "Allemagne, réveille-toi ! Juiverie, crève !" (*Deutschland erwache ! Juda verrecke !*)¹⁸ » Invoquer, pour la défense de Heidegger, le fait que ce mode de pensée est, à l'époque, très répandu dans l'intelligentsia allemande et même presque banal n'est pas sérieux : Heidegger est justement supposé être un penseur d'une stature exceptionnelle.

années qui précéderent la guerre, Hitler ne prit aucune initiative particulière à propos de la "question juive", qu'il se contenta de *réagir* aux lignes politiques confuses et souvent contradictoires qui surgissaient. Pour l'essentiel, l'impulsion venait d'ailleurs, des pressions exercées "à la base" par les activistes du parti, de la dynamique interne, organisationnelle et administrative, du complexe SS-Gestapo-SD, des rivalités personnelles et institutionnelles qui trouvaient un exutoire dans la "question juive" et, surtout, des avantages économiques que présentaient l'élimination de la concurrence juive et la saisie des biens juifs. ¹⁹ » Les défenseurs inconditionnels de Heidegger pourraient invoquer, sur ce point, le fait qu'il a lui-même souligné que son adhésion allait avant tout à la personne de Hitler lui-même, et non à l'idéologie officielle du parti nazi, et que les violences exercées au début contre les Juifs, en particulier la campagne nationale de boycott des commerces juifs du 1^{er} avril 1933, ont été voulues essentiellement par les éléments les plus extrémistes du parti, et non pas par le *Führer* en personne. Mais il n'en reste pas moins que le nombre d'abus et de violences intolérables qui se commettaient déjà ouvertement, en particulier contre les Juifs, était assez grand pour que ceux qui avaient encore des yeux pour voir se considèrent comme suffisamment éclairés et que Heidegger, comme beaucoup d'autres, n'a malheureusement pas vu ou pas voulu voir ce qui était pourtant tout à fait visible. Je ne cherche pas ici, bien entendu, à l'accabler spécialement, mais seulement à souligner à quel point il pourrait s'être conduit justement « comme tout le monde » (ce qui, il est vrai, est particulièrement gênant pour un philosophe qui s'est exprimé comme il l'a fait sur la « moyenne » et le comportement moyen), en particulier comme tous ceux auxquels la « question juive » a pu permettre d'assouvir des rancœurs, de régler des problèmes de rivalité personnelle ou institutionnelle et, le cas échéant, d'éliminer une concurrence gênante. C'est lui faire beaucoup trop d'honneur et en faire également beaucoup trop à la philosophie elle-même, ou en tout cas surestimer sérieusement les possibilités de celle-ci, que de chercher l'insuffisance ou la défaillance de l'auteur de *Sein und Zeit* à l'endroit où Derrida a cru les trouver.

CE QUE PARLER NE VEUT PAS DIRE

Une des choses que j'ai toujours trouvée personnellement étonnantes est que les thuriféraires de Heidegger insistent à ce point sur la nécessité de déconstruire radicalement toutes les notions qui relèvent du rationalisme et de l'humanisme traditionnels, et manifestent, en revanche, des capacités de compréhension et d'indulgence considérables pour les emprunts qu'il fait, notamment dans des domaines comme la philosophie de l'histoire et la philosophie de la culture, à des mythologies d'une espèce apparemment bien plus suspecte et plus inquiétante. Allan Janik, dans un article consacré à une analyse comparative des points de vue respectifs de Carl Dallago et Heidegger, écrit que c'est un fait qui n'est pas dénué d'importance « que Heidegger a été, sa vie durant, un abonné du *Brenner*¹, une revue qui a été fondée pour procurer une expression à une vision de la nature qui est loin de la mystique *Blut und Boden* [celle du sang et du terroir]²² ». Mais, quoi qu'en pensent ses disciples, on peut

1. On ne peut évidemment guère être surpris que les interprètes français de Heidegger n'aient accordé à peu près aucune attention aux relations de Heidegger avec le *Brenner* et avec son directeur, Ludwig von Ficker. On sait aujourd'hui que l'auteur de *Sein und Zeit* a été (avec peut-être certaines interruptions) abonné au *Brenner* depuis 1911 (la deuxième année de parution de la revue) jusqu'à la dernière livraison (1954), qui contient d'ailleurs une référence à sa conférence sur Trakl, « Die Sprache im Gedicht ». Cette conférence a été le point de départ d'une correspondance entre Ficker et lui, qui a commencé en 1952 (avec, notamment, l'envoi par Ficker, à la suite de leur première rencontre, du manuscrit original d'un poème de Trakl à Heidegger) et qui a duré jusqu'en 1966²⁰. L'importance qu'un philosophe de la catégorie de Heidegger pouvait accorder à un poète comme Trakl, dont Ficker était en quelque sorte le découvreur et le protecteur, a visiblement impressionné celui-ci dans une mesure considérable et pas nécessairement aussi justifiée qu'on le croit généralement. Comme le dit Gerald Stieg : « Ludwig von Ficker a, dans les années 1950, "au nom de Trakl", entretenu des relations amicales avec Heidegger et malheureusement accordé sa bénédiction à ses interprétations »²¹. Je suis tout à fait d'accord sur le fait qu'il est regrettable que Ficker, pour des raisons que l'on comprend sans peine, ait en quelque sorte décerné lui-même à Heidegger le titre d'interprète le plus profond et, en tout cas, le plus qualifié philosophiquement de Trakl. Mais c'est une question sur laquelle je ne veux pas m'étendre davantage ici.

douter fortement que Heidegger ait été lui-même aussi éloigné que le *Brenner* de ce genre de mystique. Dans le *Discours de rectorat*, il est question du monde spirituel du peuple, qui est « la puissance de conservation la plus profonde de ses forces de terre et de sang, en tant que puissance d'émotion la plus intime et puissance d'ébranlement la plus vaste de son existence ²³ ». Kraus fait, je crois, le commentaire qui convient, lorsqu'il écrit, à propos de ce passage, dans *Dritte Walpurgisnacht*: « J'ai toujours déjà su qu'un cordonnier bohémien s'approchait davantage du sens de la vie qu'un penseur néo-allemand. ²⁴ » Proférées par n'importe qui d'autre, des déclarations comme celle dont il s'agit n'auraient pas manqué de susciter une stupéfaction et une inquiétude immédiates chez n'importe quel intellectuel de gauche parisien. Mais, quand il s'agit de Heidegger, il est entendu que les phrases ne veulent jamais dire ce qu'elles disent pourtant de façon évidente, et doivent toujours avoir un sens bien différent et beaucoup plus respectable. (Il peut être utile de se souvenir ici que, comme Kraus l'a fait ressortir de façon magistrale dans *La Troisième Nuit de Walpurgis*, les nazis, eux aussi, parlent constamment deux langages ou un langage à deux sens, dont l'un présente toutes les apparences de l'innocence complète et l'autre peut toujours être récusé catégoriquement en cas de besoin.)

Kraus, qui n'était pas philosophe, pouvait se permettre de juger que « le penseur néo-allemand » qui s'exprime dans le *Discours de rectorat* était, en l'occurrence, néo-allemand avant d'être penseur et bien plus que penseur. Et je ne vois pas pourquoi la qualité de philosophe – et même, si l'on y tient, de philosophe par excellence que possède Heidegger – devrait interdire de le faire. Il est désolant de constater que les commentateurs heideggeriens d'un texte de circonstance comme le *Discours de rectorat* ont été généralement incapables d'admettre que les raisons du ralliement de Heidegger au nazisme n'avaient peut-être pas grand-chose de spécialement philosophique et de particulièrement profond, et ont très bien pu être d'une espèce relativement banale et bien moins intellectuelle qu'on n'est enclin à le supposer. On se demande pourquoi même un penseur aussi génial qu'il est supposé l'être ne devrait pas être capable de

s'exprimer sur un bon nombre de questions, et en particulier sur celle dont il est question ici, d'une façon qui ne fait, pour l'essentiel, que reproduire des clichés, des slogans, des préjugés et des mythes contre lesquels ni sa philosophie ni même peut-être la philosophie en général n'avaient les moyens de le protéger et qui, à part le langage dans lequel il les exprime, n'ont à peu près rien d'original.

Des intellectuels comme Élisabeth de Fontenay, Lacoue-Labarthe et d'autres ont soutenu que, même s'il est vrai que Heidegger a été effectivement nazi, il n'en reste pas moins que c'est essentiellement grâce à lui que nous avons une chance de réussir à comprendre ce qu'est exactement le nazisme : « On ne pourrait parler d'«archi-fascisme» que si ce n'était pas Heidegger lui-même qui nous a appris à penser de quoi il retourne, philosophiquement, dans le fascisme tout court. Qu'on relise les notes extraites des *Beiträge* et publiées, dans *Essais et conférences*, sous le titre «Dépassement de la métaphysique» (*Überwindung der Metaphysik*) : qui, à notre époque, en a dit autant, et à une telle «profondeur», sur le fascisme – et par conséquent sur notre «monde» ?²⁵ » Le livre de Lacoue-Labarthe lui-même a d'ailleurs été qualifié par Lyotard de « première détermination philosophique du nazisme ». Autrement dit, c'est seulement sur la base des présupposés et des analyses de Heidegger que l'on peut espérer réussir à comprendre en profondeur ce qu'était réellement le nazisme – « l'essence » du nazisme, comme disent les heideggeriens. Je ne crois personnellement rien de tel et il me semble que l'idée que nous avons un besoin spécial de Heidegger pour comprendre la nature réelle du nazisme devrait susciter avant tout une franche hilarité. Si j'ai cité Kraus, c'est parce que je pense qu'un bon nombre de penseurs du xx^e siècle en ont dit autant que lui et à un degré de profondeur au moins équivalent sur le fascisme. Mais, là encore, pour se rendre compte de ce qu'il en est réellement, il faudrait consentir à effectuer quelques comparaisons et ne pas décréter *a priori* qu'aucune des nombreuses critiques qui ont été formulées contre le monde moderne et la civilisation scientifique et technique contemporaine ne peut être comparée de près ou

de loin à celle que Heidegger a produite dans son analyse et sa dénonciation de ce qu'il appelle l'avènement et le triomphe final du nihilisme généralisé.

Un dernier point que je voudrais évoquer brièvement est la possibilité que, comme le suggère Jeanne Hersch, dans le passage cité page III au chapitre précédent, Heidegger se soit cru appelé à assumer, en 1933, une responsabilité d'une espèce que Derrida appellerait sans doute « inédite » et sans précédent, essentiellement parce qu'il a vu dans ce qui était en train de se passer une occasion d'entreprendre une action décisive contre tout ce qu'il détestait particulièrement dans le monde actuel ²⁶. Le problème, bien entendu, n'est pas simplement qu'il ait été aussi typiquement anti-moderniste. De bien des façons, Kraus l'était également, mais cela n'a en aucune façon rendu le programme de Hitler plus attrayant ou même simplement plus supportable pour lui. La question qu'on est obligé de se poser, et que je me suis fréquemment posée, est de savoir comment il est possible que des intellectuels de gauche qui étaient ou, en tout cas, se disaient modernistes et progressistes aient été à ce point insensibles à un aspect effectivement aussi déterminant et même fondamental de la pensée de Heidegger que celui dont parle Jeanne Hersch, et aussi peu gênés par lui.

On a dit parfois que, surtout après l'effondrement du marxisme, la philosophie de Heidegger présentait, en France, l'avantage de fournir un mode d'expression noble, profond et savant au mécontentement qu'une majorité d'intellectuels éprouvaient à l'égard du monde contemporain en général et de la modernité scientifique et technique en particulier. Ferry et Renaut remarquent à propos de la réception du livre de Farias (dont il est intéressant de constater en passant qu'elle présente des analogies assez frappantes avec celle du livre de Sokal et Bricmont ¹) : « Autant de raffinement dans les conduites de fuite, autant d'acrobaties dans la contestation des évidences dissimulent

I. Dans les deux cas, la réaction des principaux intéressés semble avoir obéi avant tout au principe « Ne rien reconnaître, ne rien concéder et ne jamais rien exprimer qui puisse ressembler à un sentiment de gêne ou de regret ».

un trouble profond. Dans la mesure où une immense partie de cette *intelligentsia* a fait sienne la critique heideggerienne du monde moderne, l'idée même que cette critique puisse avoir quelque chose en commun avec le nazisme est devenue intolérable : jamais, de ce fait, Heidegger n'aura eu tant de défenseurs en France que lors de ce troisième débat suscité par son engagement politique. ²⁷ »

On peut, bien entendu, ne pas aimer le monde moderne et avoir en même temps des idées tout à fait modernistes sur la façon de l'améliorer. Ce n'était pas l'attitude de Heidegger, mais c'était celle d'un bon nombre de ses disciples français, en tout cas de ceux qui étaient ou se voulaient de gauche. Et ce n'est sûrement pas du côté de la démocratie et d'un perfectionnement des institutions et des mécanismes démocratiques qu'ils cherchaient le progrès. Une chose qui semble peu contestable est que la fascination exercée par Heidegger en France ne peut guère être séparée du malentendu fondamental qui a existé pendant longtemps entre les intellectuels les plus importants et la démocratie ¹. Il est bien connu que Heidegger détestait probablement encore plus la démocratie libérale à l'anglo-saxonne que le communisme soviétique. Or le moins que l'on puisse dire est que la démocratie libérale et l'État de droit n'étaient pas, de façon générale, beaucoup mieux considérés chez les intellectuels français d'avant-garde – jusqu'à ce que, dans la période récente, les choses changent, comme on sait, de façon radicale. Mais il est peu probable que leur attitude à l'égard de Heidegger ait changé de façon aussi significative.

Foucault a expliqué, peu de temps avant sa mort, qu'il avait été influencé finalement de façon plus profonde par Heidegger que par Nietzsche, ce qui est finalement moins surprenant qu'on ne pourrait le penser à première vue ; car même si elle s'est traduite, du point de vue politique, par des réactions bien différentes de celles de Heidegger, son

I. Il n'y a pas si longtemps que la philosophie française s'est mise à adorer la démocratie avec d'autant plus de ferveur qu'elle l'avait jusque-là traitée la plupart du temps au mieux avec de fortes réticences et au pire avec un mépris ou une hostilité tout à fait comparables à ceux de Heidegger.

antipathie pour le monde moderne et pour le mode de pensée humaniste et progressiste – qui incarnait, à ses yeux, certaines des illusions les plus typiques de la modernité – s'est sans doute alimentée de bien des façons à la source heideggerienne. Mais on est, aujourd'hui, déjà très loin de l'époque de Foucault, et celui qui a vécu les années 1970 et qui considère les choses de façon rétrospective risque de se heurter au dernier des « mystères » que je voulais évoquer. Les intellectuels de l'époque structuraliste n'avaient certes, comme je l'ai dit, pas beaucoup plus de sympathie que Heidegger pour le monde contemporain ; mais peu d'époques ont été marquées autant que celle-là par une préoccupation constante pour la modernité théorique et scientifique dans tous les domaines, en particulier en philosophie ; et peu d'entre elles ont été dominées à ce point par un optimisme théorique à peu près illimité – qui était, il faut le remarquer, fort peu heideggerien. Ceux qui l'ont connue se souviennent probablement qu'il n'était question, à chaque instant, que des « avancées théoriques décisives » (que nous étions censés devoir à des penseurs comme Althusser, Derrida, Lacan, Foucault, Lévi-Strauss, etc.) et de la révolution que l'utilisation des méthodes et des acquis de disciplines comme la linguistique, la psychanalyse et l'anthropologie était en train de produire en philosophie. Personne ne pouvait ignorer, à l'époque, ce que Heidegger – qui a toujours été, pour sa part, un des défenseurs les plus farouches de la spécificité, de l'autonomie et de la « pureté » de la philosophie – devait penser d'une telle conception, théoricienne, scientifique et typiquement moderniste, qui correspond à peu près à tout ce qu'il détestait en priorité. Maintenir, en particulier, la plus grande distance possible entre la philosophie et les sciences humaines, dont il ne faisait sûrement pas grand cas, a toujours été une de ses préoccupations dominantes. Et pourtant, son prestige et son influence n'ont été aucunement entamés, à ce moment-là, par ce qui aurait pu ressembler à un désaccord radical sur une question essentielle. Je suis peu porté à surestimer le souci de clarté et de cohérence qui caractérise, de façon générale, le monde intellectuel. Mais je crois que le degré de confusion qui s'est créé

autour de Heidegger et qui a fini par devenir presque normal est encore une de ces choses qui peuvent susciter l'étonnement et même – pour quelqu'un qui est plus sensible que je ne le suis aux vertus créatrices du malentendu et à ce que François Cusset appelle « la fécondité des quiproquos et les surprises de la lecture biaisée ²⁸ » – une certaine admiration.

« Une différence sans distinction? » a été publié en 1992 dans la revue *Philosophie*, n° 35, p. 65-91.

-VI-

Une différence sans distinction ?

DEUX PHILOSOPHIES DIFFÉRENTES OU UNE SIMPLE MÉCONNAISSANCE RÉCIPROQUE ?

Bernard Williams commence l'avant-propos qu'il a rédigé pour l'édition française de *L'Éthique et les limites de la philosophie* en remarquant que celui-ci « risque de générer ou d'entretenir l'impression qu'il existe une ligne de partage des eaux culturelles quasi infranchissable entre les mondes anglophone et francophone, et [qu'] il est à peu près certain que, tout en s'y employant activement, ni cet avant-propos ni la traduction de l'ouvrage ne parviendront à la résorber ¹ ». Ce qui est frappant est, en effet, qu'il n'est guère possible, encore aujourd'hui, de publier en France un ouvrage de ce genre sans le faire précéder d'un avertissement destiné à persuader le public français que, contrairement à ce qu'il pourrait croire à première vue, ce qu'il va lire est bel et bien une contribution à ce qu'il a l'habitude de désigner du nom de « philosophie », et non à une discipline ésotérique et probablement encore inconnue de lui qui a pris dans les pays anglo-saxons la succession de la philosophie proprement dite et n'a *a priori* que très peu de chance d'intéresser un lecteur français. Comme le remarque Williams, le genre de *captatio benevolentiae* auquel on se sent obligé de se livrer en pareil cas, tout en s'efforçant de montrer que la distinction que l'on a pris l'habitude de faire entre la « philosophie analytique » et la « philosophie continentale » ne repose sur rien d'autre qu'un malentendu, a en même temps pour effet d'entériner son existence et de confirmer qu'elle n'a malheureusement rien perdu de son importance, autrement dit

qu'il n'est toujours pas possible de laisser les textes parler simplement pour eux-mêmes à des gens qui sont capables de les entendre et de reconnaître immédiatement la philosophie là où elle se trouve.

Bernard Williams affirme qu'il se soucie fort peu de savoir si le style philosophique de l'ouvrage qu'il préface à l'intention du lecteur français relève ou non de la philosophie analytique. « J'admets seulement, écrit-il, qu'on le tiendra pour tel. ² » Sur ces deux points, j'ai exactement la même opinion que lui. Je ne me suis jamais préoccupé réellement de savoir si je devais ou non me considérer comme un philosophe de l'espèce qu'on appelle « analytique » ; et je me sens même par moments aussi éloigné de ce qui est supposé être l'idéal et la méthode de ce genre de philosophie que je le suis de ce que je parviens à comprendre ou crois comprendre dans ce que la philosophie dite « continentale » produit aujourd'hui de plus caractéristique. Mais je sais en même temps d'avance que, quel que puisse être le sujet que j'aborde et quelle que soit la manière dont je le traite, ce que j'écris sera automatiquement considéré comme relevant de la philosophie analytique, ce qui, traduit en clair, signifie généralement que cela pourrait à la rigueur intéresser des lecteurs anglo-saxons (qui n'ont pourtant *a priori* aucune raison d'aller chercher ailleurs ce dont ils estiment être suffisamment pourvus chez eux), et non les lecteurs français (qu'il s'agissait précisément de persuader de s'y intéresser).

Je ne sais pas s'il vaut la peine de commenter ici les déclarations, malheureusement très fréquentes, dans lesquelles la philosophie analytique est présentée comme fondamentalement incompatible avec le « style » ou avec le « tempérament » philosophiques français, ce qui constituerait la raison essentielle et ultime pour laquelle elle a rencontré jusqu'ici aussi peu de succès chez nous. Lorsque ce genre d'explication et même d'argument est avancé, comme c'est hélas souvent le cas, par des gens qui sont eux-mêmes en principe des philosophes, je dois avouer qu'il me laisse absolument pantois et dans l'incapacité d'imaginer une réponse quelconque. Je l'ai toujours considéré comme étant, dans le pire des cas, inintelligible (depuis quand un obstacle, réel ou supposé, qui est de nature linguistique, psychologique, sociologique

ou culturelle peut-il constituer une raison justificative et, qui plus est, philosophique, et non pas simplement une cause regrettable, de l'ignorance?) et, dans le meilleur, à coup sûr indigne d'un philosophe. Même si les insuffisances que l'on reproche à la philosophie analytique étaient aussi évidentes qu'on le dit généralement, cela ne dispenserait tout de même pas de l'obligation de s'informer de ce qu'elle dit réellement et de le juger en connaissance de cause. Dans le travail philosophique comme dans la vie de l'esprit en général, je ne parviens pas à concevoir comment on pourrait ne pas être international. Je n'ai jamais pu percevoir le nationalisme intellectuel, y compris, bien entendu, celui des avant-gardes philosophiques, littéraires ou autres, autrement que comme une forme de conservatisme caractérisé. Comme le dit Musil : « La vie intellectuelle est internationale. Seule une époque de découragement, qui s'abandonne elle-même, qui veut "préserver", qui est poussée à se cantonner dans la défense, peut être intellectuellement nationale. Une telle époque est essentiellement "conservatrice". Celui à qui le progrès tient à cœur, celui-là est international. ³ »

Un des inconvénients de la distinction entre la philosophie « analytique » et la philosophie « continentale » est, comme le remarque Williams, de confondre les questions de géographie et les questions de méthode, en oubliant non seulement qu'une bonne partie des philosophes qui sont considérés comme les plus représentatifs de la tradition analytique, notamment Frege, Wittgenstein et Carnap, sont originaires de l'Europe continentale, mais également que la philosophie analytique a cessé depuis longtemps d'être un phénomène essentiellement anglo-saxon et qu'elle existe aujourd'hui, dans la plupart des pays européens, sous une forme qui est loin d'être aussi marginale ou minoritaire que ne le suggère l'exemple, une fois de plus très particulier (certains diraient : très provincial) et très trompeur, de la France. Cette confusion du critère géographique et linguistique avec le critère méthodologique et doctrinal semble avoir résisté jusqu'ici à toutes les tentatives de clarification et continue à apparaître régulièrement dans les discussions actuelles. Badiou écrit par exemple que : « Hormis Husserl, qui est un grand classique attardé, la philosophie moderne (entendons :

postkantienne) ne sera plus hantée que par le paradigme historique, et, à part quelques exceptions saluées et refoulées, comme Cavaillès et Lautman, elle abandonnera les mathématiques à la sophistique langagière anglo-saxonne. En France, il faut le dire, jusqu'à Lacan. ⁴ » Le mot « sophistique » est malheureusement plus que contestable, parce que l'intérêt pour le langage et l'importance accordée à l'analyse des expressions linguistiques ne sont certainement pas équivalents à l'adoption d'une position que l'on pourrait légitimement qualifier de « sophistique » (considérer ce que fait actuellement un philosophe tel que Dummett comme relevant de la sophistique, en quelque sens que ce soit, est pour le moins étrange, surtout si, comme c'est le cas chez Badiou, le mot « sophistique » est utilisé à peu près comme synonyme d'« anti-systématique ») ; et le mot « anglo-saxonne » ne l'est pas moins parce qu'un bon nombre des Anglo-Saxons dont il s'agit sont en réalité allemands, autrichiens, polonais, scandinaves, etc. Une analyse serrée des procédures du logico-mathématique, nous dit encore Badiou, « permettra de défaire, en la matière, le positivisme anglo-saxon ⁵ ». Je n'ai jamais compris ce que peut bien signifier, surtout aujourd'hui, l'expression « positivisme anglo-saxon », dans la philosophie des mathématiques et dans la philosophie en général. D'une part, la philosophie des mathématiques « anglo-saxonne » me semble traversée à peu près par les mêmes oppositions doctrinales – en particulier celle du réalisme platonicien et de l'anti-réalisme (Badiou dirait, du platonisme et de la sophistique) – que la philosophie des mathématiques « continentale ». D'autre part, l'équation « philosophie analytique = positivisme (logique) = philosophie anglo-saxonne », qui semble avoir la vie toujours aussi dure, est totalement absurde. Il suffit pour s'en rendre compte de lire par exemple ce qu'écrit Dummett : « Lorsque j'étais étudiant à Oxford à la fin des années 1940, l'influence philosophique dominante était celle de Ryle ; et, en dépit du fait que Ryle avait commencé sa carrière comme l'interprète anglais de la philosophie de Husserl et avait publié en 1929 un compte rendu critique, mais éminemment respectueux, de *Sein und Zeit*, l'ennemi, à l'époque où j'étais étudiant, n'était pas Heidegger ; Heidegger était perçu uniquement

comme un personnage comique, trop absurde pour être considéré sérieusement comme une menace pour la philosophie que l'on pratiquait à Oxford. L'ennemi était plutôt Carnap : c'était lui qui était considéré dans l'Oxford de Ryle comme l'incarnation de l'erreur philosophique, avant tout, comme le défenseur d'une méthodologie philosophique erronée. ⁶ » Je trouve étonnant que l'on puisse écrire encore aujourd'hui des choses comme celle-ci : « Servante à l'Ouest de la science, à l'Est de la politique, la philosophie a tenté, en Europe occidentale de servir au moins l'autre Maître, le poème. La situation actuelle de la philosophie c'est : Arlequin serviteur de trois maîtres. ⁷ » « À l'ouest » veut sans doute dire « en Amérique » – ce qui est déjà beaucoup trop simple pour l'Amérique et certainement faux pour la philosophie analytique en général, qui est, sur ce problème des relations de la philosophie avec les sciences, divisée depuis longtemps en deux tendances opposées et parfois violemment opposées ; « en Europe occidentale » veut dire en réalité essentiellement « chez les disciples de Nietzsche et de Heidegger », etc.

En ce qui concerne la question soulevée par Badiou, bien que je sois devenu singulièrement pessimiste, je ne désespère tout de même pas de voir les philosophes français abandonner un jour ce que Bernard Williams appelle la « rhétorique de clocher » et, au lieu d'incriminer une prétendue hégémonie anglo-saxonne (ce qui revient à prendre l'effet pour la cause), accepter de s'en prendre plutôt à leurs propres ignorances, partis pris et préjugés, qui ont pour conséquence que nous sommes régulièrement les derniers à découvrir les choses importantes qui se passent ailleurs. Personne, que je sache, n'a empêché les philosophes français de s'intéresser de près à des auteurs comme Frege, Wittgenstein, Carnap, Schlick, Tarski ou Gödel (je cite à dessein des auteurs qui *ne sont pas* anglo-saxons) et d'écrire sur eux ou en s'inspirant d'eux des choses plus intéressantes ou plus convaincantes que ce qu'ont fait les Anglo-Saxons. (La même remarque vaut d'ailleurs également jusqu'à un certain point pour les Allemands eux-mêmes.) Il va sans dire que découvrir les choses après tout le monde n'empêche malheureusement pas les ouvriers de la dernière

heure de se persuader immédiatement d'être les seuls à commencer à les comprendre réellement (voir par exemple ce qui se passe en ce moment en France avec Wittgenstein). Peut-être finira-t-on néanmoins par admettre un jour que l'intérêt que certains d'entre nous ont jugé bon d'accorder à la philosophie analytique était justifié par quelques mérites objectifs de ce genre de philosophie – ou, plus trivialement, par la nécessité de prendre les choses que l'on cherche là où elles se trouvent et de les lire dans la langue où elles sont écrites – et ne relevait certainement pas d'un quelconque esprit anti-français ou anti-allemand. Mais c'est certainement, encore aujourd'hui, demander plus que l'on ne peut espérer raisonnablement obtenir ¹.

Il est évidemment très facile et très tentant – et certains ne se privent pas de le faire – de considérer les développements, pourtant beaucoup trop modestes pour être véritablement menaçants, que la philosophie analytique connaît depuis un certain temps sur le « continent » lui-même comme une manifestation supplémentaire de l'expansionnisme et de l'impérialisme anglo-saxons, qui, d'après ce que répètent depuis un certain temps des voix autorisées, sont en train de submerger notre vieille et authentique culture européenne. Mais il serait probablement beaucoup plus exact de dire que l'Europe est tout simplement en train de redécouvrir progressivement une partie de son héritage intellectuel, qu'elle avait, pour des raisons qui sont en grande partie historiques et contingentes, oublié ou renié. On pourrait croire que la moindre des choses pour un philosophe européen d'aujourd'hui, qui a décidé une fois pour toutes d'ignorer le monde anglo-saxon, est d'essayer d'avoir au moins une vision et une conception réellement européennes de la philosophie. Mais il est facile de se rendre compte que cette exigence, pourtant relativement modeste, est, de façon générale, loin d'être

1. À titre personnel, je ne peux m'empêcher de trouver amusant que quelqu'un comme moi, qui a écrit essentiellement sur des auteurs d'origine et de langue allemandes (dont certains n'ont d'ailleurs rien à voir avec la philosophie analytique), soit généralement considéré comme une sorte de « héraut de l'hégémonie anglo-saxonne » (l'expression est de Badiou ²) qui règne sur certains secteurs de la philosophie.

satisfaite. Avant de diviser le monde anglo-saxon du reste de l'univers philosophique (selon une représentation malheureusement encore très répandue), la distinction entre la philosophie analytique et la philosophie continentale (si l'on veut bien admettre que les deux expressions sont suffisamment vagues pour autoriser ce genre de projection rétrospective), avait déjà divisé et elle continue aujourd'hui à diviser l'Europe philosophique elle-même.

Si l'on se reporte à la façon dont les choses se passaient au début du siècle, la différence avec la situation présente pourrait difficilement être plus frappante. William James était lu à cette époque à peu près partout, en particulier par Husserl et les autres héritiers philosophiques de Brentano, et par Bergson. Mach était une personnalité scientifique et philosophique mondialement célèbre et son œuvre était étudiée et commentée en Angleterre, en France et en Russie. Russell lisait, utilisait et critiquait Meinong. Le même Russell polémique avec Poincaré dans la *Revue de métaphysique et de morale*, une revue dont on découvre avec une certaine nostalgie qu'elle avait publié en 1895 un article de Frege intitulé « Le nombre entier », et que son fondateur, Xavier Léon, avait fait savoir à Frege, qui éprouvait des difficultés à faire accepter ses articles philosophiques et mathématiques par les périodiques allemands, qu'il pouvait utiliser librement les colonnes de la revue pour la publication d'autres contributions. « J'accepte bien volontiers, écrit Xavier Léon, dans une lettre du 4 octobre 1894, de publier dans la *Revue de métaphysique et de morale* l'article que vous m'avez envoyé. Rien ne peut être plus flatteur pour elle que l'intérêt qu'elle éveille chez les penseurs de tous les pays, et parmi les sympathies qu'elle a déjà recueillies à l'étranger, celles des savants allemands lui sont des plus précieuses. Elle est ouverte à toutes les bonnes volontés d'où qu'elles viennent et c'est pour elle un grand honneur de pouvoir réunir dans un esprit de confraternité scientifique et philosophique les penseurs des différentes nations. ⁹ » Je me suis permis de citer ces lignes parce que c'est en lisant des choses de ce genre que l'on mesure à quel point les choses ont changé depuis cette époque, la nôtre étant plutôt par rapport à elle, de façon à

première vue complètement paradoxale, celle de l'affrontement direct ou larvé de nationalismes philosophiques parfois tout à fait primaires, qui ont tendance depuis quelque temps à s'afficher de plus en plus ouvertement. Il est vrai que Frege était encore à cette époque-là un « savant allemand », parlant la même langue et appartenant à la même nation et à la même communauté spirituelle que Kant, Fichte, Hegel et Husserl, et pas encore un logicien anglo-saxon honoraire (ce qu'il semble avoir été généralement pour les philosophes français jusqu'à une date relativement récente) et que, pour des raisons sur lesquelles j'aurai à revenir, « anglo-saxon » est aujourd'hui comme hier, pour beaucoup d'entre eux, synonyme de « non philosophique » ou d'« infra-philosophique ». Rorty trouve absolument naturel de rapprocher Husserl de Russell et Carnap, Heidegger de Dewey, etc. ; mais, pour un philosophe français, cela revient à peu de chose près à ignorer une frontière qui sépare la philosophie de la non-philosophie. Pour comprendre à quel point les choses sont aujourd'hui différentes de ce qu'elles étaient à l'époque considérée, il est intéressant de remarquer également que la Société française de philosophie, en invitant Russell, lui a donné l'occasion de présenter et de publier en français, en 1911, une des premières versions du programme de la philosophie analytique naissante ¹⁰.

D'après mon expérience personnelle, dans ce qu'on est convenu d'appeler de façon charitable le « nationalisme philosophique », le mot « philosophique » est la plupart du temps de trop. Le nationalisme philosophique n'a généralement rien de philosophique. Il n'est dans la plupart des cas, comme toutes les formes de nationalisme vulgaire, que l'expression du mépris, de l'ignorance et du préjugé à l'état pur et se contente d'affirmer une supériorité de principe non spécifiée qui, loin de résulter d'une comparaison, a au contraire essentiellement pour but d'empêcher qu'elle ait lieu. Les jugements négatifs formulés à propos de la philosophie anglo-saxonne concernent en fait rarement la *philosophie* anglo-saxonne, leur degré de sophistication ne dépasse généralement guère celui des réactions de rejet les plus frustes qui visent la culture anglo-saxonne, le mode vie anglo-saxon ou le monde anglo-saxon en général.

Musil explique dans *L'Homme sans qualités* que son héros, Ulrich, avait donné le premier échantillon de sa manière dès la fin de l'adolescence dans une dissertation sur le sentiment patriotique, où il expliquait qu'« un véritable patriote ne devrait pas se croire en droit de juger son pays meilleur que les autres ¹¹ ». Or, nous dit Musil, « le patriotisme, en Autriche, était quelque chose de tout à fait particulier. Voyez les enfants allemands : ils apprenaient tout bonnement à mépriser les guerres des enfants autrichiens, et on leur enseignait que les enfants français avaient pour ancêtres des libertins énervés que la seule vue d'un fantassin allemand à grande barbe faisait fuir, fussent-ils des milliers ; et les enfants français, les enfants russes, les enfants anglais, eux aussi souvent vainqueurs, apprenaient la même leçon en renversant les rôles, et avec toutes les modifications souhaitables. [...] En Autriche, les choses étaient un peu moins simples : si les Autrichiens étaient bien sortis vainqueurs de toutes les guerres de leur histoire, la plupart d'entre elles ne les en avaient pas moins obligés à quelque cession ¹² ».

Aujourd'hui, les adolescents qui s'initient en France à la philosophie apprennent sans doute généralement, entre autres choses, que la philosophie n'existe pas dans les pays anglo-saxons, où la logique a pris sa place ; que l'on n'y discute, sous le nom de « philosophie », que des problèmes de langage ; que les grandes questions philosophiques traditionnelles, en particulier celles qui ont trait à la métaphysique, l'éthique, l'esthétique et la politique (cette dernière chose est devenue, il est vrai, nettement moins importante depuis un certain temps) y sont ignorées – et d'autres simplifications rassurantes du même genre. Inversement, les étudiants de philosophie dans les pays anglo-saxons apprennent probablement, de leur côté, que le genre de philosophie que pratiquent les « continentaux » est bon essentiellement pour les départements littéraires et se distingue avant tout par son inintelligibilité et son obscurantisme, son absence presque totale d'argumentation et son utilisation de méthodes beaucoup plus proches de celles de la littérature ou de l'art que de celles de la pensée rationnelle et exacte, le peu d'importance qui y est accordé à la discussion méthodique et raisonnée de problèmes philosophiques précis et

limités et même de problèmes philosophiques tout court, la tendance à remplacer la philosophie vivante par l'histoire de la discipline ou la déconstruction de cette histoire, etc.

Ce genre de clichés a, comme tous les clichés, la particularité de résister opiniâtement à tous les changements qui finissent par transformer une opinion ou une impression qui comportaient sans doute une part de vérité ou, en tout cas, de plausibilité initiale en une représentation qui n'a aucun rapport avec les faits. L'unilatéralité dans le choix des thèmes et des questions philosophiques, que l'on reproche généralement à la philosophie analytique, n'a certainement jamais été aussi réelle qu'on le suppose, puisque la philosophie analytique se présente avant tout comme une méthode applicable en principe à la discussion de n'importe quelle espèce de problème philosophique, qu'elle a été effectivement appliquée avec plus ou moins de succès à peu près à tous les types de problèmes philosophiques et qu'il existe même bel et bien une discipline que beaucoup de philosophes français considéreraient sans doute comme une sorte de contradiction dans les termes, à savoir une « métaphysique analytique » ; mais ce qui est certain est que, même si l'unilatéralité en question n'a jamais correspondu et correspond moins que jamais à la réalité, il n'y a que fort peu de chances que cela change quoi que ce soit à ce que l'on entend généralement répéter sur cette question. Les *Principles of Mathematics* de Russell et les *Principia Ethica* de Moore ont été publiés tous les deux en 1903 ; et le deuxième a eu, dans son domaine, une influence qui est à bien des égards aussi importante que celle du premier ; mais c'est une chose qu'il vaut mieux oublier si l'on veut pouvoir continuer à dire que la philosophie analytique a choisi depuis le début d'ignorer les questions les plus « importantes ».

Il va sans dire que je ne trouve pas plus sérieux les clichés qui ont cours dans les milieux philosophiques anglo-saxons sur la philosophie continentale, même s'il est vrai que les défauts que l'on y reproche à ce genre de philosophie m'ont paru, à une certaine époque (dont nous commençons heureusement à sortir), suffisamment réels et rédhibitoires pour engendrer le désir de s'intéresser à une autre tradition, à première vue beaucoup plus proche de ce que la philosophie

est en principe supposée être et semble avoir toujours été¹³. C'est une chose qui paraîtra sans doute difficile à comprendre pour la génération actuelle et celles de demain. Mais c'est un fait que ceux d'entre nous qui ont opté pour la philosophie analytique vers le milieu des années 1960 l'ont fait généralement avec l'idée que c'était malheureusement le seul moyen – pour des gens qui ne croyaient pas à ce qu'on appelait alors la « révolution structuraliste » et n'avaient aucune envie de se convertir à des choses comme la déconstruction des textes philosophiques, la « lutte de classes dans la théorie » et d'autres produits de remplacement du même genre – de continuer à faire une chose qui semblait en train de devenir impossible en France, à savoir de la philosophie.

Si je devais indiquer une raison essentielle qui a contribué à faire de moi un adepte de la philosophie analytique, je dirais que c'est probablement avant tout mon incompréhension totale, qui a subsisté jusqu'à aujourd'hui à peu près sous la même forme, pour l'idée d'une fin ou d'un dépassement de la philosophie. Le but de l'activité philosophique est peut-être, comme le dit Wittgenstein, de nous permettre d'en terminer (individuellement) avec la philosophie; mais cela ne signifie certainement pas que l'on puisse considérer la philosophie elle-même comme historiquement dépassée et espérer en finir avec elle en commençant par ignorer les problèmes philosophiques et ce qu'ils ont justement de philosophique.

Lorsqu'il s'interroge sur ce que pourrait être « une philosophie pour notre époque », Russell écrit : « Je ne crois pas que les tâches de la philosophie à notre époque soient en aucune façon différentes de ce qu'elles ont été à d'autres époques. La philosophie a, à mon avis, une valeur perpétuelle, qui demeure inchangée, excepté sous un aspect : certaines époques s'écartent de la sagesse d'une distance plus grande que d'autres, et ont par conséquent un besoin plus grand de philosophie combiné à une moindre disposition à l'accepter. Notre époque est à bien des égards une époque qui a peu de sagesse et qui profiterait par conséquent grandement de ce que la philosophie a à enseigner.¹⁴ » Je crois également, pour ma part, que les changements de paradigme réels ou supposés dont on nous parle tendent à dissimuler le

degré auquel les préoccupations fondamentales des philosophes sont restées encore aujourd'hui à peu près les mêmes ou, en tout cas, sont susceptibles à chaque instant de le redevenir. On ne devrait pas avoir à rappeler que, dans l'esprit de ses fondateurs, la philosophie analytique a été exactement le contraire de ce qu'elle est encore régulièrement supposée être aux yeux des philosophes français, à savoir une redéfinition de la philosophie qui aboutirait en fait à une négation pure et simple de ce qu'elle a toujours été. C'est, au contraire, précisément parce que les redéfinitions françaises de l'époque leur semblaient, à tort ou à raison, représenter exactement ce genre de négation qu'un certain nombre de philosophes français – qui passaient alors aux yeux des partisans de la philosophie « bien de chez nous » pour avoir adhéré au « parti de l'étranger » (c'est-à-dire, bien entendu, le parti anglo-saxon, les Français ayant trouvé tout à fait possible et normal de se mettre, selon la formule de Heidegger, à penser en allemand, mais certainement pas de consentir à le faire en anglais) ou, pour dire les choses un peu plus crûment, pour avoir choisi le rôle de ce que Kraus appelait, dans un discours prononcé en 1927 à la Sorbonne, « l'oiseau qui souille son propre nid » – ont commencé à estimer que la philosophie analytique était décidément beaucoup plus philosophique, au sens le plus classique du terme, que ce que ses détracteurs avaient à lui opposer pour justifier leur sentiment de supériorité inébranlable.

Ce qui est certainement le plus déconcertant dans cette affaire est le fait que les reproches adressés généralement en France à la philosophie analytique oscillent la plupart du temps de façon inconsistante entre l'idée qu'elle est anti-philosophique et l'idée que, pour des gens qui ont lu Heidegger et Derrida, elle est encore beaucoup trop philosophique. Derrida voit dans Austin l'exemple même de quelqu'un qui croit, conformément à une idée qui a dominé toute la tradition philosophique occidentale et qu'il a en commun avec la phénoménologie husserlienne, que la signification se communique « dans un milieu foncièrement continu et égal à lui-même, dans un élément homogène à travers lequel l'unité, l'intégrité du sens, ne serait pas essentiellement affectée ¹⁵ ». Rorty a certainement raison de qualifier

cette affirmation de « jugement particulièrement hâtif ». Comme il le remarque, lorsque Derrida parle d'Austin, « c'est pour lui attribuer allègrement toutes sortes d'attitudes et de motifs traditionnels qu'Austin lui-même se félicitait d'avoir évités ¹⁶ ». Il n'est pas difficile de deviner que si Derrida avait décidé à un moment ou à un autre de s'intéresser à Carnap, ce qu'il aurait trouvé à critiquer n'est pas, comme on pourrait le croire, son attitude anti-métaphysique, mais, au contraire, ses présupposés métaphysiques informulés et le fait que son entreprise se situe encore entièrement dans le cadre de la métaphysique, dont les philosophes avertis (c'est-à-dire, ceux qui ont lu Heidegger) savent qu'elle est aujourd'hui achevée et épuisée. Il est clair que, lorsque Carnap redéfinit, au début des années 1930, la tâche de la philosophie comme consistant désormais dans la « logique de la science », ce qu'il envisage n'est pas du tout, comme on le croit généralement, la fin de la philosophie, mais au contraire, selon une démarche qui n'a rien d'exorbitant et qui s'est répétée un certain nombre de fois dans l'histoire de la philosophie, un nouveau commencement pour elle. De façon plus générale, la découverte du fait que la philosophie s'occupe de questions plus fondamentales que les questions de vérité et de fausseté proprement dites (qui doivent être abandonnées à la science), à savoir de questions qui ont trait à l'analyse du sens et que, comme l'avait dit Wittgenstein dans le *Tractatus*, elle doit être essentiellement une « critique du langage », était pour les positivistes logiques une façon, sans doute naïve et contestable, mais en tout cas dépourvue d'ambiguïté, de réaffirmer la spécificité et l'autonomie du projet philosophique en même temps que la nature indispensable et inévitable de la philosophie. Le nouveau commencement dont ils rêvaient devrait apparaître, dans la perspective de la déconstruction derridienne, comme une simple variation de plus sur un thème depuis longtemps épuisé, à savoir, justement, celui de la métaphysique occidentale elle-même. Accuser les positivistes logiques d'avoir voulu mettre fin à la philosophie tout court n'est, en fait, rien d'autre, de ce point de vue, qu'une façon d'exprimer son antipathie personnelle pour la variante qu'ils proposent, qui a, en particulier, l'inconvénient d'être un peu trop scientifique et beaucoup trop technique (en dépit

du fait que la technique n'est en fin de compte rien d'autre, si l'on en croit Heidegger, que la réalisation de la métaphysique elle-même) ; mais elle ne devrait être en réalité ni meilleure ni pire que les autres, et elle est en tout cas plus conséquente. Le programme du positivisme logique devrait alors apparaître non pas comme une déclaration de guerre à la philosophie, mais plutôt comme une formulation plus explicite que d'autres de ce que Rorty appelle « le rêve qui est au cœur de la philosophie », c'est-à-dire celui de la découverte d'un langage définitif, dans lequel toutes les choses que l'on pourrait vouloir dire sont à la fois dicibles et compréhensibles sans surcharge ni supplément – le langage par rapport auquel, comme dit Rorty, « tous les autres (pseudo-) langages manquent d'une certaine propriété à défaut de laquelle un langage ne peut être "signifiant" ou "intelligible", "complet" ou "adéquat" ¹⁷ ».

Les lecteurs français de Rorty sont sans doute très surpris et même probablement choqués de voir le peu de différence qu'il fait finalement entre le projet philosophique de Carnap et celui d'auteurs comme Kant ou Spinoza. Mais il n'en est pas moins vrai que les philosophes qui ont fait semblant d'être horrifiés par la volonté de mettre fin à la métaphysique qu'affichaient les philosophes du cercle de Vienne doivent pour le moins nous avoir joué la comédie ou s'être trompés complètement de cible. Après tout, c'est bien ce que veulent, eux aussi, mais d'une façon différente et qu'ils trouvent simplement plus excitante, Heidegger et Derrida. Carnap n'est certainement pas le premier ni le seul philosophe à avoir eu l'idée d'en terminer une fois pour toutes avec les « pseudo-problèmes » de la philosophie. Comme le remarque Rorty : « Selon la conception pragmatiste, comme selon celle de Carnap, un pseudo-problème est un problème qu'il n'y a aucun intérêt à discuter, parce que, comme l'a dit William James, il porte sur une différence qui "ne *fait* pas de différence". C'est un "problème purement verbal" – c'est-à-dire un problème dont la résolution laisserait le reste de nos croyances sans changement. Cela n'est pas loin de ce que Heidegger lui-même veut dire, comme le montre le fait que certains de ses exemples de pseudo-problèmes ("les autres esprits", "le monde extérieur", etc.) sont les mêmes que ceux

de Carnap. ¹⁸ » Cela étant, il est clair qu'être attaqué, d'un côté, par des philosophes traditionnels qui prennent à la lettre ce que disent les anti-métaphysiciens comme Carnap et, de l'autre, par des philosophes révolutionnaires qui leur reprochent essentiellement de n'avoir même pas commencé à faire ce qu'ils disent, est une position très étrange et, en tout état de cause, singulièrement inconfortable.

VERS LA PAIX PERPÉTUELLE ?

Tout cela, me dit-on aujourd'hui, relève uniquement de l'histoire, et même, plus précisément, de l'histoire individuelle, qui n'a d'intérêt pour personne d'autre que celui qui l'a vécue ; les choses ont aujourd'hui tellement changé qu'il n'est plus possible, même en France, d'opposer réellement un type de philosophie que l'on pourrait appeler « analytique » à un autre qui ne l'est pas. Je ne suis pas du tout certain de cela. Russell disait que : « De même que le diable peut citer les Écritures, de même le philosophe peut citer la science. L'esprit scientifique n'est pas une affaire de citation, d'information acquise de l'extérieur, pas plus que les bonnes manières ne sont une question d'étiquette. ¹⁹ » On peut, bien entendu, en dire autant de l'esprit analytique. Le philosophe peut naturellement citer encore plus facilement la philosophie analytique que la science, cela ne l'empêche pas forcément de rester complètement étranger à ce qu'elle est réellement ou même d'en être, d'une façon sur laquelle un philosophe analytique ne risque guère de se méprendre, le pire ennemi, le genre d'amant de la philosophie qui, en fin de compte, n'embrasse son rival supposé que pour mieux l'étouffer sous sa propre rhétorique. Pour que la situation s'améliore réellement, il faudrait que les philosophes français consentent enfin à percevoir la philosophie analytique comme fournissant un peu plus que du matériau brut sur lequel peut commencer le *vrai* travail philosophique (qu'ils sont les seuls à pouvoir entreprendre).

Il est vrai que les choses ont effectivement changé depuis quelque temps en France. On peut considérer comme significatif et encourageant le fait que Jean Lacoste, par exemple,

commence son excellent petit livre sur *La Philosophie au XX^e siècle* par un chapitre sur Frege et la naissance de la nouvelle logique et propose un choix de textes philosophiques où la place des philosophes anglo-américains est pour une fois nettement plus conforme à la réalité et à l'équité que ce à quoi nous avions habitués jusqu'ici les ouvrages de ce genre ²⁰. Comme le note Proust : « Chaque fois que la société est momentanément immobile, ceux qui y vivent s'imaginent qu'aucun changement n'aura plus lieu, de même qu'ayant vu commencer le téléphone, ils ne veulent pas croire à l'aéroplane. Cependant, les philosophes du journalisme flétrissent la période précédente, non seulement le genre de plaisir que l'on y prenait et qui leur semble le dernier mot de la corruption, mais même les œuvres des artistes et des philosophes qui n'ont plus à leur yeux aucune valeur, comme si elles étaient reliées indissolublement aux modalités successives de la frivolité mondaine. La seule chose qui ne change pas est qu'il semble à chaque fois qu'il y ait "quelque chose de changé en France". ²¹ » Aujourd'hui, les journalistes qui déliraient d'enthousiasme à propos des maîtres à penser de la période structuraliste portent littéralement aux nues des philosophes qui représentaient pour eux, à l'époque, le paradigme de ce que l'on peut considérer comme ridiculement désuet et définitivement dépassé en philosophie. Et il peut même leur arriver de trouver quelque intérêt à un ouvrage de philosophie analytique qui vient d'être traduit.

Mais, précisément, il ne faut sans doute pas confondre l'impression que quelque chose a changé (la seule chose qui, effectivement, ne change pas) avec le changement réel. Ce serait, en tout cas, une erreur complète de s'imaginer que le fait qu'il y ait probablement de plus en plus de philosophes analytiques en Europe continentale et de philosophes continentaux dans le monde anglo-saxon signifie que les possibilités de compréhension et de coopération entre les deux traditions ont augmenté sérieusement. C'est, de toute évidence, plutôt l'inverse qui est vrai : l'opposition est, au contraire, plus réelle et plus radicale que jamais. Une des nouveautés principales est assurément que ce qui avait paru impensable aux gens de ma génération ne l'est plus tout à

fait aujourd'hui : il est devenu possible de citer presque normalement en France des auteurs comme Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine, Davidson, Austin, Searle, Strawson, Kripke ou Dummett dans une discussion sur la philosophie du ^{xx}e siècle. Mais ceux qui craignent la menace de l'hégémonie anglo-saxonne – une des choses qui n'ont certainement pas changé en dépit de tous les changements réels ou apparents : Althusser nous avait déjà annoncé dans les années 1960 que le « positivisme logique » (que par bonheur tout le monde ignorait en France) était en train de devenir la philosophie dominante de notre époque – ont, à mon sens, tout à fait tort de s'inquiéter. Il sera temps de le faire lorsque Wittgenstein, par exemple, commencera à être considéré réellement comme un philosophe d'une importance comparable à celle de Heidegger. Pour le moment, en dépit du fait que Wittgenstein tend de plus en plus à être reclassé dans la catégorie des philosophes « continentaux » dont les interprètes analytiques ont été incapables de comprendre le message, la France peut être considérée comme un des rares pays européens où son influence réelle reste comparativement négligeable et où ce qu'il dit est aussi fréquemment cité que rarement compris et surtout pris au sérieux. Sa meilleure chance, dans le milieu philosophique français, serait peut-être finalement d'apparaître comme une sorte de double (ou de complément) de Heidegger, ce qui signifierait du même coup qu'il n'y a véritablement pas grand-chose de changé.

Je soupçonne, à vrai dire, fortement le genre de compréhension condescendante que la philosophie française s'est mise depuis quelque temps à manifester à l'égard de la philosophie analytique d'être assez comparable au sentiment de supériorité spirituelle par rapport à sa rivale allemande et aux autres pays européens que l'Autriche avait, d'après ce que nous dit Musil, retiré de ses défaites successives. En dépit de tous les replis et de toutes les cessions territoriales auxquels nous avons dû consentir dans la période récente, nous sommes néanmoins bel et bien restés ce que nous étions depuis le début, à savoir les meilleurs et en tout cas les plus conscients – de ce que la philosophie devrait être, même dans des domaines où nous contribuons fort peu à ce

qu'elle *est*. D'après Badiou : « Les philosophes vivants, en France aujourd'hui, il n'y en a pas beaucoup, quoiqu'il y en ait plus qu'ailleurs, sans doute. Disons qu'on les compte sans peine sur les dix doigts. Oui, une petite dizaine de philosophes, si l'on entend par là ceux qui proposent pour notre temps des énoncés singuliers, identifiables et si, par conséquent, on ignore les commentateurs, les indispensables érudits et les vains essayistes. ²² » Il est vrai que ce qui caractérise la plupart de ces philosophes est paradoxalement le fait de dire que « la philosophie est impossible, achevée, déléguée à autre chose qu'elle-même ²³ ». Mais ils sont tout de même plus profonds et plus importants que ceux qui continuent naïvement à essayer de résoudre des problèmes philosophiques par des méthodes comme celles de la philosophie analytique, de la phénoménologie husserlienne ou de la clarification des concepts au sens de Wittgenstein – dont on peut remarquer en passant que, bien qu'il soit lui-même souvent présenté comme un penseur de la fin de la philosophie, il ne considère certainement pas la philosophie comme « déléguée à autre chose qu'elle-même » et ne suggère à aucun moment que les problèmes philosophiques pourraient être résolus par autre chose que la philosophie elle-même.

Le mérite principal de Wittgenstein est, si l'on en croit Badiou, d'avoir donné à notre époque ce que l'on peut appeler une « grande sophistique ²⁴ » – ce qui est déjà incontestablement un progrès considérable par rapport à ce qu'on avait l'habitude d'entendre ; mais la philosophie est, selon Badiou, pour l'instant en suspens et seul un retour au platonisme pourrait donner naissance à quelque chose qui mérite réellement d'être appelé une grande philosophie : « Le siècle et l'Europe doivent impérativement guérir de l'anti-platonisme. ²⁵ » On a envie de remarquer qu'il y a peut-être des solutions intermédiaires entre le platonisme et la sophistique ; où faut-il situer Aristote et les résurgences contemporaines de l'aristotélisme, en éthique par exemple ? Mais Badiou ne semble pas croire à ce genre de demi-mesure. La renaissance de la philosophie ne pourra venir, selon lui, que du platonisme. Et il se trouve que « la seule grande pensée platonicienne, et moderne à la fois, a été celle

d'Albert Lautman, dans les années 1930. Or cette pensée est de bout en bout armaturée par les mathématiques. Elle a été longuement enfouie et méconnue, après que les nazis, en assassinant Lautman, en aient interrompu le cours. Elle est aujourd'hui l'unique point d'appui qu'on puisse découvrir en presque cent ans pour la proposition platonicienne que le moment actuel exige de nous, si l'on met de côté la spontanéité "platonisante" de beaucoup de mathématiciens, en particulier de Gödel et Cohen, et bien entendu la doctrine lacanienne de la vérité ²⁶ ».

Il est réconfortant de pouvoir se dire une fois de plus que, si le salut existe, ce n'est pas du côté de l'Allemagne ou des pays anglo-saxons qu'il doit être cherché, mais bel et bien en France. Je ne sais pas si Badiou veut dire que, chez des gens comme Gödel, le platonisme relève essentiellement de ce qu'on appelait autrefois la « philosophie spontanée des savants ». Si c'est le cas, il n'y a manifestement rien de plus difficile à croire. Si l'on a besoin d'une version claire et rigoureuse, philosophiquement élaborée et fortement argumentée du platonisme mathématique, que l'on puisse, par exemple, opposer efficacement à une critique anti-platonicienne comme celle de Wittgenstein, ce n'est certainement pas faire injure à la mémoire de Lautman que de remarquer que c'est du côté de Gödel, plutôt que du sien, que l'on doit la chercher. C'est en tout cas certainement du côté de Gödel que je la chercherais personnellement. Son mérite est justement de nous faire comprendre plus clairement que n'importe qui d'autre (beaucoup plus clairement que Lautman, en tout cas) quel est exactement le prix que nous devrions consentir à payer pour pouvoir (re)devenir platoniciens. Incidemment, je remarque, en lisant Badiou et ses amis, qu'il y a au moins une chose qui ne semble guère avoir changé depuis les années 1960, à savoir le ton et le style emphatiques, prophétiques et péremptoirs qui caractérisent un genre que l'on pourrait appeler celui de la distribution des médailles de la pensée « épochnale » entre les membres d'une petite confrérie de héros de l'intellect moderne, dont la grandeur et l'importance historiques ne se discutent pas – une des choses qui ont rendu à mes yeux

parfaitement insupportable et invivable la période structuraliste. On me pardonnera, je l'espère, de préférer à cela, aujourd'hui comme hier, la sobriété et même la sécheresse « analytiques ».

Selon Bernard Williams, le point essentiel dans la question qui nous occupe est que « le contraste entre la philosophie "analytique" et la philosophie "continentale" ne signifie nullement une opposition de contenu, d'intérêt ou même de style. Assurément, il y a quelques différences, dont certaines sont importantes, entre les exemples typiques d'écriture philosophique auxquels ces termes pourraient être appliqués, mais ces différences ne reposent pas sur des principes de base significatifs. On pourrait dire que ces termes marquent une différence sans distinction ²⁷ ». C'est vrai, en un certain sens ; mais je ne crois pas que, si l'on renonçait purement et simplement à appliquer des termes comme « analytique » et « continental » (ou d'autres du même genre), les différences deviendraient moins importantes. Et elles *sont* importantes, beaucoup plus importantes, en tout cas, que ne le suggère la grande entreprise de réconciliation œcuménique qui se développe, depuis un certain temps, sous l'influence de philosophes comme Rorty. Si elle a l'avantage de permettre aux philosophes des deux camps de continuer à analyser la situation sans avoir à changer quoi que ce soit à leur système de références et de continuer à penser dans les termes de leurs auteurs préférés, elle est en même temps une source de confusion désastreuse. De l'œcuménisme au confusionnisme caractérisé, il n'y a effectivement qu'un pas ; et il est en ce moment régulièrement franchi aussi bien par les philosophes de tradition analytique que par leurs homologues continentaux. Le résultat essentiel de l'opération est de créer ou de confirmer l'illusion que l'on peut s'initier à une autre discipline ou à une autre tradition sans avoir à le faire réellement, c'est-à-dire y entrer sans avoir à sortir en aucune façon de la sienne.

Que, par exemple, les déconstructeurs invoquent régulièrement Gödel et les résultats d'indécidabilité logique et parlent même quelquefois d'une prétendue « déconstruction de la logique formelle » dont Gödel aurait été l'auteur (on croit rêver) ne change rien au fait que, s'ils s'étaient donné la

peine de comprendre de quoi il s'agit réellement, ils ne le feraient pas et ne le font que parce qu'ils ne croient pas nécessaire de comprendre réellement ce qu'a fait Gödel ni de tenir compte de ce qu'il dit lui-même sur ce qu'il a fait. C'est sans doute ce qu'ils appellent faire un usage « créateur » de concepts, qui ne se prêtent à ce genre de traitement que parce qu'on a malheureusement commencé par les rendre complètement méconnaissables. Il y a évidemment toujours un moment où les philosophes les plus opposés finissent par dire des choses qui se ressemblent, mais ce sont rarement les plus intéressantes et les plus importantes. Aujourd'hui, les derridiens et les lyotardiens invoquent à tout propos l'autorité de Wittgenstein, les herméneutes citent Quine, Davidson et Putnam, les phénoménologues heideggeriens s'intéressent ou font semblant de s'intéresser aux sciences cognitives, etc. Mais je ne me sens pas pour autant plus proches d'eux et je ne crois pas que nous nous comprenions davantage. Ceux qui, comme c'est mon cas, croyaient naïvement que l'on ne peut pas comprendre réellement un philosophe comme Davidson sans avoir une certaine idée de ce qu'ont écrit des gens comme Frege, Russell, Tarski et Quine, et un philosophe comme Derrida sans avoir quelques notions sur des auteurs comme Kant, Hegel, Husserl et Heidegger, ont en tout cas aujourd'hui bien des raisons d'être étonnés, lorsqu'ils constatent que Davidson et Derrida sont censés en fin de compte dire à peu près la même chose ²⁸. Cela n'est peut-être pas vrai, mais cela a au moins l'avantage de permettre à chacun de continuer à s'en tenir, pour l'essentiel, à la version à laquelle il est habitué, et à ignorer l'autre ou, en tout cas, à se dispenser de l'effort qui serait nécessaire pour la comprendre réellement. Même si l'on ne partage pas les convictions historicistes d'un bon nombre de philosophes continentaux et de certains philosophes « post-analytiques », on trouvera tout de même un peu curieux que ce genre de convergence miraculeuse, au terme de parcours historiquement aussi hétérogènes, qui, d'après eux, ne devrait justement pas être possible, le soit tout de même en fin de compte. En ce qui concerne Wittgenstein lui-même, je n'ai pas besoin de souligner à quel point je suis d'accord avec ce que dit Rudolf Haller :

« Avant de suivre la suggestion de Wittgenstein selon laquelle il est possible de “voir” n’importe quel philosophe donné à la lumière de bien des interprétations différentes et avant de chercher des ressemblances entre Wittgenstein et d’autres philosophes, nous ne devrions pas oublier de voir ce qu’il y a à voir et d’essayer de faire attention à ce que Wittgenstein lui-même recommandait clairement : prendre garde non pas aux cris de guerre, mais à ce qui leur est sous-jacent dans le contexte de l’action humaine. ²⁹ » Je pense que bien des façons récentes de « voir » Wittgenstein et de le comparer avec d’autres philosophes, qui sont supposées nous apporter enfin la lumière sur ce qu’il veut dire réellement, n’ont tout simplement pas essayé de voir ce qu’il y a à voir.

Il est sans doute vrai que la plupart des efforts qui ont été faits jusqu’à présent pour caractériser la différence entre la philosophie analytique et la philosophie continentale comme une opposition ayant trait au contenu, aux intérêts ou même simplement au style ont été dans l’ensemble peu concluants. Un philosophe analytique semble être essentiellement un philosophe qui se réclame d’auteurs comme Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine, Davidson, Putnam, Kripke ou Dummett, alors qu’un philosophe continental lit et cite plutôt Husserl et Heidegger, Adorno, Habermas et Apel, Bergson et Sartre, Lévinas, Foucault, Lacan, Althusser et Derrida. Distinguer un philosophe analytique d’un philosophe continental revient pour l’essentiel, dans ces conditions, à invoquer deux ensembles disjoints de grands noms, sans qu’il soit le moins du monde évident qu’il est possible de trouver une quelconque caractéristique significative qui soit commune à tous les éléments de l’un ou l’autre de ces deux ensembles. Selon que l’on privilégie le style de la réflexion philosophique ou, au contraire, le système de références philosophiques et le rattachement à une tradition déterminée, on pourra, par exemple, considérer un philosophe comme Chisholm aussi bien comme un philosophe analytique que comme le contraire d’un philosophe analytique.

Dummett a proposé de considérer que le véritable père de la philosophie analytique était Frege, et la décision de

substituer la philosophie du langage à la théorie de la connaissance en tant que paradigme de la philosophie première comme constituant l'acte de naissance de cette tradition philosophique. Plus précisément, Dummett suggère de caractériser la philosophie analytique, par opposition à d'autres écoles philosophiques, par l'acceptation de deux axiomes principaux : (1) l'explication philosophique de ce qu'est la pensée peut être obtenue par une explication philosophique du langage, et (2) une explication complète ne peut être obtenue que de cette façon. Cela permet de considérer comme des philosophes analytiques aussi bien les positivistes logiques que Wittgenstein, dans toutes les phases de sa carrière philosophique, la philosophie du langage ordinaire oxfordienne et la philosophie américaine post-carnapienne telle qu'elle est représentée par des auteurs comme Quine et Davidson.

Mais il y a eu également des philosophes, qui sont pourtant des philosophes analytiques s'il en est, qui n'étaient pas du tout disposés à attribuer à la philosophie du langage un tel statut privilégié. Russell, par exemple, considérait que l'importance de la théorie du symbolisme pour la philosophie est presque entièrement négative : « L'importance réside dans le fait qu'à moins d'avoir une conscience suffisamment développée à propos des symboles, à moins d'être suffisamment conscient de la relation du symbole à ce qu'il symbolise, vous vous trouverez en train d'attribuer à la chose des propriétés qui appartiennent uniquement au symbole. C'est, bien entendu, spécialement probable dans des études très abstraites du genre de la logique philosophique, parce que le sujet sur lequel vous êtes supposé être en train de penser est d'une difficulté tellement grande et tellement insaisissable que toute personne qui a jamais essayé de réfléchir sur lui sait que vous ne réfléchissez pas sur lui, si ce n'est peut-être une fois en six mois pendant une demi-minute. Le reste du temps vous réfléchissez sur les symboles parce qu'ils sont tangibles, mais la chose sur laquelle vous êtes supposé être en train de réfléchir est terriblement difficile et l'on ne réussit pas souvent à réfléchir sur elle. Le philosophe réellement bon est celui qui, une fois en six mois, réfléchit sur elle pendant une minute. Les mauvais philosophes ne le font

jamais.³⁰ » Russell a rejeté à un certain moment les « idées » parce qu'il craignait qu'elles ne s'interposent entre nous et la seule chose qui doive nous intéresser, y compris en philosophie, à savoir la réalité elle-même. Mais, en dépit du fait qu'ils ont l'avantage apparent d'être plus tangibles, les mots ont toujours représenté pour lui également un danger du même type. Il n'y a rien de plus révélateur, à cet égard, que le jugement qu'il a porté sur la philosophie « linguistique » du deuxième Wittgenstein. Russell, que tout le monde considère probablement comme un philosophe analytique typique, était, somme toute, beaucoup plus proche de Popper, qui déteste la philosophie analytique et ne croit pas du tout à l'importance des « questions de langage », qu'il ne l'a été de Wittgenstein.

L'événement qui a donné naissance à la philosophie analytique du côté anglais a été avant tout une réaction typiquement réaliste, que Russell et Moore ont effectuée en même temps, contre l'idéalisme de Bradley et d'autres hégéliens britanniques. (On ne répétera jamais assez, à ce propos, que ce n'est pas la philosophie analytique, en dépit de l'intérêt exclusif qu'elle est supposée porter au langage, mais la philosophie continentale qui a engendré les formes les plus caractéristiques et les plus radicales de ce que l'on pourrait appeler l'idéalisme linguistique ou de ce que Hottois a appelé un « enfermement dans le langage³¹ ».) Ce qui est caractéristique de la philosophie analytique, pour Russell, n'est pas la priorité accordée à la philosophie du langage, mais plutôt le fait de considérer que la méthode de la philosophie devrait essayer de ressembler aussi fortement qu'il est possible à celle des sciences empiriques ; une opinion que l'on chercherait vainement à opposer à celle de Brentano et des philosophes de son école, qui la partagent entièrement – les ressemblances qui existent au départ entre la phénoménologie (autrichienne) et la philosophie analytique sont en fait, de ce point de vue, beaucoup plus grandes que celles qui existent entre le premier Husserl et Heidegger. Mais si ce qui définit l'option analytique est l'idée qu'il ne peut y avoir, dans le meilleur des cas, qu'une différence de degré entre la méthode de la philosophie et celle des sciences, alors Wittgenstein est, comme Heidegger

et pour les mêmes raisons, tout sauf un philosophe analytique. La caractérisation proposée par Dummett a, en outre, l'inconvénient d'obliger en principe à classer des philosophes de tradition analytique et qu'un lecteur appartenant à la tradition opposée percevra certainement comme typiquement analytiques, mais qui inversent la priorité imposée, dans l'ordre de l'explication, entre la philosophie du langage et la philosophie de l'esprit (comme c'est le cas, par exemple, de Gareth Evans), dans une catégorie qui ne peut plus être celle de la philosophie analytique. Du point de vue terminologique, on pourrait, comme le suggère Dummett, régler le problème en décidant d'appeler le principe selon lequel la philosophie du langage ne repose pas sur la philosophie de la pensée, mais constitue plutôt la voie d'accès la plus appropriée pour parvenir à une philosophie de ce genre, la « thèse fondamentale de la philosophie linguistique », pour ne pas heurter les gens qui se considèrent eux-mêmes comme des philosophes analytiques, mais non linguistiques, et qui n'acceptent pas la thèse en question ³². Dans ce cas-là, il faut toutefois admettre que les choses ont évolué récemment d'une manière telle que ce qu'on est convenu d'appeler la philosophie analytique a largement cessé d'être en même temps linguistique, puisque le renversement effectué par Evans (et contesté par Dummett) et le changement d'orientation qui lui correspond ressemblent aujourd'hui de plus en plus à un fait accompli.

Si la différence qui existe entre la philosophie analytique et la philosophie continentale, du point de vue du contenu et des intérêts philosophiques, apparaît aujourd'hui beaucoup moins réelle et, en tout cas, beaucoup moins nette qu'elle n'a pu le sembler à une certaine époque, la différence de style et de méthode reste à première vue toujours aussi frappante. Il existe sans aucun doute de nombreux cas intermédiaires, que l'on hésiterait à classer dans une catégorie plutôt que dans l'autre. Mais il y a en même temps suffisamment de cas clairs, entre lesquels la différence s'affirme de façon spectaculaire. Et, pour parler comme Wittgenstein, l'indécision qui affecte le statut d'un certain nombre de frontaliers ne prouvera jamais rien contre l'existence d'une frontière. À mon sens, Searle a tout à fait raison de rappeler à Derrida,

qui oublie régulièrement ce genre de chose, qu'il n'est absolument pas vrai que, « à moins de pouvoir être rigoureuse et précise, une distinction n'est pas réellement une distinction ». La distinction entre la philosophie analytique et la philosophie continentale ne fait pas exception à la règle. Ce n'est sans doute pas une distinction rigoureuse et précise. Mais cela ne l'empêche pas d'être réelle et importante.

Une des choses qui caractérisent la philosophie analytique dans son ensemble et depuis le début est la préférence accordée à la formulation de positions philosophiques précises, pour lesquelles des arguments détaillés sont proposés et peuvent être ensuite indéfiniment reconsidérés, discutés et évalués. La philosophie analytique a d'ailleurs tendance, sur ce point, à traiter les philosophes traditionnels d'une façon qui n'est pas fondamentalement différente de celle dont elle traite les contemporains, c'est-à-dire en fonction de la valeur que l'on peut accorder aujourd'hui aux arguments utilisés pour défendre les solutions proposées – une façon de procéder que les philosophes de tradition continentale inclinent généralement à considérer comme une forme d'incompréhension caractérisée. C'est, pour ces derniers, une façon d'affirmer une supériorité illusoire là où nous devrions au contraire consentir à apprendre de quelqu'un qui est présumé en savoir plus que nous. Une différence remarquable – qui va de pair avec la tendance des philosophes analytiques à considérer la discussion argumentée de questions précises et bien délimitées comme le mode d'expression privilégié de la philosophie – est le fait que certains d'entre eux se sont fait connaître essentiellement par la publication d'articles devenus rapidement plus ou moins classiques et qu'un bon nombre d'ouvrages de référence sont en réalité de simples recueils d'articles réunis longtemps après. Alors que, dans un pays comme la France, seul le livre semble en mesure de créer et d'entretenir une réputation philosophique. Seul le livre est, en tout cas, capable de créer l'événement philosophique et de retenir l'attention des gens qui ont le pouvoir de décider de ce qui est significatif et de ce qui ne l'est pas.

Selon Rorty, « les philosophes analytiques ne sont pas très intéressés par l'idée de définir ou de défendre les présuppositions de leur travail. Effectivement, la coupure entre la

philosophie "analytique" et la philosophie "non analytique" coïncide aujourd'hui assez étroitement avec la division entre des philosophes qui ne s'intéressent pas à des réflexions historico-métaphilosophiques sur leur propre activité et des philosophes qui le font ³³ ». Cet intérêt pour des considérations historiques et métaphilosophiques portant sur la discipline est, en effet, beaucoup plus développé chez les philosophes continentaux et également chez certains philosophes post-analytiques. Les philosophes analytiques de l'espèce pure et dure donnent souvent l'impression de s'adonner à la philosophie à peu près de la même façon que la plupart des scientifiques, qui pratiquent leur discipline sans se croire obligés de connaître quoi que ce soit de son histoire et de son épistémologie. C'est justement, pour un philosophe continental, le genre de chose qui est possible à la rigueur dans les cas des sciences, mais que l'on ne peut absolument pas faire en philosophie. Même la distinction que fait Rorty est, cependant, probablement trop grossière pour pouvoir être acceptée telle quelle. D'une part, la métaphilosophie est loin d'être absente, de façon générale, des préoccupations des philosophes analytiques, même si elle est pratiquée de façon plutôt anhistorique ou, en tout cas, peu historique. D'autre part, comme le note Rorty lui-même : « Certains membres moins suffisants de cette école (par exemple, Cora Diamond, Hilary Putnam, Thomas Nagel, Stanley Cavell) ont une relation plus ambivalente et nuancée au canon analytique, et une relation moins distante au récit historique. ³⁴ » Il est vrai que l'on peut se demander, justement, si ce sont encore réellement des philosophes analytiques et que certains d'entre eux préféreraient certainement ne pas être considérés comme tels.

LA RÉCONCILIATION EST-ELLE POSSIBLE ET SOUHAITABLE ?

Qu'il se manifeste dans la façon de pratiquer l'histoire de la philosophie ou ailleurs, le contraste qui existe entre la démarche des philosophes analytiques les plus typiques et celle des philosophes continentaux les plus représentatifs est,

en tout état de cause, suffisamment évident pour pouvoir donner, dans certains cas, l'impression qu'il s'agit littéralement de deux disciplines ou de deux genres différents. Il faut réellement se donner beaucoup de mal pour trouver, chez des penseurs comme Heidegger, Derrida, Lacan, Deleuze, Foucault ou Serres, quelque chose qui ressemble à un véritable argument. Et même lorsqu'on tombe sur une procédure discursive qui a les apparences formelles d'un argument, les disciples ne la perçoivent certainement pas comme une chose qui est proposée à la discussion et à l'évaluation, et considèrent même le plus souvent comme une véritable incongruité la prétention de la discuter réellement. Dans le cas de Heidegger, les choses sont relativement claires, puisqu'il considère la raison et la philosophie rationnelle (j'entends par là non pas la philosophie rationaliste mais simplement la philosophie argumentative) comme constituant plus ou moins l'ennemi de la pensée proprement dite ou, en tout cas, comme une forme inférieure de la pensée. Comme il le dit sans aucune ambiguïté, toute tentative de réfutation, dans le domaine de la pensée essentielle, est une sottise ; ce qui ne laisse apparemment pas d'autre choix que l'inessentiel ou la stupidité caractérisée aux philosophes qui exigent des arguments. Il n'y a probablement pas de philosophe qui ait donné aussi clairement que lui l'impression que ce qu'il dit est tout simplement à prendre ou à laisser ; et il aurait eu tort de se gêner, puisqu'on nous explique par exemple sans le moindre embarras que : « Heidegger est un historien de la philosophie d'une rigueur peu commune, qui, comme Hegel, ne s'intéresse pas à la tradition occidentale en "historiographe" mais en "philosophe", et, ses analyses, qui jettent une nouvelle lumière sur l'ensemble de la pensée occidentale, *sont, en tant qu'œuvre philosophique, inattaquables.* »³⁵

Le comportement de Derrida est plus compliqué et plus ambigu, parce qu'il cherche à certains moments bel et bien à argumenter, même si la plupart de ses arguments « décisifs » sont, dans le meilleur des cas, peu concluants et, dans le pire, proprement sophistiques – ce qui est, bien entendu, sans importance s'ils ne sont là en quelque sorte que pour la décoration. Dans son cas comme dans celui de Heidegger,

ce qui est absolument déconcertant est le contraste spectaculaire qui existe entre les choses extraordinaires qu'ils sont supposés avoir « démontrées » de façon définitive et la pauvreté extrême des arguments (lorsqu'il y en a) à l'aide desquels ils y sont parvenus¹. Le nombre considérable de gens qu'ils ont réussi à persuader d'adopter leur façon de voir ne prouve certainement pas qu'ils aient démontré quoi que ce soit ni que ceux qui ne sont toujours pas persuadés puissent être soupçonnés d'une faute (contre quelle logique?) ou d'une perversité quelconques. J'ai déjà eu l'occasion de remarquer ailleurs que la philosophie singe sur ce point en toute candeur (et en totale contradiction avec ce qu'elle affirme, par ailleurs, elle-même sur sa spécificité et celle de son histoire) le langage de la science et de l'histoire des sciences et traite les révolutions philosophiques supposées à peu près comme des révolutions scientifiques qui interdisent définitivement toute espèce de retour en arrière.

Rorty a résolu le problème de façon très simple, en décrétant que l'erreur de philosophes comme Nietzsche, Heidegger et Derrida était précisément de se laisser aller à proposer des arguments, alors qu'ils ne devraient justement pas le faire : « Derrida ne peut se proposer d'*argumenter* sans se transformer en métaphysicien, revendiquant une fois de plus le titre de découvreur de la langue primordiale la plus profonde.³⁷ » (Le seul moyen d'échapper à la métaphysique serait donc, semble-t-il, de ne pas argumenter du tout.) La difficulté de la position de Derrida tient évidemment au fait qu'il ne peut pas non plus ne pas se proposer d'argumenter. « Les pires pages de Derrida sont celles, nous dit Rorty, où il se met à imiter ce qu'il déteste et commence par déclarer qu'il se propose d'offrir des "analyses rigoureuses". Des arguments ne peuvent remplir leur fonction que si les interlocuteurs possèdent en commun le langage dans lequel les

1. Il est remarquable, par exemple, que George Steiner raisonne à peu près comme si Derrida et les déconstructeurs avaient en quelque sorte démontré que le langage n'est pas réellement porteur d'un sens et ne nous propose pour échapper à cette conclusion nihiliste qu'un acte de foi (réel ou simulé) en une présence réelle qui ne peut être en fin de compte que celle de Dieu lui-même³⁶.

prémisses en sont établies. Le propre de philosophes aussi importants et originaux que Nietzsche, Heidegger et Derrida, c'est de forger de nouvelles façons de parler, non pas de faire de surprenantes découvertes philosophiques sur les anciennes. Aussi ne leur est-il pas nécessaire de posséder de bonnes capacités d'argumentation.³⁸ » Du point de vue de Rorty, « c'est une erreur de penser que Derrida, ou qui que ce soit d'autre, a "reconnu" l'existence de problèmes qui, pour ce qui concerne la nature de la textualité ou de l'écriture, avaient été ignorés par la tradition. Sa contribution a été de songer à des manières de parler qui rendaient optionnelles, et ainsi plus ou moins douteuses, les anciennes façons de parler³⁹ ». Il me semble personnellement que, si l'on est convaincu, comme Rorty (je le suis, en tout cas, certainement sur le premier point), que « le gros problème ésotérique commun à Heidegger et à Derrida du "dépassement" de la tradition ontothéologique ou de la possibilité d'y échapper est un problème artificiel » et qu'« il convient de lui substituer diverses petites questions pragmatiques destinées à établir quels éléments, dans cette tradition, pourraient être utilisés à des fins actuelles »⁴⁰, il est difficile de continuer à considérer Heidegger et Derrida comme des philosophes aussi originaux et importants qu'ils le prétendent et que Rorty lui-même semble l'admettre. Car leur originalité et le caractère « héroïque » de leur entreprise semblent justement dépendre, pour une part essentielle, de ce qui risque d'apparaître de plus en plus comme une question fabriquée et qui a eu principalement pour effet de détourner leur attention de problèmes moins grandioses, beaucoup plus réels et certainement pas aussi désespérants (et exaspérants) que celui qui les obsède. Mais c'est un point que je ne discuterai pas davantage ici.

Si l'on accepte le point de vue de Rorty, il faudra sans doute admettre également que Wittgenstein n'a pas non plus, contrairement à ce qu'il croyait, découvert quelque chose que ses prédécesseurs ignoraient à propos de la vraie nature des problèmes philosophiques et de la manière dont on peut espérer (enfin) les résoudre. Malheureusement, la distinction que fait Rorty entre les philosophes « systématiques » (qui argumentent dans le cadre de façons de parler

admises) et les philosophes « édifiants » (qui proposent des façons de parler nouvelles pour lesquelles il n'est pas possible et pas non plus nécessaire d'argumenter réellement) se révèle ici particulièrement difficile à utiliser. Wittgenstein s'attaque avec le plus grand sérieux à des problèmes qui sont pour la plupart d'un type tout à fait traditionnel (et ne propose certainement pas que nous nous décidions à parler plutôt d'autre chose), il fournit réellement des arguments (même si ceux-ci sont la plupart du temps présentés sous une forme peu conventionnelle) et il défend, dans des domaines comme par exemple la philosophie des mathématiques ou la philosophie de la psychologie, des positions précises qui peuvent être discutées et le sont régulièrement. À ma connaissance, il n'existe, dans le cas de philosophes comme Heidegger et Derrida, rien qui puisse être comparé à des discussions comme celles qui se poursuivent depuis un certain temps autour de choses comme l'« argument du langage privé » ou l'« argument sceptique », dans lesquelles la question est comme d'habitude de savoir si Wittgenstein nous a ou non fourni des raisons décisives d'accepter les conclusions philosophiques qu'il cherche apparemment à nous persuader d'adopter. On peut penser que cette façon de lire Wittgenstein n'est pas forcément la bonne ; mais c'est un fait que l'on ne peut guère être tenté et que personne n'est réellement tenté de lire Heidegger ou Derrida de cette façon-là. Si Wittgenstein continue généralement à être considéré comme un philosophe analytique, ce n'est tout de même pas absolument par hasard et sans qu'il y ait à cela quelques bonnes raisons.

Il est vrai que, même sur ce point, la différence de style philosophique entre certains philosophes continentaux et d'autres philosophes qui appartiennent en principe à la même tradition (entre, par exemple, le Habermas d'aujourd'hui, Apel ou, à plus forte raison, Tugendhat et Derrida) peut sembler au moins aussi importante que celle qui est supposée exister entre la philosophie analytique et la philosophie continentale elles-mêmes. La seule chose qui unit réellement entre eux les philosophes les plus éloignés les uns des autres au sein de la tradition continentale est peut être en fin de compte essentiellement historique : leur

dépendance commune par rapport à une tradition spécifiquement allemande et leur déférence ou leur révérence particulière pour cette tradition, à laquelle s'est identifiée tout simplement pour eux, à partir de Kant, le destin de la philosophie occidentale elle-même, alors qu'il a existé également une autre tradition, non moins européenne, qui a échappé largement à l'influence de l'idéalisme allemand et de ses suites et dont beaucoup d'entre eux aujourd'hui soupçonnent à peine l'existence ⁴¹.

Dummett, qui a commencé depuis quelques années à s'intéresser de près à la question des origines historiques de la philosophie analytique, a fait remarquer qu'au lieu d'appeler la philosophie analytique « anglo-américaine » on pourrait l'appeler avec au moins autant de raison « anglo-autrichienne ». Grâce à l'opiniâtreté de philosophes comme Kevin Mulligan, Barry Smith et quelques autres, on commence aujourd'hui à se rendre compte qu'il a existé réellement une tradition philosophique autrichienne, illustrée par des auteurs comme Bolzano, Brentano, Meinong, le premier Husserl, Mach, Wittgenstein, Schlick et le cercle de Vienne, dont les caractéristiques sont bien différentes de celles de sa rivale allemande et quelquefois directement opposées à elles. Dummett observe que, « dans les écrits du premier Ryle, par exemple dans son article "Are there Propositions?" [...], Frege apparaît comme un membre non exceptionnel et pas spécialement distingué d'une école, largement autrichienne, inaugurée par Bolzano et comprenant Brentano, Meinong et Husserl. La publicité de Ryle pour cette école n'a pas provoqué beaucoup de réactions chez les philosophes britanniques, de sorte qu'elle n'a pas eu plus d'effet, quant à l'intérêt suscité pour l'œuvre de Frege, que les références profondément respectueuses de Wittgenstein dans le *Tractatus* n'en avaient eu antérieurement ; l'intérêt est né uniquement avec la traduction des *Grundlagen* par John Austin en 1950 ⁴² ». Mais cet intérêt pour l'œuvre de Frege ne s'est évidemment pas étendu à la tradition de pensée à laquelle Ryle avait cru (avec raison) pouvoir le rattacher. Frege a été considéré plutôt comme l'initiateur d'une tradition philosophique dont l'inspiration fondamentale, les concepts et les méthodes étaient directement opposés à ceux

d'une tradition rivale: la tradition phénoménologique, représentée en Allemagne par Husserl et ses successeurs.

L'habitude de lire Husserl essentiellement en fonction de ce qu'il est advenu de la phénoménologie avec Heidegger tend à faire oublier à quel point Husserl lui-même s'est éloigné de ses propres origines autrichiennes et de ses maîtres initiaux, Bolzano et Brentano, pour se rapprocher finalement de ce que la philosophie autrichienne trouvait *a priori* le plus suspect dans l'idéalisme et le transcendantalisme allemands. Lorsque cette histoire, aujourd'hui à peu près oubliée, aura été complètement et convenablement reconstruite, on se rendra compte qu'il existait une autre option que celle que les philosophes continentaux ont tendance à considérer après coup comme ayant été la seule possible ou la seule qui se soit révélée digne d'intérêt, une option qui consistait à choisir, comme l'ont fait dans la plupart des cas les philosophes de la tradition autrichienne, le réalisme de préférence à l'idéalisme, la logique et l'analyse logique de préférence au mode d'expression poético-philosophique (ce que Badiou appelle l'« âge des poètes » en philosophie et dont il nous annonce qu'il est aujourd'hui terminé est une chose qui n'a tout simplement jamais commencé pour cette tradition), les méthodes de la science exacte de préférence à la rhétorique philosophique dominante et la philosophie des petits progrès de préférence aux grandes constructions spéculatives. Gödel, qui n'avait certainement aucune sympathie pour la philosophie analytique proprement dite mais dont les deux grandes références philosophiques ont été Leibniz et Husserl, peut être considéré, lui aussi, comme l'héritier d'une tradition philosophique spécifiquement autrichienne.

Ce qui vient d'être dit n'a sans doute qu'une importance tout à fait secondaire aux yeux de quelqu'un comme Badiou, pour qui il importe vraisemblablement peu de savoir que la subordination unilatérale de la philosophie à une seule de ses conditions – en l'occurrence la science, les trois autres étant la poésie, la politique et l'amour –, qu'il semble considérer comme ayant été essentiellement le fait du monde philosophique anglo-saxon, est en réalité bien autre chose qu'une question de géographie ou de langue. Mais c'est un point qui n'est pas du tout accessoire si l'on

veut comprendre le processus par lequel une situation d'incommunicabilité presque complète a fini par s'instaurer à un moment donné entre la philosophie analytique et la philosophie continentale. Selon une remarque souvent citée de Foucault, il existe en France une ligne de démarcation étonnamment stable qui passe entre les deux formes dominantes de la philosophie universitaire : « Celle qui sépare une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet, et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept. ⁴³ » Lorsque j'ai commencé à m'intéresser de près à la philosophie analytique, je trouvais difficilement compréhensible que le rejet de ce type de philosophie soit, si possible, encore plus brutal et plus total chez les représentants de la deuxième tendance, dont je croyais (en toute naïveté, je l'avoue) qu'ils avaient les meilleures raisons de s'y intéresser, que chez ceux de la première, dont l'hostilité pouvait sembler, à première vue, beaucoup plus compréhensible. Cela montre bien à quel point le fait d'opter pour le savoir, la rationalité et le concept plutôt que pour l'expérience, le sens et le sujet – ou, plus précisément, pour dire les choses à la façon de Badiou, le fait de traiter la science comme la « condition dominante » de la philosophie – peut signifier des choses absolument différentes pour deux traditions différentes et qui sont probablement, en ce qui concerne l'épistémologie, toujours aussi différentes. Même la conversion à l'histoire ou, en tout cas, à une approche beaucoup plus historique, qui a été effectuée par la philosophie des sciences anglo-saxonne, n'a pas, me semble-t-il, contribué à rapprocher sensiblement les deux courants. Aujourd'hui comme hier, la façon d'aborder l'histoire, que ce soit celle des sciences ou celle de la philosophie, est un des points de désaccord principaux qui existent entre la philosophie analytique et la philosophie continentale. Mais il est possible (bien que peu probable, à mon avis) que cette différence-là finisse par se réduire, elle aussi, progressivement à celle des simples « cris de guerre » rituels.

Lorsque Russell parle de « réalisme analytique », il n'est certainement pas incongru de considérer qu'il préconise à la fois l'adoption d'une attitude réaliste en matière de théorie de la connaissance et celle d'une conception plus réaliste de ce que la philosophie peut légitimement espérer et accom-

plir. C'est lui-même qui oppose la prédilection pour les solutions héroïques en philosophie au travail méticuleux, patient et détaillé sur des questions précises, des questions sur lesquelles on peut espérer réaliser, comme dans les sciences, des progrès limités, mais réels. C'est au fond cette conception, plus modeste et résolument anti-héroïque de la philosophie, que les philosophes continentaux trouvent généralement peu supportable et assimilent à un manque d'ambition philosophique, qui m'a, au contraire, toujours rendu sympathique une attitude comme celle de Russell. Aussi différente qu'elle soit de la sienne, la conception que Wittgenstein a de la nature de la philosophie, n'est, dans un autre genre, pas moins anti-héroïque ; et c'est une des choses qui, à mes yeux, la sépare radicalement de celle de Heidegger et de ses disciples continentaux. En dépit des réserves qu'il formule à propos de Heidegger, la philosophie de Derrida n'a elle-même rien abdiqué de ce ton et de cette prétention héroïques, qui nous rappellent sans cesse d'avoir à nous tenir prêts pour des choses inouïes qui se préparent et des décisions sans précédent que nous aurons à prendre. « Une bonne partie de la présentation que donne Derrida de ce qu'il fait dépend [...] de l'idée que la littérature, la science et la politique ont été soumises à l'interdiction de faire certaines choses par l'"histoire de la métaphysique", écrit Rorty. Cette idée emprunte à Heidegger la conviction que l'histoire du genre dont le but a été de parvenir à un langage total, unique et achevé doit être tenue pour centrale dans le champ tout entier des possibilités humaines de l'Occident contemporain. Il s'agit d'une idée extrêmement peu convaincante. ⁴⁴ » J'ai toujours trouvé cette idée extrêmement peu convaincante et même, pour tout dire, assez ridicule ; et, du même coup, je ne suis guère convaincu non plus par la suggestion que des événements prodigieux et des bouleversements radicaux pourraient résulter de la libération de possibilités inouïes – pour l'instant impossibles à décrire, en tout cas dans le langage dont nous disposons, qui est encore celui de la métaphysique –, qui ont été jusqu'à présent ignorées ou réprimées.

Le succès de l'entreprise de Derrida tient, me semble-t-il, pour une part essentielle au fait qu'elle réussit à combiner

une critique de la tradition philosophique occidentale, qui est (en principe) d'une radicalité sans précédent, avec une réaffirmation et une accentuation du caractère héroïque de l'entreprise philosophique elle-même, c'est-à-dire de ce qui, en dépit de toutes les déconvenues et de tous les échecs historiques qu'elle a dû subir et finalement reconnaître, la rend justement si importante à ses propres yeux. Cette affectation d'héroïsme constitue la chose à laquelle, en dépit de la conversion nominale qu'ils semblent avoir effectuée ou de la résignation qu'ils semblent avoir acceptée (au moins de façon tacite) aux idéaux de la démocratie libérale, les philosophes « dignes de ce nom » ne sont toujours pas disposés à renoncer. S'il fallait accepter une position comme le « pragmatisme » de Rorty, on risquerait de se trouver obligé d'admettre, par exemple, qu'il n'y a pas de politique philosophique ou que la politique est, selon les termes de Badiou, « réduite à la défense pragmatique du régime libéral-parlementaire ⁴⁵ ». Il est donc indispensable de continuer à affirmer qu'il y a autre chose (même si l'on ne sait plus très bien aujourd'hui de quoi il pourrait s'agir), que quelque chose de beaucoup plus radical qu'une simple amélioration progressive de ce genre de régime est possible et nécessaire, que certains philosophes travaillent effectivement à le préparer et que seuls des philosophes peuvent avoir l'idée de le faire et se charger de le faire.

Contrairement à Badiou, je ne considère pas comme très raisonnable de continuer à attendre de la philosophie, sur un mode qui est essentiellement celui de l'incantation, une chose que, pour des raisons intrinsèques, et certainement pas simplement accidentelles, elle a été jusqu'ici radicalement incapable de fournir. Je suis entièrement d'accord avec Rorty sur le fait qu'il est devenu urgent d'admettre à quel point un supplément de réflexion théorique est peu susceptible de nous aider à résoudre les problèmes les plus sérieux que le monde doit actuellement affronter. « Car une fois que nous avons critiqué toute la sophistication par laquelle on se dupe soi-même et exposé toute la "fausse conscience", le résultat de nos efforts est de nous retrouver exactement là où nos grands-pères soupçonnaient que nous étions : au cœur d'une lutte pour le pouvoir entre des gens qui pour le

moment le possèdent (de nos jours : les pétroliers du Texas, du Qatar ou du Mexique, la *nomenklatura* de Moscou ou de Bucarest, les généraux d'Indonésie ou du Chili) et ceux qui sont affamés ou terrorisés parce qu'ils ne l'ont pas. Ni le marxisme du ^{xx}e siècle, ni la philosophie analytique, ni la philosophie continentale post-nietzschéenne n'ont fait quoi que ce soit pour clarifier cette lutte. Nous n'avons développé aucune espèce d'instruments conceptuels, pour opérer en politique, qui soient supérieurs à ceux dont disposaient Dewey ou Weber au tournant du siècle. ⁴⁶ » Si les gens comme Badiou étaient capables d'oublier un instant la suspicion de principe que les philosophes « profonds » et radicaux se croient obligés de nourrir à l'égard du vocabulaire et des concepts de la démocratie libérale et de faire preuve d'un peu d'humilité, ils auraient au moins la pudeur de reconnaître que les changements concrets et positifs que le monde a connus récemment avec l'effondrement spectaculaire d'un certain nombre de régimes politiques dictatoriaux ne doivent certainement rien à leurs efforts théoriques et n'ont pas été – c'est le moins qu'on puisse dire – inspirés ni même simplement encouragés par leurs propres systématisations philosophiques ; et ils cesseraient peut-être de s'imaginer que l'avenir et le salut du monde dépendent de découvertes théoriques et conceptuelles plus ou moins stupéfiantes que les philosophes peuvent espérer effectuer un jour.

Il est facile de se rendre compte que le remplacement de ce que Fabiani appelle la « métaphore du couronnement ⁴⁷ » par la métaphore de la marge, qui est la métaphore favorite des déconstructeurs, n'a en aucune façon contribué à remettre en question la prééminence que la philosophie tend à s'attribuer en France par rapport aux disciplines et aux activités plus ordinaires, mais constitue simplement une autre façon de la caractériser et de la justifier. Pour rendre compte des différences de style et d'ambition qui existent, de ce point de vue, entre la philosophie analytique et la philosophie continentale, il faudrait évidemment tenir compte du mode d'institutionnalisation de la philosophie qui est propre à chacun des pays concernés. Le cas de la France est probablement, à cet égard, unique en son genre. L'existence d'un enseignement de philosophie dans le

secondaire, qui a pour conséquence qu'une fraction importante de la population a eu à un certain moment l'occasion d'entendre parler des questions qui préoccupent les philosophes (et qui devraient, selon eux, préoccuper tout le monde), celle de philosophes qui réussissent à accéder en même temps au statut d'« intellectuel » (une notion qui, comme on l'a souvent fait remarquer, n'a guère de sens dans les pays anglo-saxons) et celle d'un journalisme philosophique probablement plus actif, plus florissant et (malheureusement) plus influent qu'ailleurs se combinent pour donner l'impression que la philosophie réussit, beaucoup plus que dans la plupart des autres pays, à garder le contact avec le grand public et à assumer encore aujourd'hui (même si l'évolution de la société contemporaine tend à rendre la tâche de plus en plus impossible) le rôle d'éducateur et de guide suprêmes qu'elle est supposée exercer à l'égard de la société tout entière. Dans le monde anglo-saxon, les philosophes ont évidemment une position institutionnellement moins prestigieuse, ils sont davantage considérés et se reconnaissent eux-mêmes beaucoup plus volontiers comme de simples professionnels d'une discipline particulière et sont généralement moins tentés de revendiquer le genre de lien privilégié avec le grand public et avec le bien public, qui est pour la plupart des philosophes français constitutif de la nature de la philosophie elle-même. Ce que l'on reproche aux philosophes analytiques n'est sans doute pas d'être plus difficiles et plus techniques que les autres (ils ne le sont pas nécessairement) et de ne pas réussir à se faire entendre du public non philosophique (il n'est pas du tout certain que les autres y réussissent tellement plus), c'est plutôt, semble-t-il, l'impression qu'ils peuvent donner d'avoir tout simplement renoncé *a priori* à le faire et de considérer la philosophie comme étant essentiellement une affaire de philosophes. Même lorsque certains d'entre eux (c'est le cas, par exemple, de Bernard Williams lui-même) sont amenés à intervenir sur des questions concrètes de politique ou d'éthique appliquée, ils le font généralement dans des dispositions et avec des ambitions dont la prudence et le pragmatisme ne correspondent guère à l'idée que l'on se fait généralement en France (et que les autorités

politiques elles-mêmes se font parfois naïvement) du rôle déterminant et éminent qui devrait être dévolu à la philosophie dans les situations de ce genre.

Comme le remarque Bernard Williams : « Il n'y a pas de philosophie morale analytique par opposition à d'autres types de philosophie morale. Ce qui distingue la philosophie analytique du reste de la philosophie contemporaine (mais pas d'une bonne partie de la philosophie d'autres époques), c'est une certaine façon de procéder, qui implique l'argumentation, la recherche de distinctions et, dans la mesure où elle se souvient qu'elle doit essayer d'y parvenir et y réussit, un langage relativement simple. L'alternative au langage simple, c'est l'obscurité et la technicité, que la philosophie analytique distingue strictement l'une de l'autre. Elle rejette toujours la première, mais la seconde lui est parfois nécessaire. Cette particularité a le don de faire enrager particulièrement certains de ses ennemis : désireux d'une philosophie à la fois profonde et accessible, ils condamnent la technicité, mais l'obscurité les reconforte. ⁴⁸ » Je crois, en effet, que l'exigence d'une philosophie qui soit à la fois profonde (ce qui, pour les intéressés, signifie à peu près nécessairement obscure) et, autant que possible, accessible à tout le monde est une caractéristique commune à la plupart des gens qui détestent instinctivement la philosophie analytique. L'obscurité est considérée souvent comme plus démocratique et, en tout cas, moins dissuasive que la technicité. Si l'on en juge par le succès spectaculaire que peuvent connaître effectivement des théories philosophiques qui se distinguent en premier lieu par leur obscurité, cette dernière est certainement moins rebutante que la technicité pour un public de semi-professionnels ou de profanes, mais cela ne signifie certainement pas qu'elle soit plus démocratique. Je pense, au contraire, qu'elle l'est beaucoup moins et que les succès « populaires » qu'elle remporte reposent la plupart du temps sur un malentendu complet, qui est accepté au départ et même, dans certains cas, ouvertement recherché comme constituant le prix à payer en pareil cas. Ce qui est relativement reconfortant est, en tout cas, que, sur ce point-là également, les choses semblent avoir changé depuis un certain temps : la clarté et la simplicité ont aujourd'hui nettement moins mauvaise presse

chez les philosophes non analytiques et ne leur semblent plus aussi incompatibles qu'auparavant avec la profondeur. Il en résulte que même les différences de style entre philosophes analytiques et philosophes continentaux ont tendance à devenir beaucoup moins sensibles qu'autrefois.

J'ai expliqué plus haut que je ne me souciais nullement d'être considéré ou non comme un philosophe analytique. J'ai défendu la philosophie analytique comme j'aurais pu également défendre, dans des conditions différentes, n'importe quelle autre tradition philosophique qui m'aurait semblé à la fois importante et injustement méconnue. Celle-là présentait précisément, à mes yeux, à l'époque où le problème s'est posé, la particularité remarquable d'être à la fois très importante et pratiquement ignorée en France. Il n'y a sans doute jamais eu qu'une différence qui compte réellement, celle qui existe entre la bonne philosophie et la mauvaise. Lorsque des termes comme « analytique » et « continental » pourront réellement être utilisés de façon purement descriptive, et non plus pour formuler des jugements de valeur ou des exclusions, ils auront sans doute perdu une bonne partie de leur importance et on sera vraisemblablement beaucoup moins tenté de les utiliser. À première vue, les possibilités de convergence et de collaboration entre la philosophie analytique et la philosophie continentale existent aujourd'hui dans presque tous les secteurs de la philosophie, y compris, bien entendu, la philosophie morale et politique. La coopération s'impose même avec une urgence particulière dans des domaines comme la philosophie du langage, la philosophie de la perception ou la philosophie de l'esprit. Il se peut, du reste, que la vogue des sciences cognitives et le développement spectaculaire qu'elles connaissent en ce moment (qu'ils doivent ou non être considérés comme réellement significatifs) fassent finalement plus pour réconcilier les philosophes continentaux avec les concepts et les méthodes de la logique et de la philosophie analytique que tous les plaidoyers philosophiques qui ont pu être rédigés dans ce sens. Mais le progrès n'est certainement pas à attendre des tentatives relevant de ce que Dennett appelle l'« herméneutique œcuménique héroïque ⁴⁹ ». Pour parler comme Searle, il passe nécessaire-

ment d'abord par une réitération aussi claire et aussi ferme que possible des différences.

Je trouve extrêmement simpliste la façon dont Rorty caractérise la différence entre la philosophie analytique et la philosophie continentale lorsqu'il dit qu'elle porte finalement sur la question de savoir s'il existe ou non une réalité anhistorique à laquelle un vocabulaire philosophique donné peut être ou non adéquat : « La tradition analytique regarde la métaphore comme quelque chose qui nous distrait de cette réalité, alors que la tradition non analytique regarde la métaphore comme le moyen d'échapper à l'illusion qu'il y a une réalité de ce genre. ⁵⁰ » L'incompatibilité radicale qui existe entre deux conceptions de cette sorte est évidente. Ce qui l'est moins est qu'elles définissent correctement les deux traditions concernées, qui ne sont (heureusement) pas suffisamment unifiées pour pouvoir être ramenées à des formules aussi exclusives. Néanmoins, je ne suis pas du tout certain que le pronostic formulé par Rorty ne se révélera pas en fin de compte être le bon, aussi peu réconfortant qu'il puisse être pour ceux qui, après avoir voulu et entretenu, par pure ignorance, la guerre entre les deux traditions, rêvent aujourd'hui tout à coup, avec le même genre d'inconscience, d'une sorte de grande réconciliation finale : « Mon pressentiment est que ces traditions persisteront côte à côte indéfiniment. Je ne parviens pas à apercevoir une quelconque possibilité de compromis, et je soupçonne que le scénario le plus probable est une indifférence croissante de chacune des deux écoles à l'existence de l'autre. Avec le temps, le fait que les deux institutions portent le même nom pourrait ressembler à un bizarre accident historique. ⁵¹ »

« Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme » a été publié dans Jean-Pierre Cometti (dir.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, L'Éclat, Nîmes, 1992 ; une traduction anglaise a été publiée sous le titre « Richard Rorty: Pragmatism and its Consequences », Robert B. Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 129-145.

Sont mentionnés dans le texte sous forme d'abréviation les quatre livres les plus cités de Richard Rorty : **CDP** pour *Conséquences du pragmatisme* (traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Seuil, Paris, 1993) ; **HS** pour *L'Homme spéculaire* (traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, Seuil, Paris, 1990) ; **CIS** pour *Contingence, ironie et solidarité* (traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat, Armand Colin, Paris, 1993) ; **ESH** pour les *Essais sur Heidegger et autres écrits* (traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, PUF, Paris, 1995).

–VII– *Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme*

LA QUESTION « QU'EST-CE (RÉELLEMENT)
QUE LA PHILOSOPHIE ? » A-T-ELLE ENCORE
UNE SIGNIFICATION ET UN INTÉRÊT ?

Dans *Conséquences du pragmatisme*, Rorty suggère que nous devrions renoncer une fois pour toutes à essayer de répondre à une question qui n'a probablement plus aucun sens, à supposer qu'elle en ait jamais eu un, à savoir celle qui consiste à se demander ce que la philosophie est réellement ou qui doit être réellement considéré comme un philosophe. Le moment lui semble venu de mettre fin aux affrontements qui continuent à avoir lieu pour la possession d'un territoire délimité de façon académique comme étant la « philosophie » et qu'il s'agit de préserver contre des intrusions venues de l'extérieur. La seule chose que des institutions libérales devraient essayer de garantir est la possibilité pour un étudiant d'entendre parler, à un moment ou à un autre et dans un contexte qui n'a pas besoin d'être celui d'une discipline unique et bien déterminée, de tous les penseurs traditionnels ou récents, philosophes (selon les critères usuels) ou non, qui ont quelque chose d'original et d'important à nous proposer. « J'ai entendu dire, écrit-il, que les philosophes analytiques devenaient furieux contre les départements de littérature comparée à cause de la façon dont ils empiètent sur le gazon des philosophes en enseignant Nietzsche et Derrida et doublement furieux lorsqu'on leur suggère qu'ils pourraient enseigner cela

eux-mêmes. Inversement, j'ai entendu des fans de la philosophie continentale se comporter de façon odieuse à propos du simple "coupage de cheveux en quatre logique" avec lequel leurs collègues font perdre leur temps aux étudiants et dessèchent leur esprit. Comme les accusations réciproques d'incompétence, cette sorte de rhétorique est sans intérêt. Elle est également dangereuse, car elle peut avoir pour résultat effectif que les collèges et les universités n'ont plus de gens dans le corps enseignant qui puissent expliquer certains livres aux étudiants intéressés. Or la seule façon dont des institutions d'instruction libérale puissent se justifier est d'être des endroits dans lesquels les étudiants peuvent trouver pratiquement n'importe quel livre dans la bibliothèque – Gadamer ou Kripke, Searle ou Derrida – et trouver ensuite quelqu'un pour en parler avec eux. Lorsque toutes les manœuvres entreprises pour décider quel est le département dont le budget supportera la charge sont terminées, nous devons nous assurer que le résultat n'a pas été de limiter les possibilités ouvertes aux étudiants. » [CDP, 397]

Rorty se dit persuadé non seulement qu'il s'agit de l'idéal que nous devons poursuivre mais également que les choses vont (en tout cas aussi bien dans la philosophie continentale « post-phénoménologique » que dans la philosophie « post-analytique ») irrésistiblement dans ce sens ; la philosophie analytique proprement dite constitue à ses yeux le dernier bastion de la résistance à cette idée, appuyé sur la certitude de l'existence d'un ensemble bien déterminé de problèmes que l'on peut appeler « philosophiques » et la conviction de détenir la seule et unique méthode qui permet de les traiter adéquatement. Si l'on excepte Husserl, qu'il faut, nous dit-il, considérer comme une « interruption courte et futile de la suite Hegel-Marx-Nietzsche-Heidegger-Foucault », on peut constater que « ce qui distingue Nietzsche, Heidegger et Foucault de Hegel et Marx est précisément la détermination avec laquelle ils abandonnent les notions de "système", de "méthode" et de "science", le fait qu'ils soient de plus en plus disposés à effacer les lignes qui séparent les disciplines, leur refus d'insister pour que la philosophie soit un *Fach* [une spécialité] autonome » [CDP, 398]. Il semblerait pourtant, à première vue, qu'un philosophe comme Heidegger a

au contraire insisté plus que n'importe qui d'autre sur ce qui rend la philosophie fondamentalement différente de tout le reste et lui confère une position absolument à part et tout à fait unique en son genre dans l'ensemble des activités intellectuelles et des productions culturelles d'une époque. Il n'y a sûrement pas, de ce point de vue, entre Husserl et lui, le genre de coupure que Rorty croit reconnaître. Il serait donc probablement plus exact de dire que la philosophie ne semble pas jusqu'ici avoir trouvé de voie moyenne praticable entre deux options extrêmes, dont l'une ne peut apparemment plus être défendue sérieusement et l'autre semble à première vue intrinsèquement inacceptable pour elle : la prétention de continuer à occuper une position dominante par rapport à l'ensemble des productions de la culture et le consentement empressé ou résigné à une opération qui reviendrait pour elle à accepter en quelque sorte de se dissoudre complètement dans cet ensemble et de ne plus y exister que sur le mode du « partout et nulle part ». En dépit du fait que certains d'entre eux présentent régulièrement cette situation nouvelle comme un avantage considérable et une chance pour elle, les philosophes ne se sont dans l'ensemble nullement résignés à voir la position que leur discipline occupe au sein de la culture devenir de plus en plus indécise et instable ; et la plupart d'entre eux se sont efforcés, en fait, non pas de la rendre, si possible, encore plus indéterminée, mais plutôt de la déterminer davantage en proposant d'effacer ou d'ignorer plus ou moins certaines lignes de démarcation imposées. Ce qui oppose les philosophes entre eux sur cette question est que les frontières auxquelles ils songent ne sont malheureusement pas les mêmes pour tous. Selon une représentation courante, les philosophes analytiques sont des philosophes qui souhaiteraient rendre beaucoup plus floues et plus perméables les limites qui séparent la philosophie de la science et la méthode de la philosophie de celle des sciences ; Heidegger voudrait faire la même chose, mais pour un autre type de limite : celle qui sépare la philosophie de la poésie. La philosophie n'a, semble-t-il, pas encore trouvé le moyen de défendre son identité contre la menace d'absorption venue des sciences autrement qu'en se rapprochant de la littérature et de l'art et, inversement, d'échapper au risque

de se transformer en un simple genre littéraire ou artistique en recherchant, au contraire, le voisinage des sciences.

Ce qui fait de Rorty un cas unique est que le moment est venu, selon lui, de renoncer à préserver une frontière quelconque : le mieux serait probablement de les ignorer *toutes*. Il n'y a véritablement rien (pas même la science) dont nous devons encore nous efforcer de « garder la philosophie pure ». On pourrait croire que les « humanités » en général et la philosophie en particulier continuent pour Rorty à appartenir à un univers qui doit être distingué fondamentalement de celui des sciences. Mais la différence risque de sembler beaucoup moins importante qu'on ne le croit généralement, si l'on admet, comme il le suggère, que ce qui fait, par exemple, des physiciens des physiciens « est que leurs écrits sont des commentaires sur les écrits d'interprètes de la nature qui les ont précédés, et non qu'ils sont jusqu'à un certain point "en train de parler de la même chose", les *invisibilia Dei sive Naturae* vers lesquels leurs recherches convergent de façon continue » [CDP, 194]. (Les scientifiques, les philosophes, les moralistes, les écrivains, etc. sont d'une certaine façon tous engagés dans la même entreprise, qui consiste à inventer de nouveaux vocabulaires et à raconter de nouvelles histoires à propos de choses qui sont sans doute différentes, mais ne le sont pas suffisamment pour que les distinctions conventionnelles qu'on a l'habitude de faire entre leurs activités méritent réellement d'être prises au sérieux.) Rorty suggère, il est vrai, à certains moments qu'il y a tout de même une disparité importante entre les sciences et les humanités, que nous pourrions exprimer en disant « que nous, dans les humanités, avec nos collègues de l'histoire et de la littérature, sommes différents des scientifiques qui travaillent dans les sciences de la nature précisément en ceci que nous *ne* savons *pas* à l'avance ce que sont nos problèmes et que nous n'avons pas *besoin* de fournir des critères d'identité qui nous diront si nos problèmes sont les mêmes que ceux de nos prédécesseurs » [CDP, 386]. Mais il est difficile d'oublier que, pas plus dans les sciences de la nature elles-mêmes que dans la philosophie, Rorty ne croit réellement à la permanence des problèmes et à la convergence des efforts accomplis par les générations successives pour les résoudre.

Les scientifiques ont peut-être besoin du genre de critères qu'il évoque, dont les philosophes peuvent au contraire, selon lui, se passer allègrement; mais en avoir besoin et croire qu'on les a est bien différent de les avoir effectivement.

La position officielle de Rorty est qu'il n'y a désormais plus aucune raison de chercher à défendre l'existence de la philosophie comme discipline autonome. Mais les philosophes qui trouvent cette suggestion inacceptable et scandaleuse devraient réfléchir au fait qu'elle préserve également d'une certaine façon ce qui pour beaucoup d'entre eux constitue le « noyau dur » et même l'essentiel de ce que la philosophie peut prétendre représenter aujourd'hui. Comme il le dit: « Les professions peuvent survivre aux paradigmes qui leur ont donné naissance. En tout cas, le besoin d'enseignants qui ont lu les grands philosophes morts est tout à fait suffisant pour garantir qu'il y aura des départements de philosophie aussi longtemps qu'il y aura des universités. » [HS, 430-431] Ce n'est certainement pas une exagération de remarquer que la nécessité d'enseigner l'histoire de la discipline et de préserver la mémoire ou de célébrer le culte d'un certain nombre de grandes figures qui ont marqué cette histoire constitue aujourd'hui à peu près la seule chose qui réussit encore à justifier dans une certaine mesure l'existence d'un bon nombre de départements de philosophie dans les universités françaises et à donner l'impression que la philosophie constitue encore une discipline spécifique et autonome: l'histoire de la philosophie ne peut justement être faite que par des philosophes professionnels. Cela ne signifie pas, bien entendu, que ceux d'entre eux pour lesquels la philosophie n'existe plus guère aujourd'hui, en pratique, que sous la forme de ce devoir qu'il lui appartient de rendre à son passé prestigieux ne seraient pas les premiers à s'indigner de ce que propose Rorty. La perpétuation de l'existence de la philosophie en tant que spécialité académique particulière exigerait probablement en soi une justification plus sérieuse que celle dont les philosophes en question acceptent aujourd'hui, implicitement ou explicitement, de se satisfaire. Mais, du point de vue institutionnel, elle est certainement suffisante et, comme le remarque Rorty, capable d'assurer pour longtemps la survie de la philosophie

en tant que « *Fach* » – ce que, à défaut de la philosophie elle-même, l'histoire de la philosophie est certainement.

Cela étant, sur ce point-là comme sur un bon nombre d'autres, je suis loin de partager l'optimisme remarquable de Rorty; et je ne crois pas que le fait, pour la philosophie, de renoncer purement et simplement à revendiquer le statut de « *Fach* » autonome serait de nature à augmenter sérieusement les chances de voir satisfaites globalement dans une plus grande mesure les conditions d'accessibilité pratique (et non pas simplement théorique) à tous les auteurs et à tous les livres qui s'imposent à une institution universitaire de type libéral et qu'elle doit s'efforcer de réaliser en permanence. D'après ce que je crois comprendre, elles sont certainement loin d'être satisfaites par les départements de philosophie américains. Mais les philosophes comme Rorty surestiment probablement le degré auquel elles le sont dans les départements de philosophie français ou continentaux en général. Ceux qui ont essayé d'y faire admettre la philosophie analytique, dont la situation en France me semble au total, encore aujourd'hui, nettement plus défavorable que celle de la philosophie continentale aux États Unis, sont bien placés pour le savoir. Autant je suis d'accord avec Rorty sur le but à poursuivre, autant, du point de vue institutionnel, je suis obligé d'avouer que je n'ai pas d'idée précise sur le type d'organisation qui permettrait de se rapprocher le plus de la situation idéale qu'il décrit. La seule chose qui me paraît claire est le caractère proprement désastreux de la solution adoptée habituellement en France, qui consiste à multiplier les institutions extra-universitaires dans lesquelles les étudiants sont supposés pouvoir entendre parler de toutes les choses nouvelles et importantes dont il est entendu que l'on ne peut pas parler dans les départements de philosophie universitaires – qui, comme chacun sait, ne peuvent tolérer et enseigner que les choses les plus classiques et les plus traditionnelles et sont condamnés par définition au conformisme et à l'immobilisme. (De ce point de vue, la création du Collège international de philosophie me semble représenter, avant toute autre chose, un clou de plus enfoncé dans le cercueil de l'université, déjà bien mal en point et à qui il importerait justement de donner les moyens matériels et intellectuels de constituer

réellement l'« espace de liberté » qu'elle est supposée être et qu'elle peut être, au lieu de le chercher partout ailleurs.)

Parmi les nombreuses raisons que j'ai toujours eues d'admirer profondément Rorty, il y a en premier lieu le fait qu'il est l'un des rares et peut-être même d'une certaine façon le seul à pratiquer réellement ce qu'il prêche. Harold Bloom l'a décrit comme « le philosophe le plus intéressant qui existe aujourd'hui dans le monde ». Je le caractériserais moi-même sans hésiter comme un des philosophes les plus intéressants (ce qui, bien entendu, ne signifie pas nécessairement les plus convaincants) que l'on puisse lire aujourd'hui. Je le trouve, en tout cas, généralement beaucoup plus intéressant que certains des philosophes français contemporains qu'il admire le plus. Je suis en outre étonné qu'un homme aussi raisonnable et pondéré dans ses jugements, tolérant à l'égard des collègues qui ont une conception de la philosophie différente de la sienne, et pour qui les possibilités de dialogue et la réalité du dialogue comptent aujourd'hui plus que toute autre chose, puisse éprouver une telle fascination pour toutes les formes de pensée qui représentent exactement le contraire de cela et pour des penseurs qui, comme c'est le cas de la plupart des maîtres à penser de la philosophie française contemporaine, estiment et avouent parfois ouvertement qu'ils ne voient pas la nécessité ni même l'utilité de la discussion en philosophie.

Une des raisons de la supériorité de Rorty me semble être constituée justement par l'étendue et la diversité extraordinaires de sa culture philosophique, qui ignore complètement les frontières, les divisions, les incompatibilités et les antagonismes consacrés, et le fait qu'il réussit effectivement à se comporter constamment dans le travail philosophique d'une façon qui concorde parfaitement avec l'idéal démocratique, libéral et pluraliste auquel il adhère en politique. Rorty ne se borne pas à souhaiter en théorie, comme le font beaucoup d'autres, que les étudiants puissent lire et discuter avec quelqu'un de compétent à peu près n'importe quel livre. Il a lui-même lu avec une minutie et une sympathie égales aussi bien Heidegger que Dewey, Husserl que Russell, Gadamer que Kripke et Derrida que Searle (entre autres) ; et il est capable de parler des uns et des autres en connaissance de

cause, ce qui, pour un philosophe d'aujourd'hui, est peut-être la moindre des choses, mais n'en est pas moins extrêmement rare. Je ne connais, pour ma part, aucun philosophe contemporain que l'on puisse créditer d'un effort comparable à celui qu'il a consenti sur ce point ; et je me demande parfois s'il se rend compte à quel point les penseurs qu'il admire le plus sont généralement éloignés de ce qu'il préconise et pratique lui-même, et trouvent absolument naturel d'ignorer à peu près tout de ce qui se fait en dehors de leur propre monde philosophique.

Il y a, naturellement, un certain prix à payer pour cela, qui est constitué par sa tendance à appliquer systématiquement la technique de la lecture la plus charitable (on pourrait dire également la plus « rortyenne ») possible aux auteurs qu'il commente et sa façon de faire passer à l'arrière-plan et de présenter comme finalement très secondaires des désaccords qui pourraient sembler, au contraire, majeurs. On peut s'étonner, par exemple, que certaines des critiques à première vue dévastatrices qu'il formule contre des philosophes comme Heidegger et Derrida puissent néanmoins laisser à peu près intactes leur réputation philosophique et l'admiration qu'il leur porte. Il écrit par exemple à propos de Derrida : « Il n'y a pas de sujet – et en particulier pas celui de la relation entre signe et signifié, langage et monde – sur lequel Derrida soutienne une conception différente de celle de l'un quelconque des philosophes du langage que j'ai mentionnés [Frege, Carnap, Putnam, etc.]. Il n'a pas non plus d'intuitions qui complètent les leurs. Il n'est pas, je le répète, un philosophe du langage. » [CDP, 216] Rorty pense que nous devons abandonner « la tentative de dire, avec Gasché et Culler, que Derrida a démontré quoi que ce soit ou réfuté quoi que ce soit (par exemple Austin) » et également « l'idée que Derrida a développé une "méthode déconstructive" qui montre "de façon rigoureuse" comment le terme "supérieur" d'un couple de concepts opposés (par exemple, forme-matière, présence-absence, un-multiple, maître-esclave, français-américain, Fido-"Fido") "se déconstruit lui-même" » [CIS, 187]. Et, pas plus qu'il ne prend au sérieux l'idée, entretenue par un bon nombre de disciples de Derrida, que celui-ci a révolutionné de façon décisive la philosophie du langage, il n'attribue à la

déconstruction le genre de vertus politiques qu'elle croit déterminer et d'effets socio-culturels révolutionnaires qu'elle s'estime en mesure de produire. Il ne croit tout simplement pas que la révolution derridienne puisse, plus que n'importe quelle autre découverte ou invention philosophique du même genre, avoir des implications politiques et sociales autres que tout à fait indirectes et, en tout état de cause, beaucoup plus incertaines et plus modestes que ne l'affirment ses promoteurs. « Le deuxième Derrida, écrit-il, privatise sa pensée philosophique et du même coup brise la tension entre l'ironisme et la théorisation. Il élimine simplement la théorie – la tentative faite pour acquérir une vision continue et globale de ses prédécesseurs – en faveur d'une attitude qui consiste à produire des récits d'imagination à propos de ces prédécesseurs, à jouer avec eux, à donner libre cours aux séquences d'associations qu'ils produisent. Il n'y a pas de morale à ces imaginations, ni aucun usage public (pédagogique ou politique) à en faire ; mais, pour les lecteurs de Derrida, elles peuvent néanmoins être exemplaires – des suggestions concernant le genre de chose que l'on pourrait faire, un genre de chose qui a rarement été fait auparavant. » [CIS, 176]

Je ne contesterai pas, bien entendu, que les livres de Derrida puissent être, de bien des façons, exemplaires ou, en tout cas, uniques en leur genre. Mais Rorty – ce qui ne devrait pas nous surprendre, puisqu'il ne croit pas utile d'essayer de répondre à cette question – ne nous aide certainement en rien à comprendre en quoi ils peuvent être *philosophiquement* exemplaires. Une fois abandonnée l'idée qu'ils puissent l'être de l'une ou l'autre des deux façons qui viennent d'être indiquées et qui ont tout de même été, n'en déplaise à Rorty, pour une part essentielle à l'origine de leur succès spectaculaire, on risque de devoir admettre que le mérite essentiel d'un philosophe comme Derrida est d'avoir réussi à inventer effectivement un nouveau genre et à écrire des livres qui, comme le dit Rorty de *La Carte postale*, ne peuvent être classés dans aucune des catégories connues. « Tout ce qui le rattache à la tradition philosophique est, admet-il, que les philosophes passés sont les thèmes de ses productions imaginatives les plus vivantes. » [CIS, 177] Mais c'est justement ce que diraient probablement les gens qui

doutent fortement qu'il suffise, pour que l'œuvre de Derrida puisse avoir une importance philosophique réelle, que les philosophes continuent à en être les personnages principaux et qui, d'une façon qui pourrait difficilement être discutée, n'ont pas le bonheur d'être aussi séduits que l'est Rorty par le genre nouveau que Derrida est supposé avoir inauguré. De façon générale, on pourrait dire que la technique favorite de Rorty, lorsqu'il lit des auteurs comme Derrida ou Foucault, est celle qui consiste à transférer à la sphère de la détermination et de l'expression de soi privée et à « racheter » et récupérer à ce niveau tout ce qui, si on le jugeait, comme on est en principe supposé le faire, du point de vue du discours philosophique à destination et à usage publics, risquerait d'apparaître immédiatement comme excessif, inacceptable ou absurde. Il a incontestablement trouvé un usage possible de Derrida, qui consiste à le lire comme on lit Proust plutôt que comme on lit l'un quelconque des philosophes de la tradition (y compris des auteurs comme Nietzsche, Wittgenstein ou Heidegger) : « Derrida en vient à ressembler de moins en moins à Nietzsche et de plus en plus à Proust. Il est de moins en moins préoccupé par le sublime et l'ineffable, et de plus en plus par le réarrangement beau, même s'il est fantaisiste, de ce dont il se souvient. » [CIS, 190] Mais il vaut sans doute mieux ne pas se demander, de façon générale, ce que peuvent penser du traitement qu'il leur applique et de la façon dont il cherche à les sauver de la réprobation de la communauté philosophique les auteurs « anormaux » et inclassables pour lesquels il prend fait et cause. En lisant des textes comme « Déconstruction et circonvention », on ne peut pas échapper à l'impression qu'après avoir pris le risque d'apparaître comme une sorte de transfuge de la philosophie analytique il a toutes les chances d'être traité par les philosophes continentaux qu'il cherche à défendre ou, en tout cas, par leurs disciples comme le genre d'ami contre lequel il est essentiel et urgent d'être protégé. Mais il est plus conséquent qu'eux quand il souligne que les révolutionnaires qui proclament ouvertement leur volonté d'ignorer les règles du jeu de la philosophie traditionnelle ne peuvent pas en même temps demander à être acceptés comme partenaires dans le jeu par

ceux qui ont envie de continuer à le jouer et se plaindre de ne pas l'être. Puisqu'ils n'ont pas et ne peuvent pas avoir d'arguments pour justifier le changement qu'ils cherchent à imposer et que seul l'avenir peut, en toute rigueur, décider s'ils ont ou non raison, ils ne peuvent pas non plus se présenter comme victimes d'une injustice réelle¹.

1. François Cusset constate que, si la « théorie française » connaît depuis un certain temps une éclipse caractéristique dans le monde philosophique (français), elle a tendance à réapparaître à d'autres endroits sous la forme de ce qu'il appelle un « retour du refoulé » : « Tous les grands acteurs de cette société française "modernisée" ne sont pas d'accord pour jeter aux oubliettes Foucault, Deleuze ou Baudrillard, ni même Guy Debord ; théoriciens de l'entreprise, stratèges en management, assureurs et gestionnaires de risque, publicitaires et pionniers de l'"événementiel", cadres dirigeants de l'industrie culturelle ou chroniqueurs de la presse branchée, et tous les autres chantres de "l'auto-organisation comme néoconservatisme festif" trouvent, quant à eux, des usages inédits aux auteurs incriminés – au profit de ce nouvel ordre social "auto-organisé" qu'ils promeuvent. C'est d'abord le détournement des logiques du flux et de la dissémination, et de leur vocabulaire distinctif, au service de vagues théorisations de l'entreprise "légère" ou "en réseau" : "avec l'argument d'autorité que confèrent les innombrables références à Derrida, Foucault et Lyotard", résume ainsi Armand Mattelart, "[on] nous explique la naissance de l'entreprise postmoderne" [comme] entité immatérielle, [...] figure abstraite, [...] monde vaporeux de flux, de fluides et de vases communicants".¹ » L'auteur ne se demande malheureusement pas si c'est par un pur hasard que la théorie française a plus ou moins cessé d'être présente dans le champ de la philosophie proprement dite pour réapparaître précisément sous cette forme et à cet endroit. Si le vocabulaire nouveau que les philosophes « anormaux » concernés cherchaient à imposer a été dédaigné plus ou moins par la philosophie et est en train de se révéler utile essentiellement pour les managers "postmodernes", les théoriciens du Medef, les publicitaires et les communicants, cela mérite une certaine réflexion. Qu'il ne soit devenu utilisable de cette manière qu'au prix d'un détournement de sens n'est évidemment pas une chose contre laquelle ses introducteurs pourraient protester, étant donné l'attitude qu'ils ont adoptée eux-mêmes sur la question de la légitimité et de l'intérêt de ce type de pratique. Si c'est pour de bonnes raisons que les choses se sont passées de la façon décrite par Cusset, les « conservateurs » qui ont résisté depuis le début à l'introduction du vocabulaire révolutionnaire pourraient être tentés de se dire qu'après tout ils n'avaient peut-être pas tout à fait tort d'être méfiants. On peut espérer malgré tout que ce n'est pas essentiellement pour le profit conceptuel du Medef qu'auront travaillé et inventé en fin de compte des penseurs comme Foucault.

Les nominalistes comme Rorty ne peuvent, nous dit-il, « donner un sens à l'affirmation de Hegel selon laquelle un concept comme "Être" se divise, se sépare, se transforme en son opposé, etc., ni à l'affirmation derridienne de Gasché selon laquelle "les concepts et les totalités discursives sont déjà fractionnés et fissurés par des contradictions et des hétérogénéités nécessaires" » [ESH, 169]. Je ne peux qu'approuver, pour ma part, entièrement cette réaction, que je trouve extrêmement saine, et la façon qu'a Rorty de nous rappeler que les concepts ne font rien par eux-mêmes, qu'ils sont essentiellement des instruments dont nous nous servons et que c'est toujours *nous* qui faisons des choses avec les concepts. Aussi loin que je remonte dans mes souvenirs, ce qui m'a toujours empêché d'être derridien a été mon incapacité radicale de comprendre comment on peut prétendre être sorti de la métaphysique onto-théologique (ou, en tout cas, être en train d'essayer de le faire) et en même temps parler en toute innocence d'entités agissantes comme la *différance*, dont le « mouvement » différenciant est « la racine commune de toutes les oppositions de concepts qui scandent notre langage, telles que, pour ne prendre que quelques exemples : sensible/intelligible, intuition/signification, nature/culture, etc. ² ». Rorty a, me semble-t-il, parfaitement raison de refuser de prendre au sérieux les dénégations répétées de Derrida et de lui accorder le traitement d'exception qu'il réclame pour un certain nombre de « mots magiques » comme « différence », dont il prétend, en donnant l'impression qu'il suffit de l'affirmer pour que ce soit vrai, que ce n'est « ni un mot ni un concept ». La différence entre Rorty et moi est que cette objection me semble avoir des conséquences nettement plus radicales que celles qu'il en tire, lorsqu'on se demande si le projet derridien est aussi révolutionnaire qu'il en a l'air et aussi important qu'il prétend l'être. Selon Rorty, « l'une des barrières qui empêche Derrida de comprendre Austin, c'est qu'il ne réalise pas à quel point [une certaine idée que l'on pourrait appeler "l'idée de l'idée"] a été consciencieusement extirpée d'Oxford dans les années 1950 grâce à Ryle. L'une des barrières qui empêche les Anglo-Saxons de comprendre Derrida réside dans la supposition que la seule possibilité qui lui soit offerte consiste à

découvrir tardivement ce qu'Austin et Quine connaissaient déjà³ ». Je dois reconnaître qu'il m'arrive parfois de me demander sérieusement si Rorty a réellement découvert chez les penseurs continentaux dont il se réclame (Heidegger, Derrida, Foucault, etc.), en dehors de formulations plus littéraires, plus ambiguës et plus extrêmes, qu'il trouve lui-même souvent très contestables, des choses tellement différentes de celles qu'il a pu apprendre sans eux de certains de ses maîtres anglo-saxons (Dewey, Wittgenstein, Austin, Quine, Sellars, Davidson, etc.).

L'inconvénient des lectures charitables qu'il fait d'auteurs comme Heidegger ou Derrida est évidemment qu'elles risquent au total de relativiser considérablement leur importance philosophique, de confirmer largement les soupçons qui pourraient inspirer et ont parfois inspiré des lectures beaucoup plus malveillantes et surtout de renforcer la conviction déjà très répandue que tout est, dans ce genre de chose, une simple question d'attirance, d'indifférence ou de répugnance subjectives. Comme il le dit : « Du point de vue naturaliste et pragmatique du deuxième Wittgenstein, nous pouvons être reconnaissant à Heidegger de nous avoir donné un nouveau jeu de langage. Mais nous ne devrions pas considérer ce jeu de langage comme l'a fait Heidegger – comme une façon de mettre à distance et de récapituler l'Occident. C'était, au lieu de cela, simplement un élément de plus dans une longue suite de conceptions de soi [*self-conceptions*]. Le heideggerien [*Heideggerese*] est uniquement le don que nous a fait Heidegger, il n'est pas le don de l'être à Heidegger. » [ESH, 106] À supposer que l'on puisse parler réellement d'un nouveau jeu de langage – ce qui me semble un usage fort peu wittgensteinien de l'expression « jeu de langage » –, on peut le trouver ou ne pas le trouver intéressant, avoir ou ne pas avoir envie de le jouer ; et c'est à peu près tout ce qu'il y a à dire sur la question. C'est certainement la meilleure façon que l'on puisse trouver d'encourager les philosophes à la tolérance les uns envers les autres ; mais c'est malheureusement à un prix qu'ils ne sont probablement pas disposés à payer et que peut-être ils ne *peuvent* réellement pas payer. Dire que Heidegger a inventé un nouveau jeu de langage, meilleur que les autres, ne peut

vouloir dire en fait qu'une chose pour Rorty, à savoir qu'il est susceptible d'apparaître comme meilleur à ceux qui viendront après nous ; et cela à son tour signifie simplement que c'est celui qu'ils joueront effectivement. Mais ceux qui ne sont pas du tout séduits par cette éventualité n'ont pas non plus, du point de vue de Rorty, de raisons à donner pour cela et sont parfaitement fondés, de leur côté, à utiliser les moyens dont ils disposent pour essayer d'empêcher qu'elle se réalise.

LE PRINCIPE DE CHARITÉ DE RORTY

Après avoir dit cela, je suis obligé d'admettre que la bienveillance de Rorty est un point sur lequel j'envie réellement les philosophes comme lui, parce que je suis personnellement bien incapable de pratiquer le genre de lecture charitable dans lequel il excelle et que je préfère, de façon générale, considérer que les philosophes veulent réellement dire ce qu'ils ont l'air de dire, même lorsque, comme nous en avons eu des exemples typiques dans la période précédente, ils disent des choses qui ne commencent à être acceptables qu'à partir du moment où on décide qu'elles ne sont pas sérieuses. Si l'on en croit Valéry :

« *Illusion est excitation.*

Ce que l'on pense *réellement* quand on dit que l'âme est immortelle peut toujours être représenté par des propositions moins ambitieuses.

À ce sujet, on peut considérer toute la métaphysique de ce genre comme infidélité, impuissance de langage, tendance à augmenter *gratuitement* la pensée, et en somme à recevoir de l'expression que l'on a *formée plus que l'on a donné et dépensé en la formant.* ⁴ »

Ce qui me frappe est la disproportion si possible encore plus grande qui existe entre ce que des auteurs comme Heidegger, Foucault et Derrida ont reçu par la grâce de l'expression et ce qu'ils ont réellement donné (ou entre ce qu'ils croyaient être en train de faire et ce qu'ils ont réellement fait) si on les interprète de la façon à la fois modeste et charitable qui est suggérée par Rorty. Valéry dirait sans doute qu'ils

sont sur ce point au moins aussi métaphysiciens que les plus purs représentants de la tradition métaphysique qu'ils croyaient avoir dépassée, ou encore que la valeur d'excitation qui a fait le succès de leur discours n'était pas vraiment séparable de sa puissance d'illusion. Il y a des gens qui s'étonnent du fait que, lorsque j'ai à eu à commenter certains philosophes français contemporains, je l'aie fait aussi fréquemment à travers la lecture « raisonnable » qu'en propose Rorty. Il y a à cela deux raisons simples : la première est qu'il a généralement le mérite de rendre compréhensibles pour moi des choses qui sans lui ne l'étaient pas (de leur donner un sens, même si ce n'est peut-être pas *le* sens) ; l'autre, que discuter certains de nos penseurs les plus révolutionnaires à travers la présentation qu'il donne de leurs idées ou de leurs affirmations les plus provocantes est justement l'attitude la plus compréhensive que je puisse adopter (mes réactions personnelles spontanées seraient probablement dans la plupart des cas beaucoup moins charitables).

De façon générale, la leçon principale que Rorty tire de l'œuvre de ses auteurs (logiciens, épistémologues, philosophes, écrivains, etc.) de référence est assez surprenante et bien différente de celle qu'ils croyaient eux-mêmes être en train de proposer. Pour ne prendre qu'un exemple, on pourrait voir en Freud le prototype du scientifique et même du scientiste classique, qui était persuadé d'avoir découvert quelque chose d'essentiel à propos de la « vraie nature » du mental et d'avoir conquis, sur le territoire revendiqué traditionnellement par la métaphysique et la religion, un nouvel espace pour une psychologie authentiquement scientifique. Mais, si l'on en croit Rorty, « la capacité accrue de l'intellectuel synchrétique, ironique, nominaliste, d'aller et venir entre, par exemple, les vocabulaires religieux, moral, scientifique, littéraire, philosophique et psychanalytique sans poser la question "Et lequel de ceux-là nous montre comment les choses sont réellement ?" – la capacité accrue de l'intellectuel de traiter les vocabulaires comme des instruments plutôt que des miroirs – est l'héritage principal que nous tenons de Freud. Il a rompu certaines des dernières chaînes qui nous rattachent à l'idée grecque que nous, ou le

monde, avons une nature qui, une fois découverte, nous dira ce que nous devrions faire de nous-mêmes. Il a rendu beaucoup plus difficile que ça ne l'était auparavant de poser la question "Quel est mon vrai moi?" ou "Qu'est-ce que la nature humaine?" en nous faisant voir que, même dans l'enclave que la philosophie a clôturée par une barrière, il n'y avait rien à trouver en dehors des traces de rencontres accidentelles, il nous a laissés dans une position qui nous permet de tolérer les ambiguïtés que les traditions religieuses et philosophiques avaient espéré éliminer » [ESH, 220]. On a envie de remarquer, cependant, que, si la révolution psychanalytique a probablement eu (ou, en tout cas, aurait dû avoir) pour effet indirect de développer notre sens de l'ironie et de la contingence à l'égard de certaines des prétentions les plus typiques de la philosophie et de la religion, Freud lui-même était certainement, à l'égard de sa propre entreprise, tout le contraire d'un scientifique ou d'un épistémologue rortyen : il croyait dur comme fer à ce que, selon Rorty, nous devrions, que nous soyons des scientifiques, des philosophes, des écrivains ou des artistes, cesser une fois pour toutes de croire.

Les auteurs que Rorty apprécie le plus sont invariablement ceux qu'il peut créditer après coup d'une contribution objective à l'avènement de l'intellectuel syncrétique, distancié et ironique, nominaliste et instrumentaliste, etc., qu'il décrit. Mais la question qui se pose est justement de savoir pourquoi les auteurs en question constituent souvent le plus parfait exemple de ce que Musil appelait (en pensant justement à des auteurs comme Heidegger et Freud) des « dictateurs intellectuels ». Rorty pense que nous assistons à l'émergence d'une génération de scientifiques qui auront cessé de croire qu'ils sont en train d'essayer de découvrir quelque chose comme la vraie nature de la réalité, de philosophes qui auront cessé de croire que la philosophie a une essence historique qui permet de distinguer les vrais philosophes de ceux qui n'en sont pas, etc. Je considère cela comme un simple rêve, qui n'a, pour des raisons qui ne sont pas simplement accidentelles et sur lesquelles il conviendrait de s'interroger un peu plus sérieusement qu'il ne le fait, pratiquement aucune chance de se réaliser et dont rien

(surtout pas les exemples qu'il invoque à l'appui de son diagnostic et de son pronostic) ne permet de croire qu'il est en train de se réaliser.

Rorty n'appartient pas, il faut le noter, à la catégorie des philosophes qui cherchent à réaliser une sorte de consensus œcuménique entre la philosophie analytique et la philosophie continentale. Il pense qu'il n'existe tout simplement pas entre ces deux traditions la communauté de problèmes qui permettrait de les confronter de façon intéressante et féconde. Mais il a l'avantage rarissime de pouvoir parler de l'une et l'autre en connaissance de cause; et, puisqu'il ne croit pas à une essence, une nature ou une mission historique de la philosophie, il ne croit pas non plus et se garde bien de suggérer que l'une ou l'autre pourrait être légitimement soupçonnée et accusée d'avoir d'une manière ou d'une autre trahi la philosophie. Il ne fait aucun doute que la communauté philosophique serait singulièrement plus vivable et plus agréable à fréquenter si tous les philosophes étaient capables d'adopter une attitude comme la sienne. Mais, là encore, je ne crois pas que, si les choses se passent généralement de façon bien différente, ce soit simplement parce que tous les philosophes n'ont pas encore pris conscience du changement de paradigme qu'il décrit. En fait, je ne suis pas du tout certain qu'il ait eu lieu ni même qu'il puisse avoir lieu. Les histoires que racontent Rorty et tous les historicistes qui raisonnent de la même façon que lui (autrefois nous avons cru en Dieu, puis nous avons renoncé à croire en Dieu, mais nous avons continué à croire à des choses comme la raison, la vérité, l'histoire, etc., aujourd'hui nous sommes en train de renoncer également à croire à des choses de ce genre) ont justement cette particularité qu'on ne sait pas ce qu'il faut entendre ici exactement par « nous », ni jusqu'à quel point les changements qu'elles décrivent ont réellement été effectués. Je pense que Rorty lui-même n'échappe pas complètement à la tentation de traiter les révolutions philosophiques comme des révolutions scientifiques supposées et, pour dire les choses de façon un peu grossière, ne nous explique pas vraiment pourquoi il y a encore des philosophes aristotéliens mais pas de physiciens

aristotéliens, ou pourquoi il y a encore aujourd'hui autant de philosophes qui s'obstinent à croire à la raison et même en Dieu. (Y en avait-il réellement tellement plus autrefois ? Ou encore : le genre d'unanimité qui est supposé avoir régné sur des questions de ce genre dans les époques anciennes n'est-il pas parfaitement illusoire ?) Si l'on pouvait supposer que des philosophes comme Heidegger et Derrida ont réellement « démontré » certaines choses, on pourrait dire également qu'ils ont du même coup rendu impossibles ou dérisoires certaines choses que les philosophes pouvaient faire tranquillement avant eux. Mais, du point de vue de Rorty lui-même, ils n'ont justement rien fait de tel – rien, en tout cas, d'aussi évident et aussi décisif.

Comme on peut sans doute déjà s'en rendre compte, les réticences que j'éprouve et les objections qui me viennent à l'esprit en lisant Rorty n'ont rien de particulièrement original. Elles sont, somme toute, très proches de celles de Bernard Williams et de Charles Taylor ⁵. Comme le premier, je ne crois pas que Rorty ait rendu compte de façon satisfaisante de ce qui distingue fondamentalement un programme de recherche scientifique de ce que devrait être, selon lui, le programme d'une philosophie future : « Dans un passage révélateur, il dit que "le pragmatisme nie la possibilité d'aller au-delà de la [...] notion de 'voir comment les choses s'agencent les unes avec les autres' – ce qui, pour l'intellectuel qui vit dans les livres de l'époque récente, veut dire voir comment tous les différents vocabulaires de toutes les époques et cultures différentes s'agencent les uns avec les autres". Cela peut être un programme pour le successeur de la philosophie, ou pour les études littéraires dont il ne veut pas que ce successeur soit distinct, mais ce n'est certainement pas un programme pour la science. Le sentiment que l'on n'est pas enfermé dans un monde de livres, que l'on est confronté "au monde", que le travail que l'on fait est rendu ardu ou facile par ce qu'il y a réellement – ces choses-là font partie de la force qui donne son impulsion à la science, de sa conscience essentielle ; et même si les descriptions que donne Rorty de ce que la science est réellement sont vraies, elles ne sont pas de nature à être admises dans cette

conscience sans la modifier profondément – presque certainement pour le pire, pour autant que le progrès de la science est en question. ⁶ »

Rorty soutient que, puisque le monde n'est pas un langage ni écrit dans un langage, qu'il ne se décrit pas lui-même d'une façon quelconque et ne peut rien nous *dire* sur ce qu'il est réellement, nous devrions renoncer à l'idée que la science cherche à se rapprocher progressivement de quelque chose comme une vraie nature de la réalité. Comme Goodman, il pense qu'« il n'y a pas de chose telle que la "nature propre", pas une façon dont le monde est, rien qui soit déjà formulé ou agencé et attendant d'être transcrit ⁷ ». Il soutient que nous devrions abandonner toute tentative philosophique visant à faire apparaître nos critères comme n'étant pas simplement *nos* critères, mais également les *bons* critères, en quelque sorte ceux de la nature elle-même et, par le fait, également ceux qui nous conduiront à la *vérité*. « La nature, écrit-il, pour ce que nous en savons, engendre nécessairement des êtres connaissants qui la représentent, mais nous ne savons pas ce que cela voudrait dire pour la nature que d'avoir le sentiment que nos conventions de représentation deviennent de plus en plus semblables aux siennes, et par conséquent qu'elle est aujourd'hui représentée plus adéquatement que dans le passé. Ou, plutôt, nous pouvons donner un sens à cela uniquement si nous suivons jusqu'au bout les idéalistes absolus et admettons que le réalisme épistémologique doit être fondé sur le panthéisme personnaliste. » [HS, 332] (En d'autres termes, le monde peut être la cause de l'apparition de certaines conceptions et de la formation de certaines croyances, mais il ne peut pas être la cause du fait que certaines conceptions sont meilleures que d'autres ou que certaines croyances sont vraies; comme le dit Rorty: « L'histoire de la science nous dit uniquement qu'un jour Newton a eu une idée brillante, à savoir celle de la gravitation, mais elle reste silencieuse sur la question de savoir comment la gravitation a causé l'acquisition du concept d'elle-même par Newton – ou, plus généralement la manière dont le monde nous "guide" de façon à nous faire

converger vers des termes "absolus" plutôt que "perspectivaux".⁸) La raison pour laquelle nous devons renoncer à croire que les progrès de la connaissance scientifique nous permettent d'affirmer que nous sommes plus proches aujourd'hui de la vérité que nous ne l'étions hier semble être essentiellement que le monde n'a aucun moyen de nous « dire » que nous le sommes, de nous faire savoir que les conventions qui nous permettent de régler convenablement et apparemment de mieux en mieux les problèmes que nous avons avec lui tendent également, si l'on peut dire, à se rapprocher de celles d'après lesquelles il agit lui-même. L'argument prouve tout au plus que la vérité est une propriété de nos représentations du monde, et non une chose que l'on peut espérer trouver « dans » le monde, que « là où il n'y a pas de phrases il n'y a pas de vérité, que les phrases sont des éléments de langages humains et que les langages sont des créations humaines » [CIS, 23], ou encore que la réalité peut seulement nous faire savoir que nos représentations ont encore besoin d'être améliorées, mais ne nous dira jamais qu'elles ne peuvent plus être supplantées par d'autres encore meilleures et ne le peuvent plus parce qu'elles la représentent enfin telle qu'elle est. Un épistémologue popperien peut parfaitement accepter cela et maintenir néanmoins que, en disant qu'une théorie meilleure se distingue de la théorie qu'elle remplace par le fait d'être plus proche (ou, en tout cas, moins éloignée) de la vérité objective, nous disons quelque chose qui est à la fois doué de sens et, au moins dans certains cas typiques, tout à fait justifié. Rorty soupçonne les réalistes (scientifiques ou autres), qui continuent à croire que nos énoncés, lorsqu'ils sont vrais, sont rendus vrais par quelque chose d'extérieur à quoi (selon une théorie de la vérité encore très répandue) ils « correspondent », d'être obligés d'admettre que « le vocabulaire final d'une physique future sera d'une certaine façon celui de la nature elle-même » ou qu'un vocabulaire « est déjà d'une certaine façon là dehors dans le monde, attendant que nous le découvrons » [CDP, 35 & CIS, 24]. Mais aucune forme de réalisme scientifique (en tout cas, aucune de celles qui sont défendues actuellement) ne semble

dépendre d'une supposition aussi absurde. Soutenir que la vérité objective dont parle le réalisme ne peut être une propriété de nos représentations simplement parce que celles-ci sont et resteront toujours par définition notre œuvre, et non celle de la nature elle-même, c'est remporter sur le réalisme une victoire beaucoup trop facile pour ne pas être franchement suspecte.

L'idée que des choses comme la matière, l'esprit, le moi ou quoi que ce soit d'autre ont une nature intrinsèque qui ne doit en principe rien à nos activités de connaissance et que nous cherchons à représenter avec l'espoir de réussir à le faire de mieux en mieux ne peut être considérée, selon Rorty, que comme une idée qui avait sa place dans une conception théologique, mais n'aurait pas dû survivre à l'époque théologique, dont elle constitue un héritage sécularisé. On peut dire, dans le langage de Blumenberg, que l'époque où l'on croyait encore à un Dieu créateur du monde a légué à la nôtre des questions auxquelles elle continue à se sentir obligée de répondre, alors qu'elle ne dispose justement plus des moyens qui permettaient à sa devancière de proposer des réponses. Comme le dit Wittgenstein : « Il y a eu une idée que la mécanique newtonienne DOIT tout expliquer ; et qu'elle doit être fondée sur des principes qui, pour ainsi dire, seraient les lois qu'il serait judicieux pour un Créateur de faire (Lois de Minimum de ceci, de Conservation de cela). Pourquoi cette idée ? "Parce que tout pointait en direction de cela." Tout ? Non, seulement tout ce sur quoi les gens se concentraient. »⁹ » Il y a eu effectivement une époque où la tâche des scientifiques pouvait être conçue et a été conçue comme consistant à essayer de découvrir les principes et les lois d'après lesquels le monde que nous avons sous les yeux a été conçu, la manière dont un auteur à la fois tout-puissant et suprêmement intelligent a dû s'y prendre pour le créer. C'est une prétention à laquelle les scientifiques d'aujourd'hui ont dû en principe renoncer ; mais cela ne signifie pas que l'on puisse considérer comme une simple survivance théologique, qui pourrait aussi bien être abandonnée purement et simplement, la conviction fondamentale qui anime la plupart d'entre eux, à savoir celle qu'il existe des lois de la nature, que nous devons nous efforcer de découvrir, et non pas simple-

ment d'inventer. Einstein a expliqué sa déclaration célèbre (« *Raffiniert ist der Herrgott, aber boshaft ist er nicht* » [« Le Seigneur est subtil, mais sans malignité. »]) en disant qu'elle voulait dire ceci : « La nature cache son mystère par la sublimité de son être, mais non par la ruse. » On pourrait estimer qu'en adoptant des formules de ce genre ou même en disant, dans un langage beaucoup moins anthropomorphique, que l'univers est la réalisation des idées mathématiques les plus simples, il pensait et parlait comme un théologien, et non comme un scientifique. Mais il a toujours reconnu également que la certitude dont il parle était effectivement de la nature d'une croyance ou d'une conviction religieuses et qu'elle n'avait pas de fondement rationnel. Il y a sans doute peu de scientifiques qui soient aujourd'hui des réalistes au sens d'Einstein, mais je ne crois pas que la communauté scientifique pourrait poursuivre durablement ses activités ou que celles-ci ne subiraient aucun changement réel si elles cessaient d'être soutenues en dernier ressort par une forme quelconque de réalisme, sur lequel aussi bien les modifications décrites par Rorty que la critique philosophique qui s'appuie sur elles n'ont pas réellement d'effet.

Il se peut que le réalisme, qui, pour un pragmatiste comme Rorty, ne « fait aucune différence » et peut être considéré comme superfétatoire (sans conséquence et sans justification), ressemble en fin de compte davantage à un mythe qu'à une conviction philosophiquement fondée ; mais le mythe, si c'en est un, est d'une certaine façon constitutif du projet scientifique lui-même. Je parle ici, bien entendu, des raisons philosophiques que nous pourrions avoir d'abandonner le réalisme, et non du problème que pose Arthur Fine lorsqu'il écrit : « On peut difficilement douter de l'importance d'une attitude non réaliste pour le développement et le succès pratiquement infini de la mécanique quantique. Les contrefactuels historiques sont toujours délicats à manier, mais la stérilité des programmes réalistes dans ce domaine suggère au moins que Bohr et consorts avaient raison de croire que la route du progrès scientifique aurait été bloquée dans ce cas-là par le réalisme. ¹⁰ » Il se peut que même le réalisme fameux d'Einstein ait été en fin de compte essentiellement de l'espèce que Fine appelle le « réalisme motivationnel », plutôt

que constitué par un ensemble de croyances spécifiques concernant la réalité. Mais même si l'on acceptait de considérer le réalisme motivationnel comme le seul candidat sérieux à la succession du réalisme de l'ancienne espèce, qu'il faut considérer comme mort et enterré, on serait encore très loin, me semble-t-il, de l'attitude recommandée par Rorty. En d'autres termes, ce qu'il préconise est quelque chose de bien différent du réalisme minimal impliqué dans ce que Fine l'« attitude ontologique naturelle » – « *Try to take science in its own terms, and try not to read things into science* » (« Essayez de prendre la science comme elle est et de ne pas y mettre des choses qui n'y sont pas »). Il y a une chose que l'on peut peut-être dire à la rigueur de la réalité morale, sociale et culturelle, à savoir qu'elle ne préexiste pas à nos activités de création et qu'elle est d'une certaine façon entièrement faite par nous ; mais je ne crois pas que l'on puisse dire et que les scientifiques pourraient un jour accepter de dire la même chose de la réalité naturelle et de traiter leurs propres créations exactement comme ils le font pour celles des philosophes, des écrivains ou des moralistes. En d'autres termes, je ne suis pas convaincu par les efforts que fait Rorty, après beaucoup d'autres, pour surmonter la division qui existe entre la culture scientifique et la culture littéraire ou pour montrer qu'elle n'a pas lieu d'être.

J'ai déjà indiqué plus haut que j'étais loin, de façon générale, de partager son optimisme concernant les bénéfices que nous pourrions retirer de l'avènement d'une culture post-philosophique. Mon opinion est sur ce point à peu près la même que celle de Bernard Williams : « J'ai des doutes, en fait, sur la question de savoir si Rorty a extrait des ruines de la philosophie, telle qu'il la voit, une activité quelconque qui soutiendra une culture post-philosophique de l'espèce qu'il esquisse. Il n'est pas très réaliste de supposer que nous pourrions sustenter pendant longtemps une partie appréciable d'une culture, ou écarter effectivement la menace de l'ennui, en faisant sur le mode ludique un usage abusif des textes d'auteurs qui croyaient à une activité dont nous savons qu'elle est sans espoir. ¹¹ » J'admets volontiers que ma position sur ce point est déterminée largement par certains aspects particuliers de la situation française et par les données

de mon histoire personnelle, celle de quelqu'un qui a suivi une trajectoire philosophique qui est pratiquement l'opposé exact de celle de Rorty. Je peux comprendre sans difficulté que des philosophes comme lui aient été fatigués ou exaspérés à un moment donné par le genre de limitations et de contraintes que la philosophie analytique impose à la recherche et à l'écriture philosophiques, et par le style de ce genre de philosophie, au point de souhaiter essayer quelque chose de radicalement différent. Mais j'appartiens à une génération de philosophes qui, dans le contexte socio-culturel où le problème s'est posé pour eux, avaient toutes les raisons, pour utiliser ses propres termes, de « jeter des regards nostalgiques vers la philosophie analytique, et en particulier vers les philosophes analytiques "réalistes" qui prennent au sérieux les problèmes philosophiques » [CDP, 27-28]. Pour ceux qui, comme c'était mon cas, trouvaient proprement insupportable et invivable le genre de terrorisme politico-philosophique qui avait commencé à régner au début des années 1960, la philosophie analytique ne pouvait pas ne pas offrir par contraste l'image réconfortante de ce à quoi devrait ressembler une communauté philosophique démocratique, civilisée et tolérante, où tous les citoyens sont également soumis à l'obligation de fournir des arguments et d'accepter d'entendre et de discuter des objections éventuelles (ce qui est bien la dernière chose que l'on pouvait se risquer à demander à l'époque et dans le milieu dont je parle). Il va sans dire que cette façon de considérer la philosophie analytique comportait une bonne part d'idéalisation et de naïveté. Mais je suis encore aujourd'hui convaincu que, pour quelqu'un qui, comme c'est le cas de Rorty (et le mien), considère que la démocratie est la chose la plus importante et qu'elle est plus importante que la philosophie elle-même, la communauté des scientifiques et les méthodes de travail qui y sont utilisées devraient continuer à représenter un exemple dont la philosophie pourrait essayer de s'inspirer et qu'elle ne peut en tout cas pas se permettre, comme elle le fait la plupart du temps en France, d'ignorer complètement. Comme le remarque Bernard Williams : « Il est certainement vrai que le discours de la philosophie analytique et ses procédures argumentatives sont davantage

dans la continuité de ceux des scientifiques. Elle semble à ses praticiens plus responsable, plus conséquente, moins ouverte à l'arbitraire, à l'extravagance et à la rhétorique que d'autres styles de philosophie, et je soupçonne qu'elle fait également la même impression aux scientifiques, pour autant qu'elle ne leur semble pas, comme elle semble également à une bonne partie de la philosophie non analytique, dénuée d'intérêt. [...] La philosophie analytique soutient qu'elle offre un exemple très abstrait de certaines vertus de la pensée civilisée, parce qu'elle donne des raisons et dispose des arguments d'une façon qui peut être explicitement suivie et considérée, et parce qu'elle rend les questions plus claires et débrouille ce qui est confus. [...] À la fois dans cette philosophie et dans les sciences, l'idéal est le vieil idéal socratique en vertu duquel la rhétorique et le pouvoir des mots ne prévaudront pas. ¹² »

Rorty a, comme chacun sait, contesté radicalement cette image de la philosophie et de ses vertus possibles, en même temps qu'il s'est efforcé de faire apparaître comme tout à fait illusoires ou sans importance les contrastes sur lesquels la philosophie analytique prétendait faire reposer sa spécificité et sa supériorité. Mais le point faible de sa conception réside, comme l'ont fait remarquer un bon nombre de ses critiques, dans le peu d'indications qu'il nous donne sur la façon dont les choses devraient se passer dans un monde post-philosophique où l'on aurait cessé complètement de se référer à des choses comme la raison, la vérité et l'objectivité, et dans l'optimisme de principe avec lequel il envisage les « progrès » qui devraient résulter de ce genre de libération. Je serais tenté de dire que nous avons déjà eu en France, dans les dernières décennies, un avant-goût de ce que pourraient être le discours, la méthode et le comportement des philosophes dans un univers comme celui que Rorty appelle de ses vœux et que nous avons une certaine expérience de ce qui se passe lorsque, précisément, ce qui prévaut contre la raison, la logique et les règles de l'argumentation est la rhétorique, le pouvoir des mots, la séduction et le culte de la personnalité. Rorty se contente de trouver inutiles des idées comme celles de vérité et d'objectivité. Mais il y a eu une époque pas si lointaine où elles étaient considérées, en outre,

comme dangereuses et oppressives, et où le progrès était supposé devoir passer par l'abandon de toutes les règles qui permettent au monde intellectuel de ressembler encore à une communauté démocratique. L'image que je conserve de cette période est effectivement bien davantage celle d'une confession religieuse unifiée par un certain nombre de croyances obligatoires aux héros, aux saints et aux découvertes philosophiques révolutionnaires du jour. Mach a répondu à Planck, qui l'avait traité de « faux prophète », que si la communauté des physiciens était en train de se transformer en une Église où l'on devait obligatoirement croire à l'existence des atomes, il préférerait cesser de se considérer comme un physicien. Il avait tort sur le point en litige, mais raison sur le principe. Et je ne pense pas que les choses puissent être considérées d'une autre manière dans le cas de la philosophie. C'est la raison pour laquelle j'ai préféré opter à l'époque dont je parle pour la communauté « laïque » et républicaine des philosophes analytiques, au risque de devoir renoncer à être considéré comme un philosophe. Ce n'est pas *a priori* mais sur la base d'une certaine expérience concrète du genre de résultat qu'ils seraient susceptibles de produire, s'ils étaient réellement appliqués, que j'émetts des doutes sérieux sur la possibilité qu'une communauté d'intellectuels « post-philosophiques » se maintienne de façon durable sur la base de principes et de maximes comme ceux de Rorty. Le renversement de situation auquel nous avons assisté en France dans les dernières années, le retour en force de toutes les notions « humanistes » qui avaient été la cible de la critique philosophique dans la période précédente et le fait qu'il arrive désormais même aux philosophes français de reconnaître que nous pourrions avoir quelque chose à apprendre de l'exemple et des méthodes de la philosophie analytique semblent montrer précisément que c'est extrêmement peu probable.

LA PHILOSOPHIE PEUT-ELLE ÊTRE CONÇUE
COMME UN GENRE LITTÉRAIRE OU POÉTIQUE ?

Rorty, qui, lui aussi, parle incontestablement par expérience, estime que l'importance de l'argumentation en philosophie est considérablement surestimée par les défenseurs de la tradition analytique. Il pense que les philosophes qu'il appelle « *poetic world-disclosers* », comme Hegel, Heidegger et Derrida, « ont un prix à payer pour cela, et qu'une partie de ce prix est le fait que des notions comme celles d'"argumentation" et de "rigueur" ne sont pas appropriées à leur œuvre » [ESH, 165]. Ce sont justement des philosophes qui proposent de nouvelles façons de parler pour lesquelles il est impossible d'argumenter dans le cadre de nos façons de parler acceptées. C'est une conception qui va de pair avec l'idée que la philosophie opère, chez ce genre d'auteurs, à un niveau qui est essentiellement sub-propositionnel (celui de la création d'un nouveau vocabulaire) et qui n'est pas celui de la formulation de propositions à propos desquelles la question de la vérité et de la justification pourrait réellement se poser. Rorty se déclare « en sympathie avec le rejet nominaliste et wittgensteinien que l'on trouve chez Tugendhat de l'idée que l'on peut être non propositionnel et néanmoins argumentatif » [ESH, 166]. Je ne sais pas jusqu'à quel point il estime, en outre, que, si l'on veut être propositionnel, on doit essayer d'être argumentatif. Mais il n'a en tout cas rien à objecter à l'existence d'une catégorie de professionnels qui, comme c'est le cas des philosophes analytiques, se distinguent avant tout par le fait de disposer de capacités d'argumentation particulièrement développées et raffinées qui peuvent être appliquées à peu près à n'importe quel sujet et souligne même explicitement qu'elle peut représenter un avantage précieux et une ressource à exploiter (et qui pourrait être davantage exploitée) dans des sociétés démocratiques comme les nôtres. Ce point mérite d'être souligné, parce que je ne sais pas si Rorty mesure réellement à quel point son attitude est sur cette question différente de celle de ses philosophes continentaux préférés, qui auraient, de façon générale, plutôt tendance à voir dans l'existence de professionnels de cette sorte et dans le prestige (réel ou supposé)

dont ils jouissent non pas un atout éventuel pour la démocratie mais une simple manifestation supplémentaire de l'impérialisme technocratique.

Si l'on pense que la tâche de la philosophie consiste principalement à innover dans le domaine du vocabulaire (ou, dans le langage moins nominaliste de Deleuze, à « créer des concepts »), il est normal de considérer que l'argumentation n'est pas ce qui compte en premier. Je ne suis pas aussi persuadé que semble l'être Rorty qu'il est impossible ou incongru d'essayer d'argumenter réellement pour ou contre l'introduction d'un nouveau vocabulaire et que nous devons nous contenter en quelque sorte d'attendre simplement de voir s'il finira ou non par s'imposer. Mais j'admets volontiers qu'il s'agit de quelque chose de bien différent de ce que l'on fait lorsqu'on essaie d'argumenter pour ou contre une proposition formulée dans le vocabulaire en usage. La difficulté me semble être que, comme le montre clairement l'exemple des auteurs cités par Rorty, ce n'est pas simplement par étourderie ou par inconscience qu'aucun philosophe ne réussit jamais à maintenir réellement son discours à un niveau sub-propositionnel. Il n'est pas du tout certain qu'il soit possible de le faire de façon consistante et convaincante. Derrida lui-même par exemple (et non pas simplement, comme préfère dire Rorty, ses disciples et ses thuriféraires) est amené à proférer un bon nombre de thèses extrémistes, discutables et contestables à souhait, et même à affirmer qu'il les a « démontrées » (les guillemets ne font, bien entendu, rien pour améliorer les choses). Il n'est pas contestable qu'il arrive en philosophie, comme d'ailleurs également dans n'importe quelle autre entreprise intellectuelle, un moment où il est déraisonnable et absurde de vouloir continuer à argumenter et qu'une certaine façon d'exiger à tout prix des arguments aurait tout simplement pour effet de rendre impossible le genre de créativité qui a toujours distingué les grands philosophes des simples commentateurs et épigones. Mais la difficulté est, comme toujours, de reconnaître le point où l'on doit s'arrêter : tout comme il est possible d'aller au-delà de ce que l'on peut raisonnablement demander, il est possible de se contenter de beaucoup moins que ce que l'on pourrait et devrait exiger ; et je trouve

personnellement que c'est plutôt là, c'est-à-dire dans l'empressement avec lequel on accepte que certains philosophes soient dispensés de donner des raisons quelconques, que réside le danger.

Mon désaccord avec Rorty provient donc du fait qu'il partage avec certains des philosophes continentaux les plus typiques la conviction que ce qui a besoin d'être encouragé en philosophie n'est pas la tendance à donner et à demander des raisons et des arguments, mais plutôt la tendance inverse, dont le développement ne pourrait avoir au total que des effets positifs et « libérateurs ». Je crois au contraire, sur la base de ce que nous avons connu en France dans la période précédente, que les philosophes peuvent être, dans certains cas, et sont même probablement de façon générale si peu portés à la discussion et la trouvent même si anormale qu'il est tout à fait inutile de les inciter à aller encore plus loin dans ce sens. Je ne sais pas ce que pourrait penser Rorty d'une opinion comme celle que formule Deleuze à propos de l'inutilité de principe de la discussion en philosophie : « C'est déjà difficile de comprendre ce que quelqu'un dit. Discuter, c'est un exercice narcissique où chacun fait le beau à son tour : très vite, on ne sait plus de quoi on parle. Ce qui est très difficile, c'est de déterminer le problème auquel telle ou telle proposition répond. Or si l'on comprend le problème posé par quelqu'un on n'a aucune envie de discuter avec lui : ou bien l'on pose le même problème, ou bien on en pose un autre et on a plutôt envie d'avancer de son côté. Comment discuter si l'on n'a pas un fonds commun de problèmes, et pourquoi discuter si l'on en a un ? On a toujours les solutions qu'on mérite d'après les problèmes qu'on pose. Les discussions représentent beaucoup de temps perdu pour des problèmes indéterminés. Les conversations, c'est autre chose. Il faut bien faire la conversation. Mais la moindre conversation est un exercice hautement schizophrénique, qui se passe entre individus ayant un fonds commun, et un grand goût des ellipses et des raccourcis. La conversation est du repos coupé de longs silences, elle peut donner des idées. Mais la discussion ne fait aucunement partie du travail philosophique. ¹³ » Il me semble que, lorsque, comme cela a tout de même été le cas

un certain nombre de fois dans l'histoire de la philosophie, les philosophes ont eu un fonds commun de problèmes, ils pouvaient au moins discuter et ont discuté effectivement des mérites de leurs solutions respectives. Mais si je cite cette déclaration, c'est surtout parce qu'elle est très représentative du procédé utilisé par certains des maîtres à penser de la philosophie contemporaine, qui consiste à donner à leur refus de la discussion l'apparence d'une théorie d'où il résulte qu'elle est tout à fait futile en philosophie, avec comme bénéfice secondaire (ou principal?) la possibilité de se trouver immunisé une fois pour toutes contre les objections qui pourraient venir à l'esprit d'autres philosophes. Ce que je trouve remarquable chez Deleuze est sa conviction, au moins apparente, que, toutes les fois qu'un philosophe prétend être en train d'inventer un nouveau concept, il le *fait* réellement. La question qui semblerait justement cruciale, celle de savoir si un nouveau concept a été effectivement créé ou si l'on n'a pas plutôt proposé simplement d'adopter un mot nouveau dont on ne peut rien faire d'utile ou un usage déviant impraticable d'un mot ancien, ne doit justement pas être posée.

Le problème de la place exacte que devrait avoir la discussion en philosophie est probablement de ceux sur lesquels une tentative de discussion philosophique ne nous mènerait effectivement pas très loin. Mais il a tout de même un aspect important et sérieux. Le désaccord fondamental qui existe entre les philosophes analytiques et les philosophes continentaux sur la façon correcte d'aborder l'histoire de la philosophie pourrait être exprimé en disant qu'à la différence des philosophes analytiques les philosophes continentaux ne croient généralement pas qu'il puisse exister en philosophie quelque chose comme une *erreur* (ou *a fortiori* un non-sens). Et c'est bien ce que l'on devrait admettre si les choses se passaient entièrement au niveau sub-propositionnel, c'est-à-dire à un niveau où il n'est pas question d'être cognitif et argumentatif. Pour qu'il y ait des réfutations, il faut qu'il y ait des erreurs possibles et pour qu'il y ait des erreurs il faut qu'il y ait des propositions. Il n'y a pas de place réelle pour la réfutation si la philosophie intéressante est essentiellement « une confrontation entre un vocabulaire qui s'est

retranché sur sa position et qui est devenu une calamité, et un vocabulaire nouveau à moitié formé qui promet vaguement de grandes choses » [CIS, 28-29]. Comme la plupart des philosophes continentaux, Rorty considère la volonté de réfuter comme étant dans le meilleur des cas un manque d'originalité (comme dirait Deleuze, la seule façon correcte de réagir à ce que nous disent les grands philosophes est d'essayer de faire la même chose qu'eux, c'est-à-dire d'inventer à notre tour des concepts) et dans le pire une simple perte de temps : « Je vois dans la réfutation la marque d'une absence d'originalité, et j'apprécie trop l'originalité de Derrida pour le louer en ces termes. C'est pourquoi je ne trouve pas grand-chose à faire, lorsque je le lis ou le discute, de la notion d'"argumentation rigoureuse". » [ESH, 161] Rorty ne va pas jusqu'à dire, comme Heidegger, que, dans le domaine de la pensée essentielle, la réfutation est une stupidité, parce qu'il ne croit pas, en fait, qu'il existe un mode de connaissance, opposé et supérieur à celui de la science, que l'on pourrait appeler de ce nom. Dans *L'Homme spéculaire*, il souligne que « les positivistes avaient absolument raison de croire qu'il est impératif d'extirper la métaphysique, lorsque "métaphysique" signifie la tentative de donner une connaissance de ce que la science ne peut pas connaître. Car c'est la tentative de trouver un discours qui combine les avantages de la normalité avec ceux de l'anormalité – la sécurité intersubjective de la vérité objective avec le caractère édifiant d'une affirmation morale injustifiable mais inconditionnelle » [HS, 421]. Même Heidegger ne peut par conséquent prétendre avoir reçu de l'Être le genre de connaissance spéciale qui est réservé à quelques grands penseurs : il n'a, en réalité, rien fait de plus que de nous proposer une nouvelle façon de décrire ce que nous avons fait jusqu'ici et ce que nous pouvons envisager de faire ensuite. Mon impression personnelle est qu'en disant des choses de ce genre Rorty demande aux philosophes de renoncer à une chose qui est probablement aussi indispensable à leurs activités que le réalisme motivationnel l'est à celles des scientifiques, sans augmenter pour autant en quoi que ce soit les possibilités que nous avons de discuter ce qu'ils proposent. Elles peuvent même sembler encore plus réduites qu'auparavant, puisque

la seule chose qui pourrait éventuellement prêter à discussion et que Rorty discute effectivement est la façon dont ils perçoivent et présentent ce qu'ils font. Je ne crois, pour ma part, ni que l'originalité soit la seule chose qui compte réellement en philosophie (nous avons eu également de bons exemples des excès et les aberrations auxquelles peut conduire ce genre d'idée) ni que la réfutation y soit une chose aussi inutile qu'il le pense (s'il y a des erreurs, il est important qu'elles soient réfutées, même si ceux qui les réfutent sont généralement moins originaux que ceux qui les produisent). Mais c'est un point qui demanderait évidemment à être discuté beaucoup plus longuement que je ne peux le faire ici.

Ma perplexité ne porte pas, je m'empresse de le préciser, sur la question de savoir si des auteurs comme Foucault, Derrida, Deleuze, etc. doivent ou non être comptés au nombre des esprits les plus créatifs et les plus originaux de notre époque. Personne, du moins je l'espère, ne peut avoir de doutes sérieux sur ce point. La question que je me pose est uniquement de savoir si une originalité aussi grande que l'on voudra peut justifier le genre de refus pur et simple du dialogue philosophique qu'ils ont régulièrement opposé à leurs contradicteurs potentiels¹. Je ne crois pas, en tout cas, que l'exemple des grands philosophes du passé leur donne, de façon générale, raison sur ce point. À une époque où ce genre de prophétie était presque une habitude, Foucault nous a annoncé qu'un jour peut-être le siècle serait deleuzien. C'est possible, en effet. Comme dirait Rorty, ce qui est présenté et perçu aujourd'hui comme « anormal » peut très bien devenir normal et même parfaitement conventionnel demain. Mais, en attendant, demander aux contemporains de faire taire leurs réticences et leurs objections éventuelles et d'attendre simplement que l'avenir confirme le pronostic n'est pas simplement désagréable et humiliant, c'est également, à mes yeux, une façon d'exiger le sacrifice pur et simple de l'intellect philosophique. Le problème me semble être qu'on ne

1. Pour des raisons que Rorty explique lui-même parfaitement [CIS, p. 184-187], la controverse entre Derrida et Searle ne constitue certainement pas une exception à cette règle.

peut pas vouloir jouir de tous les privilèges du penseur inspiré et charismatique qui s'adresse à une communauté de croyants et en même temps prétendre que ce que l'on fait est fondamentalement différent de ce genre de chose – parce que c'est précisément de la *philosophie* et non de la prédication religieuse ou de l'endoctrinement politique. Newton Garver, qui n'est certainement pas un ennemi de Derrida, constate que « le style de Derrida est hostile à la philosophie parce qu'il est hostile au dialogue ¹⁴ ». Je crois, en effet, que, même si Derrida lui-même n'est pas du tout, quoi qu'en pensent certains, un ennemi de la philosophie, son style l'est indiscutablement.

Un dernier point que j'aimerais évoquer brièvement est celui-ci. Rorty n'a en principe aucune sympathie pour l'idée heideggerienne que la forme d'une époque est déterminée par la philosophie et qu'une époque vaut d'une certaine façon ce que vaut sa philosophie : « Pour Heidegger, les autres êtres humains existent en vue du Penseur et du Poète. Là où il y a un Penseur ou un Poète, la vie est justifiée, car là quelque chose de Complètement Autre entre en contact avec nous et nous avec lui. Là où il n'y en a pas, le désert se répand. » [ESH, 124] Mais Rorty croit également que les héros de la société libérale ne sont pas le scientifique et le philosophe, au sens traditionnel du terme, mais ce qu'il appelle « *the strong poet and the utopian revolutionary* » [CIS, 95]. Sa prédilection évidente pour les penseurs « anormaux » fait qu'il y a chez lui, comme l'ont fait remarquer certains de ses interlocuteurs ¹⁵, une tension très perceptible entre l'« impulsion romantique » élitiste, qui l'amène à considérer que le but d'une société libérale devrait être de « rendre la vie plus facile pour les poètes et les révolutionnaires ¹⁶ », et la tendance pragmatiste, démocratique et égalitaire, qui lui interdit de considérer que ce qui est bon pour les poètes et les révolutionnaires devrait nécessairement être bon en même temps pour tous les gens ordinaires. On pourrait dire, dans un langage qui a été beaucoup utilisé à une certaine époque et ne l'est plus guère aujourd'hui, qu'il hésite par moments de façon caractéristique entre la théorie des « minorités (ou des singularités) agissantes » et celle du réformisme démocratique, qui privilégie la libre discussion et le consensus. Les

disciples français de Nietzsche et de Heidegger ont été critiqués sévèrement par Habermas (et dans une certaine mesure également par Rorty lui-même) à cause de leur tendance à estimer qu'ils auraient plus ou moins trahi la cause de la philosophie en acceptant de se solidariser ouvertement avec les principes et les institutions de la société démocratique et libérale à laquelle ils appartiennent. Mais Rorty a aussi un problème, qui provient de sa façon de proclamer, pour sa part, que la démocratie a priorité sur la philosophie (c'est un point sur lequel, comme je l'ai dit, je suis entièrement d'accord avec lui) et de considérer en même temps comme les penseurs les plus importants de notre époque des auteurs dont le principe serait plutôt, même si certains d'entre eux ne l'admettraient sans doute pas volontiers : « Périssent la démocratie, pourvu que vive la philosophie ! »

Rorty n'est, bien entendu, pas assez naïf pour ne pas se rendre compte du problème que pose l'utilisation qu'il fait de penseurs comme Foucault : « Foucault n'apprécierait pas ma suggestion que ses livres peuvent être intégrés à une culture politique libérale, réformiste. » [CIS, 101] Mais je pense que l'on peut dire, *mutatis mutandis*, la même chose de Derrida. Il y a, comme l'a fait remarquer Descombes, deux Foucault : le Foucault français, qui est le Foucault nietzschéen, et un Foucault américain, qui ressemble, somme toute, plutôt à une sorte de Dewey modernisé. Le problème des deux Foucault est, comme le remarque Rorty, celui de « l'intellectuel romantique qui est également un citoyen d'une société démocratique ¹⁷ ». Il y a aussi, me semble-t-il, deux Derrida, qui diffèrent de façon à peu près analogue (je passe, bien entendu, sur le fait qu'il y a visiblement, en plus de cela, au moins deux Derrida américains très différents). Je ne pense pas que Rorty ait trouvé pour l'instant une solution réellement satisfaisante à un problème qui, de toute évidence, est également le sien : celui, précisément, de la place de l'intellectuel romantique dans une société démocratique et de l'intellectuel démocrate dans une communauté philosophique dont l'inspiration est restée fondamentalement romantique et le paradigme celui de l'individu extraordinaire qui est capable d'imaginer et de provoquer des ruptures et des transformations radicales.

D'une certaine façon, la philosophie n'a jamais fait vraiment bon ménage avec la démocratie ; et celle-ci a été souvent considérée comme incapable de produire réellement une grande philosophie. Comme le dit Musil : « Les philosophes sont des violents qui, faute d'une armée à leur disposition, se soumettent le monde en l'enfermant dans un système. Probablement est-ce aussi la raison pour laquelle les époques de tyrannie ont vu naître de grandes figures philosophiques, alors que les époques de démocratie et de civilisation avancée ne réussissent pas à produire une seule philosophie convaincante, du moins dans la mesure où l'on peut en juger par les regrets que l'on entend communément exprimer sur ce point. ¹⁸ » Peut-être est-ce également la raison qui explique le mépris que les philosophes français les plus appréciés par Rorty se sont sentis généralement obligés de manifester pour les théoriciens de la démocratie libérale « à l'américaine », qui sont peut-être en fin de compte ses véritables héros et dont il cherche à rapprocher les premiers. De toute évidence, les amis de Rorty sont loin d'être, de façon générale, les amis de ses amis.

En proposant aux philosophes, s'ils veulent pouvoir rester ou redevenir les héros de la société libérale, d'essayer de ressembler davantage soit au « *strong poet* », soit à l'utopiste révolutionnaire, il fait à première vue un choix typiquement continental, et fort peu anglo-saxon. Mais les sociétés libérales ont tendance à estimer, de façon générale, qu'elles n'ont plus de véritables révolutions à faire et ne croient pas vraiment que la solution de leurs problèmes les plus urgents dépende, directement ou indirectement, de la contribution des poètes (au sens strict ou au sens rortyen élargi du terme). On peut se demander justement si Rorty n'a pas besoin en quelque sorte de théoriciens pragmatistes et réformistes comme Dewey pour l'usage public et de penseurs révolutionnaires comme Heidegger, Foucault ou Derrida essentiellement pour la sphère privée, où l'on peut être aussi irrationnaliste, poétique et prophétique, individualiste, anarchiste, anti-démocratique et anti-humaniste que l'on veut, à la condition de ne pas essayer d'en sortir.

L'optimisme romantique de Rorty est une chose que j'ai toujours admirée, bien que je sois personnellement tout à

fait incapable de le partager. Lorsqu'il discute le problème posé par l'obligation qui commence à être imposée depuis quelque temps aux philosophes et aux écrivains en Amérique d'être « *politically correct* », c'est pour conclure : « Il y a déjà des indications qui suggèrent que la correction politique gauchiste est en train de devenir un critère pour le recrutement dans les facultés. Mais, avec de la chance, ces injustices ne seront pas pires que celles que les gauchistes universitaires contemporains ont eu à subir de la part des représentants des "valeurs humanistes traditionnelles" au cours de leur propre ascension vers le pouvoir. » [ESH, 191] Je serais tenté de dire que nous avons eu également un avant-goût de ce genre de chose à l'époque où il était entendu que « tout est politique » et où les philosophies étaient jugées essentiellement en fonction de leurs implications politiques réelles ou supposées (il faudrait dire, pour être exact, décidées par des professionnels de la révolution qui se considéraient comme des experts dans ce genre de spécialité). Au total, ce genre de comportement me semble avoir provoqué plus d'injustices caractérisées qu'il n'en a corrigé et entraîné avant tout un abaissement remarquable et dans un certain nombre de cas tout à fait désastreux du niveau des exigences philosophiques. Et il n'a pas fallu plus de quelques années pour que ceux qui en avaient été les théoriciens et les promoteurs se remettent tout à coup à célébrer avec une candeur désarmante des choses comme la compétence, le savoir pur et dur et l'autorité des maîtres reconnus. C'est à peine si l'on ose encore aujourd'hui rappeler qu'un problème philosophique peut avoir aussi une signification politique et les motivations des philosophes un aspect politique ; ce n'est pas simplement le marxisme politique mais les concepts marxistes et la culture philosophique marxiste dans son ensemble qui semblent pour l'instant avoir disparu purement et simplement de l'univers mental de nos intellectuels. La seule chose que je puisse dire est que je souhaite bien du plaisir aux universitaires américains qui sont apparemment en train de faire, sous une autre forme, une expérience que nous avons déjà connue. Ce qui s'est passé dans les dernières décennies ne me semble malheureusement pas pouvoir être perçu comme un acheminement graduel vers le genre de

culture post-philosophique sceptique, sage, modérée et raisonnable et en même temps moins inhibée, plus imaginative, créative et révolutionnaire que les précédentes, dont nous parle Rorty, mais plutôt comme l'expression d'une dialectique d'un type somme toute assez primitif et assez banal ou, pour dire les choses de façon encore plus brutale, de ce que Bergson appelait la « loi de la double frénésie ».

« La philosophie d'un anti-philosophe : Paul Valéry » est le texte d'une *Zaharoff Lecture* prononcée à l'université d'Oxford le 4 février 1993. Il a été publié par Clarendon Press (Oxford, 1993) ; une traduction anglaise sous le titre « Philosophy from an Antiphilosopher : Paul Valéry » a paru dans la revue *Critical Inquiry* (n° 21, 1995, p. 354-381).

Sauf indication contraire, les textes de Valéry sont cités à partir de l'édition des *Œuvres* (« La Pléiade », Gallimard, Paris, 1957, tomes 1 et 2) : désormais **O1** et **O2** ; de celle des *Cahiers* (« La Pléiade », Gallimard, Paris, 1973, tomes 1 et 2) : désormais **C1** et **C2** ; des *Cahiers 1894-1914* (Éditions du CNRS-Gallimard, Paris, 1987) : désormais **C3** ; de *L'Homme et la coquille* (illustré par Henri Mondor, Gallimard, Paris, 1937) : désormais **H&C** ; ou de *Mon Faust (Ébauches)* (Gallimard, Paris, 1946) : désormais **MF**.

–VIII–

*La philosophie
d'un anti-philosophe :
Paul Valéry*

CONSEIL À L'ÉCRIVAIN. Entre deux mots, il faut choisir le moindre. (Mais que le philosophe entende aussi ce petit conseil.)

PAUL VALÉRY

VOUS ME PARDONNEREZ, j'espère, d'avoir choisi de vous parler aujourd'hui non pas, comme j'aurais pu éventuellement le faire, d'un philosophe français, mais plutôt d'un auteur que ses propres déclarations autorisent à caractériser comme un anti-philosophe français. Une des raisons de mon choix est la fascination que j'ai toujours éprouvée pour les écrivains qui, comme c'est le cas de Valéry et, dans un autre genre, de Musil, ont été des admirateurs et des adeptes de la science, que les poètes considèrent si facilement comme leur ennemie, et ont cultivé la passion de l'exactitude dans les choses réputées en principe les plus inexactes. Dans les leçons qu'il a données à Harvard au cours de l'année universitaire 1985-1986, Italo Calvino indique en terminant que, « parmi les leçons que j'aimerais voir transmises au prochain millénaire, celle-ci figure en première place : une littérature que caractérisent le goût de l'ordre intellectuel et de l'exactitude, l'intelligence de la poésie jointe à celle de la philosophie et de la science, comme celle dont Valéry donne l'exemple dans ses essais et dans sa prose ¹ ». J'ai à peine besoin de préciser que je m'associe entièrement à ce souhait et que, plus la fin du deuxième millénaire approche, plus je crois utile et

important de le reformuler, tellement il me semble évident que les excès du vague, dans lequel notre époque semble se complaire aujourd'hui plus que jamais, sont plus à craindre que ceux de l'exactitude, qu'elle n'a jamais aimée suffisamment pour avoir des raisons sérieuses de se prémunir contre elle et par laquelle elle affecte pourtant volontiers d'avoir été exagérément séduite et désastreusement abusée. Il se peut, naturellement, que la tendance à rapprocher la poésie de la science et à la considérer, selon l'expression de Calvino, avant tout comme une « tension vers l'exactitude ² » entraîne avec elle, de façon plus ou moins inévitable, un rejet explicite de la philosophie (comme c'est le cas chez Valéry) ou tout au moins (comme cela se passe chez Musil) une distanciation ironique par rapport à elle, puisque la philosophie des philosophes a l'inconvénient d'être généralement trop inexacte pour les amateurs d'exactitude, peu excitante, du point de vue poétique, pour les amateurs de véritable poésie et doublement insuffisante pour ceux qui tentent de combiner la poésie et l'exactitude. Mais il est certainement beaucoup plus important de rappeler et de défendre une exigence essentielle comme celle que formule Calvino que de se préoccuper exclusivement des conséquences qui pourraient éventuellement en résulter pour la philosophie et de concentrer tous ses efforts sur ce qui, contrairement à ce que l'on croit souvent, n'est pas une défense de la philosophie elle-même, qui a résisté à des menaces et survécu à des dangers beaucoup plus réels, mais plutôt de l'idée que les philosophes professionnels se font habituellement de leur discipline.

VALÉRY ET LA PHILOSOPHIE DES PHILOSOPHES

Les relations de Valéry avec la philosophie ont été à première vue, d'un bout à l'autre de son itinéraire intellectuel, de l'espèce la plus claire et la plus simple qui soit. Il a dit et répété que la philosophie lui était inutile, ne satisfaisait en lui aucun besoin personnel et ne répondait à aucune question qu'il puisse se poser naturellement. « Je me trouve dans la philosophie, avoue-t-il, comme un barbare dans une Athènes où il sait bien que des objets très précieux l'envi-

ronnent, et que tout ce qu'il voit est respectable ; mais au sein de laquelle il se trouble, il éprouve de l'ennui, de la gêne et une vague vénération, mêlée d'une crainte superstitieuse, traversée de quelques envies brutales de tout rompre ou de mettre le feu à tant de merveilles mystérieuses dont il ne se sent point le modèle dans l'âme. » [OI, 791-792] En même temps, il admet que, même si les problèmes des philosophes ne sont pas ceux qu'il aurait choisis et si les difficultés qui leur semblent les plus sérieuses et les plus redoutables lui sont la plupart du temps invisibles, il serait tout à fait naïf et présomptueux de sa part de prétendre échapper complètement à la philosophie. Celui qui prend le risque de se présenter comme un anti-philosophe sait que ce qu'il fait est d'ores et déjà intégré, qu'il le veuille ou non, à la philosophie : « Je ne suis pas à mon aise dans la philosophie. Il est entendu qu'on ne saurait l'éviter, et que l'on ne peut ouvrir la bouche sans lui payer quelque tribut. Comment s'en pourrait-on garder quand elle-même ne peut pas nous assurer ce qu'elle est ? Il est presque privé de sens de dire, comme on le dit souvent, que chacun fait de la philosophie sans le savoir, puisque l'homme même qui s'y livre ne sait expliquer exactement ce qu'il fait. » [OI, 791] Il est, en somme, aussi difficile de dire ce que l'on ne fait pas au juste lorsqu'on prétend ne pas faire de philosophie, que de dire ce que l'on fait lorsqu'on décide d'en faire et même de consacrer sa vie à cela.

Valéry pense que la philosophie est justement la chose que l'on ne devrait pas essayer de faire et qui n'existe réellement que pour autant qu'elle n'est pas le produit d'une volonté de philosopher. C'est ce qu'il appelle « l'invisibilité de la vraie philosophie ». Paradoxalement, les œuvres des philosophes sont en quelque sorte le dernier endroit où l'on doit chercher la philosophie : « La philosophie est imperceptible. Elle n'est jamais dans les écrits des philosophes — on la sent dans toutes les œuvres humaines qui n'ont pas trait à la philosophie et elle s'évapore dès que l'auteur *veut* philosopher. Elle paraît dans l'union de l'homme et de tout sujet ou but particulier. Elle disparaît dès que l'homme veut la poursuivre. — La démonstration se tire des philosophes de profession, lesquels, un jour, ont aperçu la Philosophie dans

une occasion impromptue. Or ils ont voulu prolonger – et ils étaient déjà hors des conditions. » [C1, 480] Croire que la philosophie se trouve uniquement dans les livres des philosophes est, selon Valéry, encore plus bête que dans toute autre matière, car la philosophie est « une connaissance que l'on poursuit par le vivre seul et où les solutions sont entraînées par l'existence, l'action, les réactions, les choix de chacun. – Ainsi Napoléon est un philosophe » [C1, 498].

Les philosophes spécialistes ne font, si l'on en croit Valéry, rien de leur philosophie ; et ceux qui font quelque chose de la leur ne font pas de philosophie. Tous les grands hommes, tous ceux qui ont fait quelque chose d'important, ont eu nécessairement leur philosophie, qu'ils ont appliquée au lieu de l'écrire : « Il n'y a pas d'erreur philosophique si énorme que de compter comme philosophes les seuls philosophes, tandis que tous les hommes d'une certaine grandeur ont nécessairement formé leur philosophie ; et peut-être, s'ils ne l'ont exprimée ou précisée, au sens technique et dans le langage technique de la philosophie reconnue, est-ce dû au sentiment qu'ils avaient que la leur était d'autant plus philosophiquement vraie qu'elle n'était pas déclarée. Vraie, c'est-à-dire utilisée et appliquée – *vérifiée*... L'idée générale des choses, de l'homme et des Problèmes qui s'était formée dans César, dans Léonard, dans Galilée..., idée très certainement en liaison avec leurs travaux, leurs objets, leurs observations, dut avoir le prix, la portée, la fonction, l'intensité et l'utilité cachée d'une pensée éprouvée par les exigences et les aventures de leur génie particulier. Descartes le savait bien. » [C1, 537-538]

Si l'on excepte Descartes, qui constitue un de ses héros intellectuels, mais pour des raisons dont il reconnaît volontiers qu'elles n'ont probablement pas grand-chose à voir avec celles des philosophes professionnels, les admirations que Valéry éprouve et les modèles qu'il revendique ne sont presque jamais philosophiques, au sens usuel du terme. Dans une remarque de jeunesse qui date des années 1895-1896, il écrit : « Les hommes vivants et notoires que j'admire **PERSONNELLEMENT** sont Messieurs H. Poincaré, Lord Kelvin, S. Mallarmé, J. K. Huysmans, Ed. Degas, et peut-être M. Cecil Rhodes. Cela fait 6 noms. » [C3, 204] Parmi ces

six noms, on trouve un mathématicien, un physicien, un poète, un romancier, un peintre et un explorateur, homme d'affaires et homme d'État. La liste ne comporte aucun nom de philosophe professionnel, mais on peut certainement dire de chacun des auteurs que mentionne Valéry qu'il est philosophe dans son sens, qu'une philosophie déterminée est mise en œuvre dans ce qu'il fait, exemplifiée et vérifiée dans ses projets, ses entreprises et sa pratique, c'est-à-dire présente de la seule façon qui lui semble appropriée et indispensable. Dans « Le souper de Singapour » (1898), il donne une liste de personnages célèbres qui l'ont excité, ce qui, bien entendu, ne signifie pas qu'il les ait tous admirés dans la même proportion : « Les individus au sujet desquels je me suis le plus excité sont Stendhal, Bonaparte, Descartes, Poe, Lord Kelvin, Wagner, Rimbaud, etc., etc., Talleyrand aussi, Pascal écrivain ; ils composent pour moi un alphabet de manières de penser ou d'inventer. Jeu de cartes. » [C3, 422]

Le seul philosophe qui est cité est Descartes, et il n'est certainement pas très difficile de comprendre pourquoi. Une des idées centrales de la philosophie de Valéry, si l'on peut se risquer à lui imputer quelque chose comme une philosophie, est que la part de savoir réel que contiennent une doctrine ou une construction intellectuelle quelconques se mesure exactement par l'étendue du pouvoir qu'elles nous confèrent sur les choses. Or Descartes apparaît d'abord, aux yeux de Valéry, comme l'homme en qui la volonté de s'auto-affirmer et la priorité absolue du faire sur le savoir et le dire se sont manifestées à un moment donné de la façon la plus exemplaire qui soit et ont suscité une des transformations les plus spectaculaires et les plus radicales que le monde ait subies. Ce que Valéry admire le plus en Descartes est la croyance en la puissance de sa propre pensée. Il voit en lui avant tout l'aventurier et presque le chef de guerre qui a décidé de partir à la conquête d'un monde avec les seules ressources de son Moi et qui l'a effectivement conquis. Dans « Seconde vue de Descartes », il écrit : « Le caractère éminent de cette modification de la vie, qui consiste à l'organiser selon le nombre et la grandeur, est l'*objectivité*, l'impersonnalité, aussi pure que possible, tellement que le *vrai* des modernes, exactement lié à leur pouvoir d'action sur la

nature, semble s'opposer de plus en plus à ce que notre imagination et nos sentiments *voudraient qui fût vrai*. Mais [...], à l'origine de cette prodigieuse transformation du monde humain, c'est un Moi que l'on trouve, c'est la personne forte et téméraire de Descartes, dont la philosophie, peut-être, a moins de prix pour nous que l'idée qu'il nous donne d'un magnifique et mémorable *Lui*. » [OI, 843-844] De façon générale, ce qui rend un philosophe important, aux yeux de Valéry, est justement ce qui le sépare aussi radicalement que possible de l'idée que l'on se fait ordinairement de la philosophie, ce qui fait de lui un anti-philosophe. C'est bien de cette manière qu'il considère Descartes, dont il ne retient que ce qu'il a réellement *fait*, en négligeant l'idée qu'il pouvait se faire de ce qu'il était en train de faire : « Descartes – anti-philosophe – puisqu'il pensait sur toutes choses aux applications. Le *Cogito* est pour en finir avec la philosophie. Son Dieu est un postulat fondamental qui débarrasse le terrain. Alors ses vraies grandes idées : un *univers* à représentation mathématique totale, qui le contraint à l'idée alors neuve de *conservation* – puisqu'il fallait que ce système d'unité de référence totale s'exprimât par une égalité – et puis l'idée de la forme *Produit*, MV – erreur mais – vérité. » [CI, 717] La philosophie de Descartes n'est certainement pas vraie, au sens que les philosophes donnent à ce mot ; mais elle possède l'avantage bien plus remarquable de s'être vérifiée par les effets.

On peut dire que, par une de ces ironies dont l'histoire est coutumière, Descartes est précisément à l'origine de la transformation qui a abouti beaucoup plus tard à la situation de crise dans laquelle se trouve aujourd'hui la philosophie : « La philosophie – excusez mon propos sur mon ignorance – me semble, comme tout le reste des choses humaines de ce temps, dans un état critique de son évolution, et par le même effet des progrès extraordinaires des sciences de la nature. » [OI, 799] Même si c'est à Descartes que l'on doit l'impulsion décisive, Valéry conclut, au terme d'une comparaison entre son cas et celui de Kant et de Leibniz, que c'est probablement le dernier qui est, de son point de vue, le plus grand, celui, en tout cas, dont le projet philosophique a peut-être le moins besoin d'être réinterprété pour pouvoir

s'adresser immédiatement à l'homme d'aujourd'hui : « Leibniz, écrit-il, esprit le plus mathématique – apte à exprimer par un système coordonné – toute difficulté. Très expert contre l'imagination, très symbolisant. Peut-être le plus magistral d'allure des 3. Et le plus souple. » [CI, 485]

Valéry caractérise la philosophie comme « une tentative d'agir avec des moyens insuffisants » [CI, 501]. Il considère même que « l'impuissance est caractéristique de la philosophie. Et ceci frappe – dans une époque où la puissance est maîtresse » [CI, 605]. Étant donné le primat absolu qu'il reconnaît à la volonté et à l'action, et le fait qu'il juge une philosophie à l'accroissement de puissance qu'elle est susceptible de nous procurer, on pourrait s'attendre à ce qu'il se sente très proche de Nietzsche ; et c'est vrai en un certain sens. Mais il ne faut évidemment pas confondre une glorification philosophique de la puissance avec un gain réel de puissance. Valéry dit, dans une formule qui m'a toujours semblé résumer assez bien le cas de Nietzsche : « Nietzsche n'est pas une nourriture – c'est un excitant. » [CI, 486] Il dit aussi, il est vrai, qu'« une philosophie ne peut être qu'un excitant » [CI, 567]. Les philosophies que l'on peut appeler « explicatives » ont le vice « d'employer plus qu'il ne faut, et de ne pas se donner de conditions ni de sanctions », celles qui se disent « critiques » celui « de se déguiser sous une rigueur apparente de langage » [CI, 553]. Nietzsche, qui semble pourtant plus méfiant et plus prémuni contre le langage, n'échappe pas à la règle : « Toute métaphysique est un produit de l'inattention. On voit Nietzsche, par exemple, si prévenu, si actif contre les fantômes verbaux, en arriver à la *volonté de puissance*, lui qui mettait la volonté *entre guillemets*, comme les mots suspects dont on ne prend pas la responsabilité. » [CI, 568] « En lisant Nietzsche, je retrouve, écrit-il, la sensation du *vide* – que ces mixtures de prophétisme, historisme, philosophisme et biologie, me procurent. » [CI, 739] Valéry attribue, il est vrai, à Nietzsche un mérite essentiel, qui est d'avoir eu « le sens extrême de la sensibilité intellectuelle et de la poésie possible de cet ordre » [CI, 736]. Cette idée que l'intellect a, lui aussi, ses sensations, ses émotions et ses affects, qu'il existe bel et bien une sensibilité de l'intellect, une poésie et une poétique possibles des productions purement intellectuelles est,

comme on sait, une idée que Valéry a eue très tôt et sur laquelle il est revenu fréquemment. Mais ce que Nietzsche a pu apporter sur ce point a été, à ses yeux, presque complètement gâché par ce qu'il appelle non pas simplement sa mégalomanie mais bien sa « mégastomanie »¹. Nietzsche n'est – tout comme Descartes mais dans un autre genre – important que pour autant qu'il n'est pas un philosophe : « Nietzsche – ne représente pas une “philosophie” (heureusement p[our] lui) – mais un compositeur, un composé, un “poète” du syst[ème] nerveux. » [C1, 647]

Le point décisif est ici que Valéry ne voit dans l'existence d'une sensibilité de l'intellect aucune possibilité que la philosophie pourrait exploiter pour essayer de retrouver une position intermédiaire stable et défendable entre la science et la poésie ou, plus généralement, l'art. La philosophie commet, selon lui, l'erreur de prendre pour fin ce que la science prend comme moyen : « À cause des *mots* qui jamais ne sont et ne peuvent être des *fins*. La *formule* la plus remarquable n'est jamais qu'une transition, un commencement, un instrument, – et il faut en arriver bon gré, mal gré – à l'image, à l'acte, à la possession de fait, ou bien que le philosophe se résigne à la condition d'artiste, et son système à celle de symphonie. » [C2, 854]

Si la philosophie pouvait se résoudre à apparaître simplement comme un art du langage, qui traite consciemment ce dernier comme fin, sans prétendre en même temps l'utiliser comme moyen et instrument, elle pourrait être acceptable et même importante. Mais c'est précisément ce que la nature de ses prétentions lui interdit de faire. Le philosophe spéculatif ne se borne pas à produire des excitations intellectuelles, de l'ivresse conceptuelle, de l'illusion et de la confusion : « Il voudrait bien, le sorcier, déplacer une masse, élever la température d'un corps – sans agir qu'au-dedans de soi. Mais il a dû se borner à mouvoir des hommes, des passions, des images. » [C1, 519] Valéry voit dans la philosophie un genre littéraire qui est condamné à ne pas pouvoir se reconnaître et se présenter comme tel : « La Philosophie est un genre littéraire

I. « Mégastomanie » a été forgé par Valéry pour désigner le superlatif de la mégalomanie [C3].

qui a ce singulier caractère de n'être jamais avoué tel par ceux qui le pratiquent. Il en résulte que cet art est demeuré imparfait, toujours critiqué dans son faux objet et non dans son vrai ; jamais poussé à sa perfection propre, mais tendu hors de son vrai domaine. » [CI, 579]

Valéry est convaincu qu'« il peut y avoir une technique de la pensée comparable à la technique des vers » [CI, 564] et qu'acquérir cette technique est ce à quoi la philosophie devrait se réduire, ou plutôt s'étendre. Mais, pour cela, il faudrait qu'elle renonce entièrement à se présenter comme une connaissance d'un type spécial et accepte de se présenter uniquement comme un art des idées ou un « art du mot ». « La philosophie est, nous dit-il, l'art (qui ne veut pas l'être) d'arranger les mots indéfinissables en combinaisons plus ou moins agréables ou excitantes. » [CI, 665] Le seul moyen de la sauver serait donc d'obtenir d'elle qu'elle fasse délibérément et avec méthode ce qu'elle n'a fait jusqu'ici qu'à son insu et malgré elle ; et c'est précisément une transformation à laquelle elle ne peut consentir sans renoncer à toutes ses ambitions traditionnelles. Nietzsche est remarquable, en ce qu'il fournit « l'exemple de ce que donnerait l'ex-philosophie avec conscience d'être un art » [CI, 670]. Mais, comme on l'a vu, il n'a montré qu'une possibilité et est resté lui-même, en fin de compte, aussi philosophe et même métaphysicien que ses prédécesseurs. On voit bien quelle est ici la difficulté de Valéry : lorsqu'il parvient à créditer un philosophe de ce qu'il considère comme une authentique création poétique, il ne parvient pas à la traiter autrement que comme le ferait un poète, au sens strict du terme. Parlant de la théorie de l'élan vital de Bergson, il écrit : « Il m'est impossible de ne pas voir qu'une idée comme celle d'*élan vital* n'existe que par une imagination du genre poétique. Mais *si je me trouve en POÉSIE*, alors je me développe en poète – et il ne s'agit plus que de plaisir à organiser. » [CI, 671]

On peut, me semble-t-il, résumer la conception de Valéry en disant que pour lui le langage ne fonctionne de façon satisfaisante que lorsqu'il est immédiatement et totalement convertible en non-langage ou, au contraire, lorsque, comme c'est le cas dans la poésie, il oppose à l'esprit qui

entend le traverser pour atteindre quelque chose en dehors de lui une résistance maximale et même totale. Je reviendrai plus tard sur une question qui vous est sans doute déjà venue à l'esprit et que Valéry lui-même oblige à se poser, celle de ce que peut être en fin de compte sa philosophie à lui, la philosophie non déclarée qui s'exprime dans ce qu'il a cherché à faire et peut-être fait, plutôt que dans ses déclarations sur la philosophie en général. Ce qu'il importe de comprendre pour l'instant est la raison pour laquelle la philosophie est, selon lui, irrémédiablement condamnée à l'illusion et à l'impuissance. Elle consiste dans le fait que la philosophie dépend entièrement du langage, plus précisément du langage ordinaire, une dépendance dont les sciences ont réussi, au contraire, à s'affranchir au maximum, et qu'elle est en même temps, à la différence de la poésie, constitutivement empêchée de reconnaître et éventuellement d'utiliser de façon positive cette dépendance.

LA SCIENCE, LA POÉSIE ET LA PHILOSOPHIE

On a beaucoup écrit sur la conception purement instrumentaliste des théories, le positivisme, le vérificationnisme et le pragmatisme qui s'affirment sans aucune ambiguïté dans les pages que Valéry consacre à la science et à la philosophie. La physique d'aujourd'hui est, remarque-t-il, contrainte de reconnaître que « le nom d'*électron*, par exemple, ne peut signifier en termes positifs que l'ensemble de tout ce qu'il faut d'appareils et d'actes pour produire à nos sens tels phénomènes observables » [OI, 921]. Le reste n'a et ne saurait avoir d'autre réalité que verbale : « La règle est bien simple : là où il n'y a rien d'observable, rien de vérifiable, – il n'y a, et il ne peut y avoir, que jeux de mots – théologie, philosophie, psychologie – jeux de mots, et sans doute quelques images, mais non consciemment tels. » [OI, 564] L'évolution récente de la physique confirme tout à fait, aux yeux de Valéry, le changement qui tend à remplacer de plus en plus la prétention de savoir par la simple augmentation du pouvoir : « L'entrée en scène de la théorie de l'énergie et [de] celle de l'application des calculs statistiques à la physique

marque une époque de l'esprit. Car ces théories consacrent l'abandon de la prétention à connaître l'univers physique en soi, et manifestent la résignation à remplacer le savoir par le pouvoir. Il ne s'agit plus de pénétrer l'intime des choses, mais de se restreindre à leurs manifestations *finies*, c'est-à-dire sensibles et tangibles – ou numérables. » [C2, 851] C'est ce qui conduit à la formule fameuse : « La Science est l'ensemble des procédés qui réussissent toujours, en tant qu'on peut les ordonner et les décrire. » [C2, 852] Tout le reste, ajoute parfois Valéry, est littérature. Pour ne pas rendre encore plus contestable qu'elle ne l'est sa philosophie des sciences, il est important de remarquer qu'il ne suggère à aucun moment que la science ne peut contenir rien de plus qu'une collection de procédés ou de recettes qui ont fait leurs preuves. Il est parfaitement conscient du fait qu'elle contient toujours beaucoup plus et des choses beaucoup plus diverses que cela, sans lesquelles elle n'existerait pas et dont elle n'est pas vraiment séparable ; mais il pense que ce qui en elle est proprement science se réduit précisément à cela.

En remplaçant la notion métaphysique de cause par celle de fonction et celle de loi par celle de régularité observable et, qui plus est, de régularité simplement statistique, la science a renoncé à spéculer sur les mécanismes internes qui sont responsables de l'occurrence et de la succession des phénomènes que nous observons, pour se concentrer exclusivement sur la tâche qui consiste à se donner les moyens de décrire, de mesurer, de calculer et de prédire leurs effets. Même s'il autorise encore une prédiction d'une certaine sorte, l'avènement du mode de pensée statistique signifie, estime Valéry, que le phénomène ne peut même plus être soumis à une règle qui le précède, à un ordre qu'il applique ou à un plan qu'il exécute. Les ex-lois ont perdu leur rigueur absolue et, du même coup, également toute espèce de signification « profonde » [C2, 907]. Dans le même temps, la philosophie est restée, pour sa part, tributaire de l'idée que l'on peut, sans avoir à exploiter autre chose que les ressources du langage, parvenir à une connaissance de la nature réelle et intime des choses. C'est ce qui fait que l'écart entre les ambitions et les réalisations de la science et celles de la philosophie est devenu aujourd'hui maximal.

Si l'on cherche une formule qui résume, aux yeux de Valéry, toute l'erreur de la philosophie, on peut dire que celle-ci réside entièrement dans l'ignorance ou la négligence de ce qu'il appelle le caractère nécessairement transitif du langage : « On oublie le rôle uniquement *transitif* des mots, seulement provisoire. On suppose que le mot a un sens, et que ce sens représente un être – (c'est-à-dire que le fonctionnement du mot est indépendant de tout et de son fonctionnement instantané, en particulier). » [CI, 514] L'illusion métaphysique par excellence est toujours celle qui consiste à chercher le sens profond et réel d'un mot ou d'une proposition. Lorsqu'il tente de se prendre lui-même en flagrant délit de métaphysique, Valéry note qu'il lui arrive, à lui aussi, de s'interroger, par exemple, sur ce que peut-être la signification profonde d'un principe comme le principe d'action et de réaction de Newton [CI, 566], ce qui constitue justement un non-sens. La philosophie a pris, selon lui, l'habitude désastreuse de « considérer les mots comme problèmes non de linguistique mais d'essences et de choses en soi » [CI, 724]. Cette croyance au sens intrinsèque, là où il ne devrait être question que de conventions que nous adoptons et d'instruments dont nous nous servons dans un but déterminé et limité, a fait que la philosophie a cru trouver un intérêt supérieur à ce qui ne représente, en réalité, que des transformations de langage en langage, autrement dit, pour Valéry, du non-sens, puisque le sens d'un langage ne peut-être donné que par du non-langage : « “Non-langage” sont les sensations, les choses, les images et les actions. Rien de plus, rien de moins. Tout le reste est pur transitif. » [CI, 750-751] Or la philosophie est, pour Valéry, tout entière une créature du langage et elle ne travaille que sur les êtres purement verbaux qui résultent de son refus de se plier à l'exigence de la transitivité, autrement dit de sa prétention de sortir du langage sans avoir à le faire réellement. On remarquera que, dans ce que Valéry énumère comme étant les éléments divers au profit desquels le langage s'abolit et disparaît, une fois qu'il a rempli correctement son office, on ne trouve rien de tel que le *sens* dont parlent les philosophes, qui est considéré généralement par eux comme la chose à

laquelle la fonction principale du langage consiste à nous ménager une voie d'accès et que la philosophie pourrait justement avoir pour tâche spécifique d'analyser. Si l'on s'intéresse aux mots, il faut s'intéresser uniquement à ce qu'ils font, aux rôles qu'ils jouent, et non à ce qu'ils veulent dire, à leur sens supposé. La croyance au sens transforme en une entité typiquement métaphysique ce qui, aux yeux de Valéry, n'est, dans le meilleur des cas, qu'une réalité purement statistique que l'on peut tirer de la moyenne des usages et des effets du langage : les mots ont, si l'on veut, un sens moyen, mais ils n'ont pas de sens réel. S'arrêter à un intermédiaire supposé comme le sens, dont la réalité n'excède en fait jamais celle des transitions qui s'effectuent instantanément dans l'usage, est donc précisément une façon d'ignorer la convertibilité nécessaire du langage en non-langage. Il ne peut, par conséquent, être question d'adopter, pour essayer de sauver la philosophie, la solution qui consisterait à abandonner une fois pour toutes à la science le domaine du factuel et du vérifiable, et à réserver à la philosophie celui de l'analyse des significations. Ce serait, du point de vue de Valéry, une façon typiquement philosophique de se méprendre sur la façon dont le langage fonctionne et de lui accorder une importance qu'il n'a en aucun cas. Si l'on croit résoudre le problème, comme l'ont fait certaines philosophies contemporaines, en disant que la science s'occupe des questions de fait, alors que la philosophie s'occupe des questions de sens, on oublie que le sens auquel on songe est lui-même un produit typique de l'illusion philosophique.

Le tort de toute la métaphysique a été, nous dit Valéry, de « faire du Langage autre chose qu'un intermédiaire sans valeur propre et qui disparaît entièrement après sa fonction accomplie » [CI, 709]. L'accroissement illimité du besoin de netteté et de précision et la réduction progressive du savoir au simple pouvoir font que l'élimination de la métaphysique – une discipline qui ne vit que de l'exploitation du vague, de l'invérifiable et de tout ce qui n'est pas traduisible en termes de puissance réelle – est aujourd'hui en cours. Valéry n'accorde pas suffisamment d'importance à la philosophie pour estimer qu'une critique philosophique pourrait contribuer



de façon décisive à cette élimination ; il pense que la métaphysique est d'ores et déjà condamnée par l'évolution des sciences, les transformations qu'elle a imposées et le type d'homme qu'elle a engendré. Et il est, bien entendu, encore moins impressionné par l'idée que la philosophie pourrait tirer, justement, de plus en plus sa raison d'être d'une protestation passionnée contre cette identification, qu'elle considère comme désastreuse, du savoir au pouvoir et de la revendication, plus indispensable et fondée que jamais aux yeux de ses représentants, d'un type de connaissance bien différent et même d'une tout autre nature qui, selon une représentation traditionnelle et courante, joint la profondeur au désintéressement et à l'inutilité. Au sujet de la philosophie tant vantée des Hindous, qui semble fondée plus que n'importe quelle autre sur la renonciation au pouvoir et à la maîtrise sur les choses, il observe qu'elle « laisse 400 millions d'hommes à la merci de cent mille Anglais, 1/4 000 ! » et qu'elle « n'a vu se créer qu'un art barbare, une science enfantine, des mœurs despotiques » [CI, 610].

On trouve chez Valéry, lorsqu'il est question de la métaphysique, de nombreuses déclarations qui présentent une analogie frappante avec celles que l'on peut lire, au début des années 1930, dans les textes les plus polémiques du cercle de Vienne. Valéry répète que les problèmes métaphysiques sont insignifiants, dans les deux sens du mot. Ils constituent des non-sens et ils sont tels que, même s'il pouvait être question de les résoudre, leur solution n'entraînerait aucune conséquence d'aucune sorte. Les grands problèmes sont, dit-il, des problèmes que l'on peut *se* résoudre et, en ce sens-là, on les résout même sans doute toujours d'une façon ou d'une autre ; mais on ne peut pas les énoncer et ils n'ont jamais été simplement énoncés par les philosophes qui les discutent. En d'autres termes, les philosophes passent le plus clair de leur temps à discuter des problèmes qui n'ont jamais été formulés et à donner des réponses là où il n'y a jamais eu de questions :

« Toute métaphysique résulte d'un mauvais usage des mots. » [CI, 481]

« En général un problème philosophique ne peut se préciser sans périr ou sans se résoudre. » [CI, 522]

« La plupart des problèmes de la philosophie sont des non-sens ; je veux dire qu'il est généralement impossible de les "poser" de façon précise sans les détruire. » [CI, 532]

« En général, en philosophie, il suffit de calculer une décimale de plus pour voir le problème perdre son sens, sa possibilité. » [CI, 555]

« La plupart des probl[èmes] philosophiques sont tels qu'ils s'évanouissent si nous les énonçons. » [CI, 614]

« Déification du verbe *être*, voilà la moitié de la philosophie. » [CI, 620]

« Les 3/4 de la métaphysique constituent un simple chapitre de l'histoire du verbe *Être*. » [CI, 689]

« Les philosophes ont souvent considéré qu'une question existait par ce seul motif qu'ils ne savaient pas la résoudre. » [CI, 638]

« Le langage de la phil[osophie] a tous les défauts d'un langage technique, et aucune de ses qualités. C'est un langage d'adeptes et non de savants. » [CI, 670]

« La plupart des prétendus problèmes de la métaphysique sont absurdes, enfantins, — ou sans aucun sens. » [CI, 687]

Carnap nous explique que le métaphysicien est au fond un musicien sans talent musical. On trouve une formule analogue chez Valéry :

« Philosophes —

Celui-ci communique une sorte de plaisir "esthétique".

Il agit comme vision vague et symphonie.

Ce n'est qu'un musicien manqué.

Un autre m'arme. J'en sors avec des moyens nouveaux, un ordre puissant, des procédés applicables.

Je le préfère. » [CI, 512]

La raison qui explique l'impuissance de la philosophie est, comme je l'ai dit, en dernière analyse sa dépendance fondamentale par rapport à la langue de tous les jours. Les sciences, sous leur forme moderne, n'ont pu se développer qu'en créant de toutes pièces un langage adapté à leurs exigences et à leurs projets. Mais la philosophie a continué à utiliser la langue naturelle comme un instrument approprié à la connaissance, alors qu'elle est exactement le contraire d'une création concertée, que sa forme actuelle n'est que le produit accidentel d'une multitude de hasards et de contingences de

l'espèce la plus diverse et qu'elle a été conçue pour des usages et pour satisfaire des besoins essentiellement pratiques qui ne sont en aucune façon ceux auxquels la philosophie prétend la faire servir. « Il n'y aurait pas de métaphysique, écrit Valéry, si notre langage était notre fabrication personnelle, notre convention faite par nous, pour nos besoins réels, propres de transmission à nous-mêmes, de conservation et de combinaison. Car nous croyons que les *mots* en... savent plus que nous ! – *contiennent* plus que nous – et même plus que l'homo. » [CI, 452]

L'avantage de la pensée scientifique sur la pensée ordinaire tient précisément au fait qu'elle s'est fabriqué entièrement son propre langage : « La suite des temps et l'édification des sciences montre assez qu'il a fallu non explorer et exploiter le langage donné mais créer des langages appropriés à définitions *réelles*. » [CI, 730] Une définition réelle doit conduire hors du langage, être « résoluble par extériorité » : la vraie définition doit réaliser « une soudure du non-langage au langage, indépendante de tout ce qui n'est pas le *percevoir* et le *faire* – *en général* – et le *refaisable* » [CI, 463]. Un des mots d'ordre de Valéry est qu'« il faut forger et non subir » [CI, 387]. Et la première chose que l'on doit refuser de subir est le poids d'un langage hérité et imposé, un langage que l'on n'aurait pas soi-même inventé ou que, en tout cas, un homme d'aujourd'hui n'inventerait certainement pas. Valéry dit de lui-même qu'il a avant tout essayé de se faire *son* langage. Les seuls langages qui peuvent constituer des instruments de savoir, autrement dit de pouvoir, sont des langages artificiels et construits, en particulier celui des mathématiques, qui a rendu possible la science moderne et dont la puissance incomparable fascine littéralement Valéry.

Les difficultés philosophiques se manifestent lorsque des mots qui ont été pour l'essentiel empruntés à la langue usuelle, au lieu d'assurer simplement la transition immédiate et insensible à quelque chose de non verbal, ce qui constitue leur fonction normale, commencent à nous opposer une résistance, autrement dit lorsque le mot, au lieu de constituer simplement un passage, se transforme en un arrêt et engendre une fixation : « Presque toute la "philosophie" consiste dans la transformation d'un *mot* qui était un moyen

utile, un produit d'utilité, un "expédient" – en un excitant d'arrêt, une résistance, une difficulté, un obstacle – devant lequel piétine indéfiniment le "penseur". » [CI, 760] Au total : « La Philosophie a pour unique objet *d'expliquer* une douzaine de mots dont nous nous servons constamment et sans difficulté. On peut dire qu'elle apparaît dès que nous introduisons des résistances dans le langage. » [CI, 589]

On retrouve là une idée que Wittgenstein a développée sous une autre forme, en disant que nous utilisons instinctivement les mots de la langue usuelle de façon correcte et sans aucun problème, alors que nous nous méprenons presque aussi instinctivement sur leur usage lorsque nous entreprenons de le décrire et *a fortiori* de l'expliquer. La différence essentielle est évidemment que Wittgenstein pense que les problèmes philosophiques sont importants et exigent un traitement qui ne peut être que difficile et compliqué, alors que Valéry estime qu'ils sont négligeables et devraient pouvoir être purement et simplement ignorés. Il s'exprime également d'une façon qui est assez proche de celle de Wittgenstein lorsqu'il remarque que la philosophie est une mécanique qui n'opère qu'avec des éléments idéaux : « La philosophie, jusqu'ici, est une mécanique trop pure – sans la chaleur ni les frottements ni les autres termes. Elle suppose par exemple des concepts dont elle spéculé – c'est-à-dire qu'elle prend les mots comme ayant un sens final exact, les combine – comme les solides idéaux en mécanique, les traite en indéformables. La logique en est une conséquence. » [CI, 649]

La philosophie repose donc, pour Valéry, entièrement sur la différence qui existe entre les cas dans lesquels le langage fonctionne sur le mode transitif normal et fournit un travail réel et ceux dans lesquels, pour parler comme Wittgenstein, il « se met en congé ». Il lui arrive de se demander à quoi ressemblerait un homme qui saurait tout ce que nous savons, au sens strict du mot « savoir », mais à qui manqueraient totalement les mots et les notions qui constituent des occasions et des tentations de philosopher : « J'imagine assez souvent un homme qui serait en possession de tout ce que nous savons, en fait d'opérations précises et de recettes ; mais entièrement ignorant de toutes les notions et de tous

les mots qui ne donnent pas d'images nettes, ni n'éveillent des actes uniformes et pouvant être répétés. Il n'a jamais entendu parler d'*esprit*, d'*âme*, de *pensée*, de *substance*, de *liberté*, de *volonté*, de *temps*, d'*espace*, de *forces*, de *vie*, d'*instincts*, de *mémoire*, de *cause*, de *dieux*, ni de *morale*, ni d'*origines* ; et en somme, il sait tout ce que nous savons, et il ignore tout ce que nous ignorons. *Mais il en ignore jusques aux noms.* [...] Il y aura un temps, (c'est-à-dire un homme) – où les mots de notre philosophie paraîtront des antiquailles et ne seront connus que des érudits. On ne parlera plus de *pensée*. Déjà le mot de *Beauté* n'a plus, ou presque plus, d'usage philosophique. » [CI, 573-574]

Une des formules que Valéry utilise le plus fréquemment pour exprimer le reproche fondamental qu'il adresse aux philosophes est celle qui consiste à dire que la philosophie s'occupe pour l'essentiel à feindre d'ignorer ce que l'on sait et de savoir ce que l'on ignore. C'est de cette façon que Méphistophélès, dans *Mon Faust*, décrit le jeu que jouent entre eux les philosophes : « Il leur suffit de s'entendre entre eux juste assez pour entretenir leur désaccord, qui est toute leur raison d'être. [...] Du reste, tout le jeu consiste à faire semblant d'ignorer ce que l'on sait et de savoir ce qu'on ignore. » [MF, 180]

Le propre des mots en général et, tout spécialement, de ceux que cite Valéry est, à ses yeux, de créer déjà par eux-mêmes une impression de savoir, là où il n'y a en réalité aucune espèce de savoir réel, de sorte qu'un homme qui partagerait toutes nos ignorances ne serait pas plus ignorant s'il ignorait jusqu'aux mots que nous utilisons pour parler de ces choses dont nous ne savons à peu près rien. Ce n'est pas, bien entendu, que les mots de cette sorte n'aient absolument aucun usage. Mais Valéry pense que, là où ils sont réellement utilisés et ne nous posent aucun problème philosophique ou autre, ils pourraient aisément être remplacés par des désignations plus modestes, plus précises, beaucoup plus spécialisées, plus neutres et libérées de tout le poids de magie et de mystère dont l'histoire de la philosophie, l'histoire du langage et sans doute aussi l'histoire tout court ont chargé ceux dont nous nous servons. Au lieu de parler de *liberté*, par exemple, nous pourrions parler simplement de la *sensation*

de liberté plus ou moins forte que nous éprouvons à certains moments, qui constitue la seule réalité incontestable qu'il y a derrière le mot, et adopter la même attitude complètement déflationniste à l'égard de tous les mots dont le vague inépuisable nourrit les perplexités, les interrogations et les spéculations de la philosophie. La possibilité et la tentation de philosopher sont, en effet, toujours liées à l'existence de termes qui donnent une impression de profondeur insondable et avec lesquels il est impossible d'en finir, alors qu'un mot ne devrait jamais avoir aucune épaisseur et que l'on devrait toujours pouvoir en finir instantanément avec lui. Pour Valéry, « les notions philosophiques ou psychologiques existantes et pétrifiées dans le langage doivent aller rejoindre les idées cosmogoniques d'autrefois. Elles sont historiques, avec tous les problèmes y annexés » [CI, 567].

Ce qui condamne la philosophie à la confusion et à la stérilité est l'impossibilité d'expliquer des mots isolés sans qu'ils se transforment en obstacles et en résistances qui fascinent d'autant plus qu'ils semblent insurmontables. « On dirait, en vérité, écrit Valéry, que les mots en mouvement et en combinaison sont tout autres choses que les mêmes mots inertes et isolés ! » [OI, 1041-1042] C'est une phrase qui pourrait également être rapprochée des remarques que formule Wittgenstein à propos du fait que les mots n'ont de sens, c'est-à-dire d'usage, que dans le flux du langage et de la vie et nous semblent tout à coup étrangers et incompréhensibles lorsque, comme le fait la philosophie, nous les en extrayons pour les considérer en eux-mêmes. Comme le fait Wittgenstein, Valéry évoque à différentes reprises la fameuse question que saint Augustin pose à propos du temps et qui illustre de façon frappante ce que Bohr a appelé « la relation d'exclusion mutuelle entre l'usage pratique d'un mot, quel qu'il soit, et l'essai de sa définition précise ³ » et, plus généralement, celle qui semble exister entre le fonctionnement réel d'un mot et une compréhension correcte de ce fonctionnement : « Saint Augustin confesse qu'il s'est demandé un jour ce que c'est que le Temps ; et il avoue qu'il le savait fort bien quand il ne pensait pas à s'interroger ; mais qu'il se perdait dans les carrefours de son esprit dès qu'il s'appliquait à ce nom, s'y arrêta et l'isolait de quelque emploi immédiat

et de quelque expression particulière. Remarque très profonde. » [O1, 1395] Il s'agit donc bien, comme dirait Wittgenstein, de ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage réel et ordinaire. Mais Valéry ne pense pas, bien entendu, comme l'auteur des *Recherches philosophiques*, que ce travail exige précisément l'intervention de la philosophie et ne peut être effectué que par elle-même. Il ne croit manifestement pas à la nécessité et à l'utilité d'une thérapeutique que les philosophes se chargeraient de concevoir et d'appliquer eux-mêmes. Et il ne croit pas non plus, il faut le noter, que l'évolution des sciences, qui a rendu de plus en plus désuète la métaphysique, puisse aussi imposer à certains moments et impose peut-être aujourd'hui un retour à la métaphysique. Contre certains physiciens, que la situation présente de leur science incite à revenir à la métaphysique, il souligne qu'il faut « renoncer à l'instinct de métaphysique » [C2, 905], se débarrasser non seulement de la métaphysique mais également du besoin de métaphysique. Quant aux discussions et aux controverses métaphysiques qui ont eu lieu, par exemple, à propos des mathématiques, il note qu'elles ne semblent pas avoir eu une influence autre que négligeable sur leur évolution.

Le discours typiquement positiviste que Valéry tient sur la science pourrait laisser croire qu'il considère celle-ci comme étant essentiellement le produit de l'observation et du raisonnement (inductif). Mais il sait très bien qu'il n'en est rien et le dit mieux que personne : « La Science est due à des accidents heureux, à des hommes déraisonnables, à des désirs absurdes, à des questions saugrenues ; à des amateurs de difficultés, à des loisirs et à des vices ; au hasard qui a fait trouver le verre ; à des imaginations de *poètes*. » [C2, 838] Après avoir écouté une conférence d'Einstein, il note : « Je suis très intéressé vers la fin. — Il se montre en grand artiste et c'est le seul *artiste* au milieu de t[ou]s ces savants. Il développe son incertitude et sa FOI fondée sur l'architecture (ou beauté) des formes. » [C2, 875]

Valéry a toujours cru à une unité en profondeur du mode de fonctionnement de l'intellect, qui fait que, dans les moments cruciaux, le poète et l'artiste ne se comportent pas autrement que le savant : « Ma conviction, dès la jeunesse,

fut que, dans la phase la plus vivante de la recherche intellectuelle, il n'y a pas de différence, autre que nominale, entre les manœuvres intérieures d'un artiste ou poète, et celles d'un savant. » [O1, 68] Toutefois, si la science est sortie principalement non pas, comme on le croit souvent, de la raison, mais des imaginations déraisonnables et même parfois délirantes de poètes, Valéry ne croit pas qu'elle doive grand-chose aux rêves des philosophes, tout au moins – car les grands philosophes ont pu être aussi et ont même probablement été avant tout de grands savants ou de grands poètes – à leurs rêves proprement philosophiques.

Si l'on se demande ce qui fait la différence entre la poésie et la philosophie et en quoi consiste l'avantage de la première, la réponse est que le langage, dans la poésie, fonctionne justement de façon consciemment et complètement intransitive, sans prétendre assurer le passage à quoi que ce soit d'autre que du langage. C'est ce qui explique aussi les contraintes formelles tout à fait strictes qu'elle est obligée, à la différence de la philosophie, de s'imposer ; car quand les efforts sont réduits et les résistances nulles, « la parole cesse d'être ressentie et n'impose plus de lois – de même que les actes et mouvements sans efforts se font sans rythmes » [C2, 1069]. Ce qui caractérise la prose, c'est « le fait d'être annulée au moment même où elle est comprise » [C2, 1078], alors que le vers, qui, nous dit Valéry, « doit avoir un caractère *magique* ou ne pas être » [C2, 1069], est, lorsqu'il est très beau, une chose que l'on ne songe même pas à comprendre, qui ne se présente plus comme un signal, mais plutôt comme un fait [C2, 1076]. Dans le cas normal, la partie sensible du langage ne sert qu'à introduire la partie pensée, elle est à peine perçue et s'élimine aussitôt. Toutes les fois qu'une résistance et en particulier une difficulté de comprendre se manifestent, elles introduisent, au contraire, un ralentissement et un retard qui sont « favorables à la perception de la partie sensible et à la production des valeurs et des résonances de celle-ci » [C2, 1113]. Dans une conférence sur l'invention esthétique, Valéry dit que les vertus esthétiques du langage sont traitées, dans l'usage ordinaire du langage, essentiellement comme des facteurs de ralentissement et à peu près de la même façon que la mécanique traite les forces

de frottement : « Le langage est un instrument pratique ; davantage, il est attaché de si près au “moi”, dont il exprime, par le plus court, tous les états à lui-même, que ses vertus esthétiques (sonorités, rythmes, résonances d'images, etc.) sont constamment négligées et rendues imperceptibles. On arrive à les considérer comme on considère en mécanique les frottements (Disparition de la Calligraphie). ⁴ » Valéry résume la situation en disant que « tout ce qui est verbal est provisoire. Tout langage est moyen. La poésie essaye d'en faire une fin ⁵ ». La poésie est donc l'art dans lequel le langage lui-même acquiert le maximum de perceptibilité et où le physique de la langue et ses capacités de résonance psychique deviennent au moins aussi importants que la signification, comprise comme étant ce qui pourrait également être exprimé de *x* autres manières. Valéry dit même, à propos de Mallarmé, que « t[ous] les vers sont insignifiants ou ne sont pas des vers » [C2, 1125]. Mais on aurait tort, de son point de vue, de s'imaginer que la supériorité de la poésie sur la philosophie consiste dans le fait qu'elle est plus adaptée qu'elle à la communication d'une forme supérieure de connaissance, car son but ne peut être justement que de produire des excitations, d'agir, comme il le dit, sur les « nerfs de l'esprit » et de créer un état d'enchantement sans référence au réel. C'est ce qui lui fait dire que la poésie, à notre époque pourrait bien n'être qu'une survivance [C2, 1108], que « la poésie toute seule ne peut suffire à un esprit de quelque puissance » [C2, 1105], et certainement une des raisons pour lesquelles il a pris à un moment donné, au cours de la fameuse « nuit de Gênes » (1892), la décision (qui n'était cependant pas suffisamment irrévocable pour ne pas être reconsidérée après bien des années) d'y renoncer complètement.

LE DIRE ET LE FAIRE

Dans *L'Homme et la coquille*, Valéry constate que notre connaissance des choses de la vie est négligeable par rapport à celle que nous avons du monde inorganique ; et il explique cela par le fait que les pouvoirs que nous possédons sur le

deuxième sont sans commune mesure avec ceux que nous avons pu acquérir sur le premier. Or, dit-il, « je ne vois point d'autre mesure d'une connaissance que la puissance réelle qu'elle confère. *Je ne sais que ce que je sais faire* » [H&C, 62]. « L'idée de faire et d'être fait, note-t-il dans les *Cahiers*, est inséparable de l'esprit humain – donc il la produit toujours, donc il l'introduit à tort presque toujours. Elle n'est légitime que dans un petit domaine, mais tellement importante, organique, qu'elle se déclare à toute occasion. » [CI, 512] Notre idée du *comprendre* est déterminée entièrement par notre idée du *faire*, au point que comprendre ce que nous n'avons pas fait veut dire essentiellement être capable de le refaire ou de le transformer ; et notre idée du faire est toujours inspirée plus ou moins de celle de l'action volontaire et consciente. Mais cette idée, qui a engendré celle de cause, est – Valéry est sur ce point d'accord avec Nietzsche – anthropomorphique et n'est par conséquent applicable que dans des limites très restreintes. Nous devons nous méfier particulièrement des faits qui nous semblent répondre immédiatement à une action, une intention et un but ; les faits sont d'autant plus suspects qu'ils sont plus en accord avec ce que Valéry appelle « notre folie de significations » [CI, 573], qu'ils ne sont pas suffisamment insignifiants. Dans la conception que Valéry a de la science, la dichotomie du fait, d'un côté, de la valeur et de la signification, de l'autre, devrait toujours, autant que possible, être rigoureusement maintenue. Selon lui, le *pourquoi* est anthropomorphique, alors que le *comment* ne l'est pas [CI, 511] ; mais il lui arrive aussi de remarquer que le pourquoi, le comment, etc. sont toujours une analyse de l'acte et donc humains, trop humains, et inapplicables à ce qui n'est pas l'homme [CI, 588]. Si l'on explicitait l'anthropomorphisme de façon à en faire un système cohérent et avoué, on se rendrait compte que « toute explication est anthropomorphique. Et comment se pourrait-il autrement ? Ce n'est que sur la (?) dose que l'on discute » [CI, 641].

Il est vrai que, comme le dit Valéry dans *Mon Faust*, « la nature parfois s'amuse à faire l'artiste, à faire croire qu'elle peut travailler avec des mains, d'après une idée » [MF, 237]. Inversement, les hommes s'évertuent parfois, avec leurs mains, leurs idées et leurs plans, à façonner dans l'espace

d'une vie ce qu'elle met des milliers de siècles à produire sans la moindre intervention d'une pensée. Lorsque je regarde, explique Valéry, comment elle est faite et comment je pourrais éventuellement m'y prendre pour la faire, « l'unité, l'intégrité de la forme d'une coquille m'imposent l'idée d'une idée directrice de l'exécution, idée préexistante, bien séparée de l'œuvre même, et qui se conserve, qui veille et domine, pendant qu'elle s'exécute, *d'autre part*, par mes forces successivement appliquées » [H&C, 45-46]. Une fois que j'ai compris comment je pourrais éventuellement faire un objet de cette sorte, on peut dire que j'ai compris cet objet et par là épuisé complètement mon problème. Toute tentative pour aller plus avant modifierait l'objet que je cherche à comprendre et me ferait passer, dit Valéry, de l'explication de la coquille à l'explication de moi-même. C'est ici qu'intervient l'idée de la Nature comme puissance génératrice ou productrice, comme étant ce à quoi nous attribuons le pouvoir de produire « tout ce que nous ne savons pas faire et qui pourtant nous semble fait » [H&C, 58]. Tout ce qui ne peut être rapporté ni à l'homme pensant et agissant ni à cette puissance génératrice que constitue la Nature, nous l'attribuons au hasard. Le hasard est là pour expliquer ce qui est remarquable, en ce sens-là, c'est-à-dire ce qui n'a pas pu être produit comme le reste. Mais parler d'une chose remarquable, c'est déjà introduire un homme qui le remarque et c'est au fond lui qui fournit tout le remarquable de l'affaire. D'où la formule de Valéry : « Le hasard ne *fait* rien au monde, – que de se faire remarquer. » [H&C, 59]

Ce qui vit, se reproduit et meurt représente un défi pour l'esprit humain, « parce qu'il est rigoureusement borné, dans sa représentation des choses, par la conscience qu'il a de ses moyens d'*action extérieure*, et du mode dont cette action procède de lui, *sans qu'il ait besoin d'en connaître le mécanisme* » [H&C, 64]. Nous savons faire des choses et nous ne comprenons vraiment que ce que nous savons ou saurions faire. Mais cela n'implique évidemment pas que nous comprenions mieux que tout le reste ce qui en nous fait et de quelle façon il le fait. C'est plutôt le contraire qui est vrai. Valéry remarque que « le mot *créer* s'emploie volontiers pour

les fabrications mal définies [...] sans modèle apparent » [CI, 654], autrement dit, pour toutes les choses, en particulier les œuvres d'art, qui sont faites sans que nous ayons une idée déterminée de la façon dont elles se font. L'œuvre d'art est précisément, comme la coquille, la chose faite à propos de laquelle les deux questions « Qui l'a faite ? » et « Dans quel but a-t-elle été faite ? » n'ont pas vraiment de sens. Valéry écrit dans les *Cahiers* : « L'homme peut "savoir ce qu'il fait" ; mais il ne peut savoir ni *ce qui fait*, ni *ce que fait ce qu'il fait*. Le fortuit le fait naître, lui compose sa vie, le marie, lui donne ses pensées, le tue. » [CI, 693] Dans *L'Homme et la coquille*, il remarque qu'il n'est au fond pas tellement plus ridicule de se demander qui a fait le coquillage que de se demander qui a fait l'œuvre poétique ou musicale : « Le problème n'est, après tout, ni plus vain ni plus naïf que celui de discuter *ce qui a fait* un bel ouvrage de musique ou de poésie ; et s'il nous naquit de la Muse, ou nous vint de la Fortune, ou si ce fut le fruit d'un long labeur ? Dire que quelqu'un l'a composé, qu'il s'appelait Mozart ou Virgile, ce n'est pas dire grand-chose : cela ne vit pas dans l'esprit, car ce qui crée en nous n'a point de nom ; ce n'est qu'éliminer de notre affaire tous les hommes *moins un*, — dans le mystère intime duquel l'énigme intacte se resserre. » [H&C, 42] On dit volontiers qu'une œuvre comme celles dont il est question ici est le produit du génie. Mais le génie est bien la dernière chose qui, dans le schéma de la description de l'action, pourrait occuper la position de l'auteur. Car il pourrait bien être justement ce qu'il y a en nous de plus impersonnel et de moins individuel : « Le "génie", qui semble le sommet de l'individualité, (?) n'est-il pas le fonctionnement le plus détaché, *la voix de personne, le résultat rare d'une parfaite transparence*, d'un guidage ultra-fidèle, d'une équation entre les données et les issues ? » [CI, 548]

Valéry est l'homme dont on peut dire qu'il a été littéralement obsédé par l'idée de ne rien faire — même et, d'une certaine façon, surtout en poésie — sans essayer de savoir toujours ce qu'on fait ; l'homme qui a accordé une priorité absolue à la fabrication sur la création, au sens où on l'entend habituellement, à la pensée, au travail, à la méthode et

à la technique maîtrisée et appliquée consciemment sur la spontanéité pure, l'intuition et l'inspiration. Ce qui, à un moment donné, a commencé à l'intéresser davantage que la poésie est cela même qui se fait dans le poème, ce qui est à l'œuvre dans sa genèse, les « recherches plus importantes » dont la poésie constitue l'exercice et l'application. On imagine sans peine le problème que lui pose le fait que l'expression « savoir ce qu'on fait » n'a finalement de sens que prise comme un tout et ne peut signifier ni savoir qui fait ni savoir ce qui est fait au juste par ce qui fait. On pourrait dire aussi que le paradoxe de Valéry réside tout entier dans la combinaison de volontarisme extrême et de fatalisme intégral qui caractérise son attitude, aussi bien à l'égard des productions de l'esprit elles-mêmes que de la vie en général. « Je suis, écrit-il, fataliste. Je crois que nos idées ne jouent qu'un rôle ridiculement faible dans les "événements", même dans les cas les plus gouvernés par elles à notre regard. » [CI, 693] D'un côté, il faut se fixer comme règle de n'accepter que ce que l'on a choisi ou aurait pu choisir ; de l'autre, nous ne savons pas si l'idée de choisir et celle de faire, même lorsqu'elles sont appliquées à nos pensées et à nos actions, ne sont pas purement anthropomorphiques et en fin de compte aussi illusoires que lorsque nous les transposons à d'autres êtres que nous. Le hasard qui nous fait naître et qui nous donne nos pensées nous donne peut-être aussi notre volonté, ou ce que nous croyons être tel, et nos actions, y compris les actions de notre esprit. Ce que nous faisons de plus original et qui, apparemment, correspond le mieux à l'idée du faire à l'état pur n'est-il pas, justement, dans la plupart des cas ce que nous *faisons* le moins ? Selon une formule célèbre et souvent citée de Valéry : « Il faut être deux pour inventer. L'un forme des combinaisons, l'autre choisit, reconnaît ce qu'il désire, et ce qui lui importe dans l'ensemble des communications du premier. ⁶ » Mais on ne peut dire, en toute rigueur, d'aucun de ces deux personnages (et pas davantage de leur combinaison) qu'ils sont *nous*. Ce qui en nous invente n'est assurément pas la personne ; mais cela ne semble pas non plus être le Moi, qui, pour Valéry, est bien différent de la première. Dans ses réflexions sur le problème de l'invention en mathématiques,

Poincaré insiste sur le fait que le moi subliminal n'est aucunement inférieur au moi conscient. Il n'est pas purement automatique, il est capable de jugement, de discernement et de tact. Il peut choisir et deviner : « Que dis-je, il sait mieux deviner que le moi conscient, puisqu'il réussit là où celui-ci avait échoué. En un mot, le moi subliminal n'est-il pas supérieur au moi conscient ? ⁷ » Mais lorsque Hadamard, qui cite ce passage, explique que le savant et l'artiste réalisent tous les deux un dosage particulier de la logique et du hasard « qui coopèrent dès qu'une direction est imprimée à la subconscience », Valéry lui répond : « Je ne sais pas ce que c'est que la subconscience. ⁸ »

Dans *Mon Faust*, il semble par moments aboutir à la conclusion désabusée que, là où il y a une volonté de penser, il n'y a pas de faire réel et, inversement, là où quelque chose est réellement fait, il n'y a pas de pensée. « Penser, dit Méphistophélès, c'est ce qu'ils font quand ils ne font rien. » [MF, 156] Et le Solitaire, dans l'acte IV, se demande si ce n'est pas essentiellement par une insuffisance d'esprit que la Nature a jugé nécessaire de doter l'homme d'un reste d'esprit. À la différence des animaux, nous souffrons d'un excédent d'esprit par rapport aux moyens réels dont nous disposons ; et c'est ce qui explique notre curiosité indisciplinée et immodérée et notre prétention de comprendre et de savoir plus que nous ne pouvons, autrement dit, entre autres choses, la philosophie : « Les animaux sont les êtres qui n'ont pas plus d'esprit que de moyens. En quoi ils sont justes et mesurés et toujours dignes dans leurs actes (à l'exception de ceux qui ont quelque ressemblance avec l'homme et qui paraissent agités, importuns, lubriques, curieux). » [CI, 602] Le Solitaire explique à Faust qu'il a cru, lui aussi, pendant longtemps que l'esprit était au-dessus de tout mais s'est rendu compte pour finir qu'il ne lui avait pratiquement jamais été d'aucun usage : « Toutes mes connaissances, mes raisonnements, mes clartés, mes curiosités ne jouaient qu'un rôle, ou nul, ou déplorable, dans les décisions ou dans les actions qui m'importaient le plus... Toute chose importante affecte, déprime ou supprime la pensée ; et c'est même à quoi l'on en reconnaît l'importance... Penser, penser... ! La pensée gâte le plaisir et exaspère la peine. » [MF, 219] Dans le

Discours aux chirurgiens, Valéry avait insisté sur ce qu'on pourrait appeler le rôle fonctionnel de l'ignorance, dans laquelle nous sommes la plupart du temps, du fonctionnement de notre corps, le fait que « notre ignorance de notre économie joue un rôle positif dans l'accomplissement de certaines de nos fonctions, qui ne sont pas, ou qui sont peu, compatibles avec une conscience nette de leur jeu ; qui n'admettent guère de partage entre l'être et le connaître, qui ne répondent par l'acte à l'excitation que si l'attention intellectuelle est nulle ou presque telle » [OI, 916]. Mais, pourrait-on se demander, pourquoi devrait-il nécessairement en aller autrement du fonctionnement de notre esprit ? Ne pourrait-on pas supposer que lui aussi ne remplit efficacement sa fonction que lorsque la conscience, la volonté, l'attention intellectuelle, qui constituent en principe pour Valéry la chose essentielle dans tout ce que fait l'esprit, sont presque nulles ou même totalement absentes, autrement dit lorsque l'esprit fonctionne, si l'on peut dire, avec la plus totale absence d'esprit ? Valéry se dit d'autant plus intéressé par l'idée du faire, plutôt que par celle de l'œuvre faite, que ce qui fait n'est pas quelqu'un : « L'idée de la fabrication du poème ou des œuvres m'excite, m'exalte plus que toute œuvre, — et ceci, (nota bene) d'autant plus que cette imagination se fait plus indépendante de la personne et personnalité du fabricant. *Ce n'est pas quelqu'un qui fait.* » [CI, 302] Mais, comme on l'a vu, l'idée du faire est liée originellement à celle de quelqu'un qui fait quelque chose et le fait dans un but déterminé ; et elle ne peut en être dissociée complètement sans que sa signification devienne tout à fait problématique. Faust fait remarquer à Lust que l'on ne devrait pas dire que l'esprit souffle où il veut, mais plutôt que « l'esprit souffle où il peut, ce qu'il peut » [MF, 31]. Dans les *Cahiers*, Valéry écrit : « L'esprit de chacun enfante ce qu'il peut et ce dont *il est* le besoin à un instant donné. Même la contradiction. » [CI, 821] Appliqué à lui-même, cela donnera la déclaration célèbre sur laquelle s'achèvent les *Cahiers* : « Après tout, j'ai fait ce que j'ai pu. » La personnalité intellectuelle et morale de Valéry se résume dans le mépris de ce qu'il a dû être et, plus encore, paraître, et l'exaltation de ce qu'il a pu faire, qui constitue la seule excuse

possible pour ce qu'il a été. « J'en pense tant de mal, écrit-il à André Lebey, de ce c... que je suis. Dis que j'ai fait ce que j'ai pu. » [O2, 1488] Mais qui est exactement « Je » dans ce « J'ai fait » et ce « J'ai pu » ?

Valéry refuse obstinément de donner à ce qu'il a pensé, imaginé et essayé la forme d'un exposé philosophique, parce que cela donnerait une consistance objective trompeuse à ce qui n'a été que le produit d'une multitude de hasards, d'accidents, d'automatismes qui lui étaient propres, de conditions et de circonstances hétéroclites diverses, et n'a répondu qu'à un besoin personnel. Aussi a-t-il tendance, lorsqu'il parle de son œuvre, à mettre le mot « œuvre » entre guillemets. Mais, d'un autre côté, on peut dire de lui qu'il est l'exemple parfait du « constructiviste » intégral, de l'homme préoccupé avant tout de construire et de se construire, de ne rien accepter qui soit simplement « donné » et qu'il n'ait pas lui-même produit, ce qui constitue la tentative la plus radicale que l'on puisse concevoir pour réaffirmer la prééminence absolue de celui qui fait sur ce qui le fait, rendre le passé et les circonstances contingentes qui ont fait de l'individu ce qu'il est inopérants et indifférents et finalement transformer le hasard en une forme de nécessité.

Valéry observe que l'esprit est hasard, qu'il est même, d'une certaine façon, le hasard en personne. Mais, en même temps, l'esprit au travail ne peut être que l'ennemi déclaré, constant et acharné du hasard. « Toute la puissance spirituelle est, remarque Valéry, fondée sur les innombrables hasards de la pensée. » [C1, 904] Mais elle consiste dans la capacité de transformer ces hasards en une chose qui constitue l'antithèse du hasard. « Faire servir ce défaut, ce désordre, cet imprévu, ce rebut, ce rien, cette aspérité, cette coïncidence, ce lapsus [...] à leurs contraires » [C1, 993], tel est le programme. Le grand esprit est donc avant tout une sorte de joueur qui joue gros et qui, pour des raisons que l'on ignore et qu'il ignore, gagne plus souvent que d'autres. On peut dire que « l'intelligence [...] c'est d'avoir la chance dans le jeu des associations et des souvenirs à-propos » [O2, 870]. La réflexion est donc bien une façon de récuser les lois du hasard et de parier obstinément pour le plus improbable :

« L'esprit joue un jeu d'enfer et mille coups contr'un que l'événement tient.

Sans le hasard, point de réflexion.

Réfléchir est s'obstiner à jouer la même couleur, le même cheval, le même numéro. » [CI, 924]

Le hasard est le matériau indispensable avec lequel l'esprit fabrique du non-hasard. « Puissant, dit Valéry, qui agit et jette les dés. » [CI, 924] Mais le seul mérite du joueur est de tenter des coups risqués, et non d'avoir la chance de les gagner parfois contre toute attente. C'est pourquoi le penseur réputé supérieur devrait avoir l'humilité du grand joueur que la chance favorise plus que d'autres. Faire ce que l'on peut, c'est sans doute simplement, comme on dit, « aider la chance » au maximum, bien que la chance reste la chance et que l'on ne puisse jamais dire en quoi exactement on l'a aidée, et donc peut-être méritée.

Y A-T-IL UNE PHILOSOPHIE DE VALÉRY ?

J'ai évoqué au début la possibilité de se demander ce qu'a pu être la philosophie de Valéry, au sens auquel il est prêt à en reconnaître et même peut-être à en revendiquer une, ce qu'il a en tête et qui n'est pas du tout la philosophie des philosophes, lorsqu'il parle, comme il le fait de temps à autre, de « ma philosophie ». Comparant la façon dont un philosophe professionnel comme Bergson a construit sa philosophie et celle dont il s'est fait la sienne, il écrit : « Bergson me dit hier qu'il avait fait sa table rase en 1890 – et commencé de se faire un système en étudiant la mémoire et assemblant les données relatives à l'amnésie qu'il considère comme le positif de la question. J'ai remarqué *in petto* que je me suis mis à ma propre philosophie, deux ans après (en 1892) – et sans besoin de table rase, puisqu'il n'y avait rien sur la mienne. Et, comme méthode, je ne me suis fié qu'à ma *manière de voir* les choses mentales – ayant une sorte de répulsion pour les documents. » [CI, 594]

Valéry a dit et répété que la philosophie était essentiellement une affaire de forme et de mise en forme, ce qui est, entre autres choses, une façon d'exclure qu'elle soit une

science ou doive imiter le modèle de la science : « Elle n'est point du tout la science, et doit peut-être, se dégager de toute liaison inconditionnelle avec la science. Être *ancilla scientiae* ne vaut pas mieux pour elle que d'être *ancilla theologiae*. Si je dis qu'elle est une affaire de forme, je veux dire que si je cherche une ordonnance et une expression qui me résument et me composent l'ensemble de mon expérience personnelle, interne et externe, c'est là ma philosophie et c'est là chercher une forme. Je ne dis point que j'aie raison : ce qui n'aurait, du reste, aucun sens. Je dis que dans ma tentative actuelle, ma téméraire formule me permet de considérer que la forme dont il s'agit est une de celles dont est capable un certain langage, et que l'être qui parle et se parle ce langage ne peut ni en excéder les moyens ni se soustraire aux suggestions et associations que ledit langage importe insidieusement en lui. » [O2, 1055] Dans une remarque de 1927, Valéry décrit de la façon suivante ce qui a été sa grande idée : « Mon idée fut de concevoir une langue artificielle fondée sur le réel de la pensée, langue pure, système de signes – explicitant tous les modes de représentation – qui soit à la langue naturelle ce que la géo[métrie] cartés[ienne] est à la g[éométrie] des Grecs, *excluant la croyance aux significations des termes* en soi, stipulant la composition des termes complexes, définissant et énumérant tous les modes de composition. » [C1, 425] Le but de Valéry était de construire un système de représentation (et non pas, comme il le précise, d'explication) du fonctionnement mental qui ne s'appuie que sur des observations pures (c'est-à-dire, qu'il aurait lui-même faites), et non sur des documents, fussent-ils scientifiques, et qui soit exprimé dans un langage pur, c'est-à-dire construit explicitement pour cette fin. L'analyse du fonctionnement de l'esprit est certainement un des domaines de recherche auquel la philosophie pourrait se flatter d'avoir apporté une des contributions les plus significatives. Mais Valéry s'est convaincu très tôt qu'il n'y avait rien à attendre d'elle sur ce point, pour deux raisons essentielles, dont la première est l'impureté constante et l'indigence remarquable du matériau observationnel qu'elle a utilisé, et la seconde l'assujettissement de la philosophie aux mots et aux concepts de la langue usuelle, un instrument qui

n'a été conçu en aucune façon pour la tâche dont il s'agit et qui est le moins adapté qui soit à la représentation des phénomènes et des processus mentaux :

« Je cherche quels sont les mots ou expressions que j'eusse employés ou forgées pour m'exprimer mes perceptions des choses mentales si l'argot abstrait – les mots connaissance, conscience, esprit, etc. – m'eussent été inconnus. Tous ces termes (et la plupart des autres) ne sont que des *expédients* [...] *consacrés*. Ils sont plus propres à s'entendre grossièrement avec autrui qu'avec soi-même. » [C1, 657]

« Les mots philosophiques sont beaucoup trop vagues pour pouvoir saisir la pensée dans son détail, il leur est impossible de se former en raisonnements de la vraie logique de l'homme. Ainsi "abstraction" peut se dire d'un million de phénomènes mentaux très différents. » [C3, 147]

« Le langage n'est pas la reproduction de la pensée, il ne connaît pas des phénomènes mentaux réels – mais bien d'une conception simplifiée et très lointaine de ces phénomènes. Il est impossible de remonter du langage à la pensée, autrement que par probabilités. » [C3, 247]

« La philosophie s'est toujours attribué la Science des sciences. Mais, ce qui surprend en elle quand on la parcourt, c'est l'absence de toute solution précise et de toute indication pratique quand à la nature des faits intellectuels. Elle ne montre en rien les procédés réels de la pensée. Elle [ne] donne jamais une recette pour utiliser sa pensée, pour capter tout ce [qui] s'y passe et prévoir les résultats d'une rêverie, d'une méditation, d'un calcul. » [C3, 148]

La fascination (et ce que l'on pourrait sans doute appeler l'amour malheureux) que Valéry a éprouvés depuis sa jeunesse pour les mathématiques proviennent du fait qu'elles constituaient, à ses yeux, l'exemple le plus clair (et évidemment le plus opposé à ce qu'est la philosophie) d'une discipline dans laquelle le « Je sais » n'excède jamais le « Je puis » et lui est en fait toujours équivalent, toutes les notions utilisées étant soit indéfinissables et présentées explicitement comme telles, soit définies de façon à se réduire à une série d'opérations à effectuer et d'actes déterminés à accomplir. Ce n'est donc pas un hasard si le langage des mathématiques (pures) lui semble le moyen d'expression le plus immédiat et

le plus fidèle de l'activité et par conséquent de la nature même de l'esprit : « Je pose que : La Science mathématique dégagée de ses applications telles que la géométrie, l'arithmétique écrite etc. et réduite à l'algèbre, c'est-à-dire à l'analyse des transformations d'un être purement différentiel, composé d'éléments homogènes – est le plus fidèle document des propriétés de groupement, de disjonction et de variation de l'esprit. » [C3, 80] Les *Cahiers* sont parsemés de tentatives de modélisation mathématique plus ou moins élaborées et convaincantes des faits mentaux. L'idée que Valéry a en tête et qui est à la base de ce qu'il appelle son « système » pourrait être résumée ainsi : chercher une « mathématique cachée » de ce qu'on appelle les « propriétés de l'esprit » [C1, 846], appuyée tout entière sur l'idée de transformation ; concevoir l'esprit en bloc, dans toutes ses manifestations (connaissance, perception, conscience, etc.), et sans égard aux contenus, comme un système en transformation ; déterminer le groupe des transformations dont il est capable et les invariants qu'elles préservent et qui sont caractéristiques du groupe en question.

Il est à peine nécessaire de préciser que, lorsqu'il parle de choses comme l'analyse du fonctionnement de son esprit ou d'une « crise de l'esprit » et d'une « politique de l'esprit », Valéry ne pense pas faire la moindre concession à la métaphysique. « Par ce nom d'esprit, écrit-il, je n'entends pas du tout une entité métaphysique ; j'entends ici, très simplement, une *puissance de transformation* que nous pouvons isoler, distinguer de toutes les autres, en considérant certains effets autour de nous, certaines modifications du milieu qui nous entoure et que nous ne pouvons attribuer qu'à une action très différente de celle des énergies connues de la nature ; car elle consiste au contraire à opposer les unes aux autres ces énergies qui nous sont données ou bien à les conjuguer. » [O1, 1022] Pour quelqu'un qui, comme Valéry le dit de lui-même, ne regarde qu'à la fonction et au fonctionnement, il n'est évidemment pas question de spéculer sur la nature réelle de l'esprit et de choisir entre deux options métaphysiques comme le spiritualisme et le matérialisme. Mais il pense que, s'il fallait à tout prix faire un choix, l'avantage serait indiscutablement du côté du matérialisme,

qui est, du point de vue méthodologique, la position qui s'impose nécessairement à un esprit précis. Le spiritualisme est justement, parmi les deux doctrines, celle qui a le moins d'esprit, et qui est la plus opposée aux exigences de l'esprit, parce qu'il est celle qui s'impose le moins de contraintes et s'oppose le moins de résistances et, par conséquent, puisque le degré de crédibilité est toujours proportionnel à la résistance et qu'il faut fabriquer des résistances, celle qui est la moins crédible : « Spiritualisme et matérialisme n'ont plus qu'un intérêt historique. Mais s'il fallait encore aujourd'hui choisir entre ces deux couleurs, je m'assure que plus on tient à la "dignité de l'esprit" plus il faudrait choisir la seconde. C'est que le spiritualisme dit ce qui lui plaît ; tandis que l'autre fait le serment d'expliquer et s'astreint à des conditions et à des épreuves très étroites ; si étroites qu'elles ont fait abandonner son camp. » [CI, 550] C'est ce que Valéry explique au père Teilhard de Chardin dans une conversation de 1928 [CI, 630 & 763]. Le regain de faveur que connaît le spiritualisme lui semble essentiellement le reflet d'un relâchement et d'une paresse d'esprit, mais il s'abstient de polémiquer contre lui parce qu'il est convaincu, un peu à la façon de Mach, que les mots *matière* et *esprit*, tels qu'on les utilise généralement, sont eux-mêmes métaphysiques et qu'ils ont en réalité perdu toute espèce de sens aujourd'hui, où l'on ne sait pas plus ce qu'on veut dire lorsqu'on dit « matière » que lorsqu'on dit « esprit » et où l'on a par exemple trouvé dans ce qu'on appelle la matière jusqu'à une liberté. [CI, 684]

Je ne sais pas si j'aurai réussi à vous donner une idée acceptable d'une chose qui mériterait d'être appelée, avec l'accord de l'intéressé, la philosophie de Valéry. Il est vrai que j'ai déjà outrepassé nettement les droits qu'il reconnaît au lecteur philosophe de ses œuvres, puisque, selon lui, la philosophie ne devrait jamais exister qu'à l'état inchoatif et que c'est précisément l'état dans lequel les philosophes ne parviennent ou ne consentent jamais à nous la montrer : « Toute philosophie ne vaut que dans son état naissant et devient ridicule si on essaie de la rendre complète et mûre. » [CI, 625] Le mot d'ordre de Valéry pourrait être :

« Regardez ce que j'ai essayé de faire et vous verrez quel genre de philosophe j'ai été. » Il dit de sa philosophie (en mettant, il est vrai, le mot entre guillemets) qu'elle n'est pas *explicante*, mais *opérante* [CI, 843], ce qui signifie qu'on ne peut espérer la comprendre autrement qu'en la voyant opérer. Dans la mesure où il pense que la prétention au savoir achevé et à l'explication totale est essentielle à la philosophie, il est convaincu que la sienne, qui ne peut résider que dans ce qui est justement le plus éloigné de cette idée, est presque exactement le contraire de ce que les philosophes de métier appellent une « philosophie ». C'est donc probablement dans les *Cahiers*, dont on peut s'étonner en passant qu'ils soient généralement aussi peu connus et aussi peu utilisés par les philosophes, qu'il faut chercher en premier lieu la réponse à la question que je me suis posée.

Vous vous êtes peut-être demandé pourquoi le philosophe professionnel que je suis censé être a jugé bon d'accorder une telle attention à des propos qui, sous la plume de n'importe quel auteur moins réputé que Valéry, seraient certainement considérés immédiatement comme intolérables, outrageants et absurdes par tout philosophe français conscient de l'importance et de la dignité de sa discipline. Je dois probablement à la vérité de confesser en terminant qu'une bonne partie de mon intérêt ou de ma faiblesse pour la pensée de Valéry pourrait bien avoir été motivée initialement par l'impression que me donnait la philosophie française ou peut-être, plus exactement, parisienne, dans les années 1960, de justifier largement certaines de ses appréciations les plus désobligeantes. Un des paradoxes les plus remarquables de la situation de Valéry est, du reste, que son refus de principe de la philosophie ne l'a pas empêché d'être l'un des auteurs auxquels on a probablement emprunté le plus de citations susceptibles de servir de point de départ à cet exercice qu'on impose en France aux adolescents sous le nom de dissertation philosophique et qu'il considérait certainement comme l'un des plus inutiles et le plus absurdes que l'on puisse inventer. Il est vrai que ce genre d'ironie est presque une dimension constitutive de la personnalité et du comportement de Valéry, dont le scepticisme radical à l'égard de tous les mythes, les croyances, les institutions et

les rites sociaux qui, comme on peut le dire de la philosophie elle-même, reposent sur la monnaie purement fiduciaire des idées vagues, n'avait d'égale que la bonne volonté remarquable avec laquelle il consentait à se prêter lui-même au jeu ou à la comédie, lorsque les circonstances l'exigeaient. Pour en revenir à des choses plus sérieuses, je remarque qu'il n'avait certainement pas tout à fait tort lorsqu'il constatait que « la philosophie tout entière est malgré soi entraînée peu à peu à se placer sous la protection de l'*esthétique* ou plutôt sous l'apparence inattaquable du *Jeu*. — Les philosophes étant les derniers à s'en apercevoir » [CI, 637]. Il est clair qu'entre-temps beaucoup de philosophes semblent s'en être aperçus et ont même présenté cela comme une découverte capitale, mais cela ne signifie pas nécessairement que les productions philosophiques soient devenues esthétiquement plus convaincantes ou que le jeu soit devenu réellement plus excitant pour autant. S'agissant de Valéry, vous me pardonnerez sans doute de terminer par une mauvaise pensée, qui pourrait presque à nouveau avoir été écrite par Wittgenstein, dont, comme je l'ai dit, Valéry partage l'idée que les problèmes philosophiques sont essentiellement d'origine linguistique, mais nullement la conviction de leur intérêt et de leur importance, et dont il est par moments si proche et en même temps, par sa façon de négliger ouvertement les difficultés et les tourments des philosophes, si éloigné : « Quant aux questions qui tourmentent la métaphysique et la conscience (et qui feraient la dignité de l'homme si l'on écoutait ceux qui les cultivent et les élèvent en cage), elles valent les mouvements des animaux enfermés qui vont indéfiniment de gauche à droite et de droite à gauche jusqu'à tomber de fatigue. Le penseur est en cage et se meut indéfiniment entre quatre mots. » [O2, 871]

Notes

–I– Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?

1. Oets Kolk Bouwsma, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, traduit de l'anglais par Layla Raïd, Agone, 2001, p. 67-68.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry, Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, Londres, 1988.

5. *Ibid.*, p. 12.

6. *Ibid.*, p. 5.

7. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, herausgegeben von Wolfgang Promies, Carl Hanser Verlag, Munich, 1968, Band I, p. 867-868.

8. *Ibid.*, p. 918.

9. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?*, traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust, Flammarion, Paris, 1991, p. 43.

10. *Ibid.*, p. 57

11. *Ibid.*, p. 59, note.

12. *Ibid.*, p. 56-57.

13. *Ibid.*, p. 67.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 66.

16. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Préface de la deuxième édition, in Kant, *Werke*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, Band 7, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, p. 659.

17. C. I. Lewis, *The Ground and Nature of the Right*, Columbia UP, New York, 1955, p. 34. Cité d'après Susan Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate*, Unfashionable Essays, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1998, p. 7.

18. Stephen P. Stich, « The Fragmentation of Reason », préface à *Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1990, p. 101.

19. *Ibid.*

20. Cité par Susan Haack, *Manifesto of a Passionate...*, op. cit., p. 7.

21. Michel Foucault, « Un cours inédit », *Magazine littéraire*, mai 1984, n° 207, dossier « Foucault », p. 35-39 ; « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, avril 1993, n° 309, dossier « Kant et la modernité », p. 61-74.

22. Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1970, p. 133.
23. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », *op. cit.*, p. 69.
24. Michel Foucault, « Un cours inédit », *op. cit.*, p. 39.
25. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?*, *op. cit.*, p. 43.
26. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, *op. cit.*, p. 217.
27. *Ibid.*, p. 226-227.
28. François Cusset, *French Theory*, *op. cit.*, p. 330.
29. Wittgenstein et le cercle de Vienne, texte établi par Brian McGuinness, traduit de l'allemand par Gérard Granel, TER, 1991, p. 93.

-II- Pourquoi pas des philosophes ?

1. Moritz Schlick, « L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle », in *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie*, Congrès Descartes, publiés par les soins de Raymond Bayer, tome IV, « L'unité de la science : la méthode et les méthodes », Hermann, Paris, 1937, p. 99.
2. Karl Kraus, *Die Fackel*, n° 5 (1899), p. 11.
3. Gilles Deleuze, « À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général », *Minuit*, supplément au n° 24, mai 1977.
4. Karl Kraus, *Die Fackel*, n° 336-337 (1911-1912), p. 42.
5. Karl Kraus, *Die Fackel*, n° 264-265 (1908-1909), p. 29.
6. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Flammarion GF, 1984/2002, p. 104.
7. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, Kösel Verlag, Munich, 1974, p. 94.
8. Pour une critique radicale de la position défendue par Alain sur la question des relations du citoyen avec les pouvoirs et considérée par lui comme étant l'idée centrale de la politique radicale, lire Raymond Aron, « Prestige et illusions du citoyen contre les pouvoirs », in *L'Homme contre les tyrans*, Gallimard, Paris, 1946, p. 98-112. Aron se réfère essentiellement aux innombrables variations sur ce thème qui sont contenues dans les *Propos*.
9. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 153.
10. Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismen*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Kurt Blatt, Insel Verlag, 1976, p. 224.
11. *Ibid.*, p. 69.
12. *Ibid.*, p. 202.
13. Albert Einstein, « On the Method of Theoretical Physics » (1934), in *Ideas and Opinions*, Souvenir Press (Educational and Academic) Ltd, Londres, 1973, p. 270.
14. Groupe de recherche sur l'enseignement de la philosophie (GREPH), *Qui a peur de la philosophie?* « Champs », Flammarion, 1977.
15. Ludwig Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, Gallimard, Paris, 1980, p. 301.

16. Albert Einstein, « Autobiographical Notes », in *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, Paul Arthur Schilpp (dir.), The Library of Living Philosophers, Open Court, La Salle (Illinois), 1949, p. 33.
17. Bertrand Russell, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Paul Arthur Schilpp (dir.), Harper & Row, New York et Londres, 1963, vol. 2, p. 729.
18. Hermann Broch, « Geist und Zeitgeist » [1934], in *Die Heimkehr*, Prosa und Lyrik, herausgegeben und eingeleitet von Harald Binde, Fischer Bücherei, Francfort/Main et Hambourg, 1962, p. 179.
19. *Ibid.*
20. Gottfried Benn, « Au sujet de l'Histoire » (1943), in *Un Poète et le monde*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Gallimard, 1965, p. 280.
21. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 122.
22. *Ibid.*, p. 131.
23. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jacottet, Seuil, Paris, 1956, tome I, p. 46.
24. *Ibid.*, p. 362.
25. *Ibid.*, p. 361.
26. Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismen*, *op. cit.*, p. 66.
27. Noam Chomsky, *Dialogues avec Mitsou Ronat*, traduit de l'américain et présenté par Mitsou Ronat, Flammarion, Paris, 1977, p. 34.
28. Cité in Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, publié en appendice à *Ludwig Wittgenstein, Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduit de l'anglais par Guy Durand, « Tel », Gallimard, Paris, 1965, p. 350-351.
29. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 123.
30. Bertrand Russell, *La Méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur* (1914), traduit de l'anglais par Philippe Devaux, Payot, Paris, p. 244.
31. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, *op. cit.*, p. 95.

–III– *La philosophie peut-elle être systématique ?*

1. Michael Dummett, « Can Analytical Philosophy be Systematic and Ought it to Be? », in *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, Londres, 1978, p. 456.
2. *Ibid.*, p. 441.
3. *Ibid.*, p. 454.
4. *Ibid.*, p. 458.
5. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, Seuil, Paris, 1990, p. 18.
6. *Ibid.*, p. 156, note 4.
7. *Ibid.*, p. 20.
8. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 63-64.
9. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, texte allemand et traduction anglaise G.E. M. Anscombe, Blackwell, [1953] 1998, § 97.

10. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, op. cit., p. 15-16.
11. *Ibid.*, p. 20.
12. *Ibid.*, p. 21.
13. *Ibid.*, p. 21.
14. *Ibid.*, p. 22.
15. *Ibid.*, p. 27.
16. *Ibid.*, p. 46.
17. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 120.
18. *Ibid.*, p. 146.
19. *Ibid.*, p. 129-130.
20. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, op. cit., p. 396.
21. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 97.
22. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, op. cit., p. 352.
23. *Ibid.*, p. 352.
24. *Ibid.*, p. 354.
25. *Ibid.*, p. 406.
26. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 105.
27. *Ibid.*, p. 129.
28. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, op. cit., p. 402.
29. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 112.
30. Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford UP (Oxford-New York), 1979, p. XVII – ce passage de la préface à l'édition américaine n'est pas repris dans l'« Avant-propos de l'édition française ».
31. Robert Musil, *Journaux*, traduction établie et présentée par Philippe Jaccottet d'après l'édition allemande d'Adolf Frisé, Seuil, 1981, t. I, p. 48.
32. Lire Dana Scott, « Does Many-Valued Logic Have Any Use? », in S. Körner (dir.), *Philosophy of Logic*, Basic Blackwell, Oxford, 1976.
33. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, op. cit., § 118.
34. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 130.
35. Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, traduit de l'anglais par Sandra Laugier et Nicole Balso, Seuil, 1996, p. 22.
36. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, op. cit., p. 432.
37. *Ibid.*, p. 407.
38. Ludwig Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge 1930-1932*, texte anglais et traduction par Elisabeth Rigal, TER, Mauvezin, 1988, p. 116.
39. *Ibid.*, p. 117.
40. Charles Taylor, « Minerva through the Looking-Glass », *Times Literary Supplément*, 26 décembre 1980, p. 1466.

–IV– Les philosophes et la technique

1. Jean-Pierre Séris, *La Technique*, PUF, Paris, 1994, p. 280.
2. *Ibid.*, p. 377.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 280.

5. *Ibid.*, p. 211.
6. *Ibid.*, p. 280-281.
7. Paul Valéry, « Le bilan de l'intelligence », in *Œuvres*, I, La Pléiade, édition établie et annotée par Jean Hytier, Gallimard, Paris, 1957, p. 1064.
8. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, *op. cit.*, tome I, p. 64.
9. Karl Kraus, « Dritte Walpurgisnacht », in *Werke in 10 Bänden*, Kösel-Verlag, Munich, 1974, Band I, p. 20 (édition française à paraître: *La Troisième Nuit de Walpurgis*, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, Agone, Marseille, 2005).
10. Jean-Pierre Sérís, *La Technique*, *op. cit.*, p. 344.
11. *Ibid.*, p. 56-57.
12. *Ibid.*, p. 311.
13. *Ibid.*, p. 377.
14. *Ibid.*, p. 377-378.
15. Jeanne Hersch, « Les enjeux du débat autour de Heidegger », *Commentaire*, n° 42, été 1988, p. 44.
16. Jean-Pierre Sérís, *La Technique*, *op. cit.*, p. 284.
17. *Ibid.*, p. 301.
18. Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique des modernes*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, p. 167.
19. Jean-Pierre Sérís, *La Technique*, *op. cit.*, p. 310.
20. Oswald Spengler, *L'Homme et la technique*, traduit de l'allemand par Anatole Petrowsky, Gallimard, Paris, 1958, p. 148.
21. Jean-Pierre Sérís, *La Technique*, *op. cit.*, p. 310.
22. Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1931, p. 81.
23. *Ibid.*, p. 47.
24. *Ibid.*, p. 14.
25. *Ibid.*, p. 25.
26. *Ibid.*, p. 50.
27. *Ibid.*, p. 50-51.
28. Jean-Pierre Sérís, *La Technique*, *op. cit.*, p. 346.
29. Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, *op. cit.*, p. 57.
30. Lire Otto Pöggeler, « Heideggers politisches Selbstverständnis », in *Heidegger und die praktische Philosophie*, herausgegeben von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1988, p. 36.
31. Cité in Otto Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, *op. cit.*, p. 18.
32. Cité in *ibid.*, p. 368.
33. Rudolf Carnap, *La Construction logique du monde*, traduit de l'allemand par Thierry Rivain et Elisabeth Schwartz, Vrin, 2002, p. 53-55.
34. Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, Paris, 1985, p. 155-179.

35. « Entretien du professeur Richard Wisser avec Heidegger » (1969), in Michel Haar (dir.), « Martin Heidegger », *Cahier de l'Hermès*, Éditions de l'Hermès, Paris, 1983, p. 384.
36. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgois, Paris, 1987, p. 169.
37. Paul Valéry, « La politique de l'esprit », in *Œuvres*, I, op. cit., p. 1032.
38. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987, p. 65.
39. « Entretien du professeur Richard Wisser avec Heidegger », op. cit., p. 385.
40. *Ibid.*
41. Cité in Jean-Pierre Sérès, *La Technique*, op. cit., p. 289.
42. Cité in *ibid.*, p. 294.
43. Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, p. 99.
44. « Entretien du professeur Richard Wisser avec Heidegger », op. cit., p. 385.
45. Moritz Schlick, « Die Wende der Philosophie », *Erkenntnis*, I, 1930, p. 8 ; traduction française : « Le tournant de la philosophie », in Sandra Laugier et Pierre Wagner (dir.), *Textes-clés de la philosophie des sciences*, t. I : « Expériences, théories et méthodes », Vrin, Paris, 2004.
46. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Lagrasse, 1987.
47. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, op. cit., p. 58.

-V- *Heidegger, la politique et l'intelligentsia française*

1. Karl Kraus, « Prozess Friedjung », *Die Fackel*, n° 293, 4 janvier 1910, p. 11.
2. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, op. cit.
3. *Le Nouvel Observateur*, 6-12 novembre 1987.
4. Victor Klemperer, *LTI. La Langue du III^e Reich*, traduit de l'allemand et annoté par Élisabeth Guillot, Albin Michel, Paris, 1996, p. 186.
5. *Ibid.*, p. 190.
6. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, op. cit., p. 30.
7. Jacques Derrida, *De l'esprit*, op. cit., 1987.
8. Sur le sens et la prégnance de cette antithèse classique dans la philosophie et la littérature allemandes au début des années 1930, lire par exemple Ernst Cassirer, « "Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart » (1930), in *Geist und Leben*, Schriften zu den Lebensordnungen, von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, herausgegeben von Ernst Wolfgang Orth, Reclam Verlag, Leipzig, 2003, p. 32-60.
9. Thomas Bernhard, *Maîtres anciens. Comédie*, traduit de l'allemand par Gilberte Lambrichs, Gallimard, Paris, 1988, p. 63.
10. *Ibid.*, p. 64.

11. Jacques Derrida, *De l'esprit*, op. cit., p. 171.
12. Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, Paris, 1972, p. 18-19.
13. Jacques Derrida, *De l'esprit*, op. cit., p. 239.
14. François Cusset, *French Theory*, op. cit., p. 191-192.
15. Jacques Bouveresse, *Essais II*, op. cit., p. 79-82.
16. Marthe Robert, *La Tyrannie de l'imprimé*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1984, p. 22.
17. Robert Maggiori, « Heidegger (suite) », *Libération*, 8 février 1990, p. 35.
18. Gerald Stieg, « Karl Kraus gegen Martin Heidegger », in *Brücken über den Abgrund*, Auseinandersetzungen mit jüdischer Leidens Erfahrung, Antisemitismus und Exil, Festschrift für Harry Zohn, Wilhelm Fink Verlag, 1994, p. 169.
19. Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud, nouvelle édition augmentée et mise à jour, Gallimard, 1997, p. 180.
20. La correspondance Heidegger-Ficker, « Die Sprache im Gedicht », est aujourd'hui accessible in Ludwig von Ficker, *Briefwechsel 1940-1967*, herausgegeben von Martin Alber, Walter Methlagl, Anton Unterkircher, Franz Seyr, Ignaz Zangerle, Haymon-Verlag, Innsbruck, 1996.
21. Gerald Stieg, « Karl Kraus gegen Martin Heidegger », op. cit., p. 181.
22. Allan Janik, « Carl Dallago und Martin Heidegger, Über Anfang und Ende des "Brenner" », in *Untersuchungen zum Brenner*, Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag, herausgegeben von Walter Methlagl, Eberhard Sauermann, Sigurd Paul Scheiche, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1981, p. 33.
23. Martin Heidegger, *L'Auto-affirmation de l'Université allemande*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, TER, Mauvezin, 1982, p. 13.
24. Karl Kraus, *Dritte Walpurgisnacht*, op. cit., p. 158.
25. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, op. cit., p. 161.
26. Jeanne Hersch, « Les enjeux du débat autour de Heidegger », op. cit., p. 476.
27. Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les modernes*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1988, p. 60.
28. François Cusset, *French Theory*, op. cit., p. 15-16.

-VI- Une différence sans distinction ?

1. Bernard Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret, Gallimard, Paris, 1990, p. V.
2. *Ibid.*
3. Robert Musil, « L'homme allemand comme symptôme », in *Essais*, traduits de l'allemand par Philippe Jacottet, Seuil, Paris, 1984.
4. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988, p. 13-14.
5. *Ibid.*, p. 474.
6. Michael Dummett, « Can Analytical Philosophy be Systematic and Ought it to Be? », op. cit., p. 437.

7. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris, 1989, p. 47-48.
8. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, *op. cit.*, p. 522.
9. Gottlob Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1976, p. 145.
10. Bertrand Russell, « Le réalisme analytique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1911, vol. 11.
11. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, *op. cit.*, tome I, p. 20.
12. *Ibid.*
13. J'ai essayé d'expliquer cela dans « Pourquoi je suis si peu français » (1983), repris dans *Essais II*, *op. cit.* p. 185-216.
14. Bertrand Russell, « A Philosophy for Our Time », in *Portraits from Memory*, Simon and Schuster, New York, 1951, p. 178.
15. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 370.
16. Richard Rorty, *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, traduit de l'américain par Jean-Pierre Cometti, L'Éclat, 1990, p. 86, note 3.
17. *Ibid.*, p. 90.
18. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, PUF, Paris, 1995, p. 26.
19. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Allen and Unwin, Londres, 1917, p. 38.
20. Jean Lacoste, *La Philosophie au xx^e siècle. Introduction à la pensée philosophique contemporaine*, Hatier, Paris, 1988.
21. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, « La Pléiade », Gallimard, Paris, 1954, tome I, p. 517.
22. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 7.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 79.
25. *Ibid.*, p. 84.
26. *Ibid.*, p. 83.
27. Bernard Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, p. VI.
28. Lire par exemple Samuel C. Wheeler, « Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson », in Ernest LePore (dir.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, B. Blackwell, Oxford, 1986, p. 477-494.
29. Rudolf Haller, « Was Wittgenstein a Sceptic ? », in *Questions on Wittgenstein*, Routledge, Londres, 1988, p. 112.
30. Bertrand Russell, *Logic and Knowledge, Essays 1901-1950*, R. C. Marsh (dir.), Allen & Unwin, Londres, 1956, p. 185.
31. Gilbert Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage*, Vrin, 1981.
32. Lire Michael Dummett, « The Philosophy of Thought and Philosophy of Language », in Jules Vuillemin (dir.), *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Vrin, Paris, 1986, p. 145.
33. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger...*, *op. cit.*, p. 33-34.
34. *Ibid.*, p. 34.
35. Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, PUF, Paris, 1987, p. 7 [souligné par moi].

36. George Steiner, *Réelles Présences. Les arts du sens*, traduit de l'anglais par Michel R. de Pauw, Gallimard, Paris, 1991.
37. Richard Rorty, *Science et solidarité*, *op. cit.*, p. 105.
38. *Ibid.*, p. 95-96.
39. *Ibid.*, p. 90, note 7.
40. *Ibid.*, p. 88.
41. Sur ce point comme d'ailleurs également sur un bon nombre d'autres, cet article doit beaucoup aux publications de Kevin Mulligan et aux nombreuses conversations que j'ai eues avec lui ; en particulier, « On the History of Continental Philosophy » in K. Mulligan (dir.) *Continental Philosophy Analysed, Topoi*, vol. 10, n° 2, 1991, p. 115-120.
42. Michael Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. VIII.
43. Michel Foucault, « La vie, l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1985, p. 4.
44. Richard Rorty, *Science et solidarité*, *op. cit.*, p. 104-105.
45. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 42.
46. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger...*, *op. cit.*, p. 41.
47. Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la république*, Minuit, 1988.
48. Bernard Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, p. 2.
49. Lire Daniel Dennett, *La Stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, traduit de l'anglais par Pascal Engel, Gallimard, Paris, 1990, p. 470.
50. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger...*, *op. cit.*, p. 36.
51. *Ibid.*, p. 36-37.

–VII– *Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme*

1. François Cusset, *French Theory*, *op. cit.*, p. 331.
2. Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, Paris, 1972, p. 17.
3. Richard Rorty, « Déconstruction et circonvention », in *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, *op. cit.*, note 19.
4. Paul Valéry, *Analecta*, Gallimard, Paris, 1935, p. 39-40.
5. Lire Bernard Williams, « Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism », in Alan R. Malachowski, *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature*, Basic Blackwell, Oxford, 1990, p. 26-37 ; Charles Taylor, « Rorty in the Epistemological Tradition », *ibid.*, p. 257-275.
6. Bernard Williams, « Auto-da-Fé... », *op. cit.*, p. 31.
7. Nelson Goodman, « Some Notes on Languages of Art », in *Problems and Projects*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis et New York, 1972, p. 132.
8. Richard Rorty, *Science et solidarité*, *op. cit.*, p. 77.
9. Ludwig Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge 1946-1947*, texte anglais et traduction par Élisabeth Rigal, TER, 2001, p. 105.

10. Arthur Fine, *The Shaky Game. Einstein, Realism and the Quantum Theory*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1986, p. 125.
11. Bernard Williams, « Auto-da-Fé... », *op. cit.*, p. 33.
12. *Ibid.*, p. 34-35.
13. Gilles Deleuze, « Nous avons inventé la ritournelle. Un entretien avec Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Le Nouvel Observateur*, 12-18 septembre 1991, p. 110.
14. Newton Garver, « Derrida's Language-Games », *Topoi*, vol. 10, n° 2, septembre 1991, p. 194.
15. Lire par exemple Nancy Fraser, « Singularity or Solidarity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy », in *Reading Rorty*, *op. cit.*, p. 303-321.
16. Richard Rorty, « The Contingency of Community », *London Review of Books*, 24 juillet 1986, p. 13.
17. Richard Rorty, « Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault », in *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge UP, Cambridge, 1991, p. 193 [cet essai n'a pas été repris dans la traduction française].
18. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, *op. cit.*, tome I, p. 395.

–VIII– *La philosophie d'un anti-philosophe : Paul Valéry*

1. Italo Calvino, *Leçons américaines. Aide-mémoire pour le prochain millénaire*, traduit de l'italien par Yves Hersant, Gallimard, Paris, 1989, p. 186-187.
2. *Ibid.*, p. 112.
3. Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Gonthier, Paris, 1961, p. 86.
4. Paul Valéry, *L'invention*, Neuvième semaine internationale de synthèse, Librairie Félix Alcan, Paris, 1938, p. 149.
5. *Ibid.*
6. Paul Valéry, « Difficulté de définir la simulation », *Nouvelle Revue française*, t. XXVIII, 1927, p. 620.
7. Henri Poincaré, « L'invention mathématique », in *Science et méthode*, Flammarion, Paris, 1908, p. 58-59.
8. Paul Valéry, *L'invention*, *op. cit.*, p. 156.

Index des noms propres

- Adorno, Theodor W. 20, 23, 142, 184
Alain 39
Althusser, Louis 40, 43-44, 54, 160, 179, 184
Apel, Karl-Otto 184, 193
Arendt, Hannah 117
Aristote 87, 180
Aubenque, Pierre 126
Augustin 261
Austin, John 174-175, 179, 194, 212, 216-217

Badiou, Alain 165-168, 180-181, 195-196, 198-199
Bahr, Hermann 36
Baumgarten, Eduard 152
Benn, Gottfried 51, 151
Bergson, Henri 169, 184, 241, 251, 272
Bernhardt, Thomas 147
Bloom, Harold 211
Blumenberg, Hans 142, 225
Bohr, Niels 226, 261
Böll, Heinrich 151
Boltzmann, Ludwig 50
Bolzano, Bernhard 194-195
Bonaparte, Napoléon 246-247
Bourdieu, Pierre xv, 141, 143
Bouwsma, Oets Kolk 3-4
Brecht, Bertolt 96

Brentano, Franz 169, 186, 194-195
Bricmont, Jean xiii, 17, 158
Broch, Hermann 49-51

Calvino, Italo 243-244
Carnap, Rudolf x, 91, 116-118, 165, 167, 170, 175-177, 179, 184, 212, 257
Cavaillès, Jean 166
Cavell, Stanley 88, 91, 189
Chomsky, Noam 46, 56-57, 64
Cohen, Paul 181
Cousin, Victor xii
Cusset, François xv-xvi, 32, 149, 161, 215

Dallago, Carl 155
Darwin, Charles 51
Davidson, Donald 179, 183-185, 217
Débat (Le) xvi
Debray, Régis vii-viii
Degas, Edgar 246
Deleuze, Gilles xv-xvi, 27, 37, 190, 215, 232-236
Dennett, Daniel 202
Derrida, Jacques xv, 121, 132, 134-141, 143-144, 146-150, 154, 158, 160, 174-176, 183-184, 187, 190-193, 197, 205-206, 211-218, 222, 231-232, 235-239

- Descartes, René 56, 64, 72-74, 78, 97, III, 246-248, 250
 Descombes, Vincent 238
 Dewey, John 76-77, 83, 170, 199, 211, 217, 238-239
 Diamond, Cora 189
 Döblin, Alfred 151
 Dostoïevski, Fedor 61
 Dummett, Michael 69-72, 74, 76, 166, 179, 184-185, 187, 194

 Einstein, Albert 44, 48, 125, 226, 262
 Engel, Pascal xii, xxii
Esprit xvi
 Evans, Gareth 187

 Fabiani, Jean-Louis 199
 Farias, Victor 126, 128, 130-133, 136, 148, 151, 158
 Ferry, Luc xv-xvi, 32, 158
 Feyerabend, Paul 41, 85, 97
 Fichte, Johann Gottlieb 170
 Fine, Arthur 226-227
 Fontenay, Élisabeth de 157
 Foucault, Michel xv, 19, 22-23, 27, 62, 159-160, 184, 190, 196, 206, 214-215, 217-218, 236, 238-239
 Freud, Sigmund xv, 219-220
 Furet, François xvi

 Gadamer, Hans 86, 142, 206, 211
 Galilée 53
 Garver, Newton 237
 Gasché, Rodolphe 212, 216
 Gauchet, Marcel xvi
 Glucksman, André xvi
 Gödel, Kurt vii, 47, 167, 181-183, 195
 Goodman, Nelson 223

 Haack, Susan 17
 Habermas, Jürgen 112, 130, 142, 184, 193, 238
 Hadamard, Jacques 269
 Haller, Rudolf 183-184
 Hegel, Georg Wilhelm F. xiii, 51, 170, 183, 190, 206, 216, 231
 Heidegger, Martin xiii, 51, 76-77, 83, 86, 104, 108, III-III2, III4-161, 166-167, 170, 174-176, 179, 183-184, 186, 190-193, 195, 197, 204, 206-207, 211-212, 214, 217-218, 220, 222, 231, 235, 237-239
 Hersch, Jeanne III, 158
 Hitler, Adolf 131, 135, 150, 152-154, 158
 Hobbes, Thomas 112
 Horkheimer, Max 142
 Hottois, Gilbert 109, 186
 Husserl, Edmund 64, 72-73, 152, 165-166, 169-170, 183-184, 186, 194-195, 206-207, 211
 Huysmans, Joris-Karl 246-

 Jambet, Christian 147
 Jaspers, Karl 147
 Jonas, Hans 107
 Jünger, Ernst 106, 119, 151

 Kant, Emmanuel x, 1, 6, 8-17, 19-24, 26-27, 35, 64, 72-75, 78, 89, 97, 170, 176, 183, 194, 248
 Kelvin (*Lord*) 246-247
 Kierkegaard, Soeren 47, 83
 Kirchhoff, Gustav 50
 Klages, Ludwig 144
 Klemperer, Victor 129, 138
 Kraus, Karl 36-38, 51, 66, 105-106, 131, 135, 153, 156-158, 174
 Kriegel, Blandine 32
 Kripke, Saul 179, 184, 206, 211

- Lacan, Jacques xv, 160, 166, 184, 190
- Lacoste, Jean 177
- Lacoue-Labarthe, Philippe 141
- Lautman, Albert 166, 180-181
- Leibniz, Wilhelm Gottfried x, 195, 248-249
- Léon, Xavier 169
- Léon XIII 26
- Lévi-Strauss, Claude 160
- Lévinas, Emmanuel 184
- Lévy, Bernard-Henri xv, xviii, 32, 42, 58
- Lewis, C. I. 16
- Lichtenberg, Georg Christoph 9, 42, 55
- Löwith, Karl 147
- Lyotard, Jean-François 157, 215
- Mach, Ernst 50, 169, 194, 230, 276
- MacIntyre, Alasdair 6-7, 26-30
- Maggiori, Robert 152
- Malcolm, Normann 57
- Mallarmé, Stéphane 246, 264
- Man, Paul de 149-150
- Marx, Karl xv, 44, 61, 206
- McDowell, John 97
- Meinong, Alexius 169, 194
- Moore, G. E. 172, 186
- Mulligan, Kevin xiii, xxii, 194
- Murdoch, Iris 136
- Musil, Robert xix, 23, 25, 52-54, 89, 104-105, 120, 122, 131, 138, 145, 165, 170-171, 179, 220, 239, 243-244
- Nagel, Thomas 189
- Newman, John Henry 2
- Newton, Isaac 223, 237, 254
- Nietzsche, Friedrich xv, 26, 47, 51, 83, 159, 167, 191-192, 205-206, 214, 238, 249-251, 265
- Nora, Pierre 32
- Orwell, George vii, xxii
- Pascal, Blaise 247
- Peirce, Charles Sanders 18-19
- Pinto, Louis xviii
- Planck, Max 125, 230
- Platon 50, 64
- Poe, Edgar 247
- Poincaré, Henri 35, 169, 246, 268-269
- Popper, Karl 44, 98-99, 186
- Proust, Marcel 178, 214
- Putnam, Hilary 183-184, 189, 212
- Quine, Willard 65, 77, 179, 183-185, 217
- Renaut, Alain xv-xvi, 32, 158
- Rhodes, Cecil 246
- Rimbaud, Arthur 247
- Robert, Marthe 151-152, 204
- Rorty, Richard vii-viii, xiii, 18-19, 24-25, 74-79, 81-85, 87, 92-93, 95-99, 170, 174, 176, 182, 188-189, 191-192, 197-198, 203-214, 216-233, 235-239, 241
- Rosanvallon, Pierre xvi, 32
- Russell, Bertrand x, 35, 37, 46, 49, 66, 74, 133, 135, 169-170, 172-173, 177, 179, 183-186, 196-197, 211
- Ryle, Gilbert 166-167, 194, 216
- Sartre, Jean-Paul 86, 184
- Schlick, Moritz 35, 125, 167, 194
- Schopenhauer, Arthur 13, 33
- Searle, John 179, 187, 202-203, 206, 211, 236

- Sellars, Wilfrid 77, 217
Séris, Jean-Pierre 100-103,
107-112, 114, 117, 126-127
Serres, Michel 53, 190
Smith, Barry 194
Socrate 35
Sokal, Alan xiii, 17, 158
Spengler, Oswald xx, 112-115,
117, 144
Spinoza, Baruch 72, 176
Stendhal 247
Stich, Stephen 17
Stifter, Adalbert 147
Strawson, Peter 179

Tarski, Alfred 167, 183
Taylor, Charles 99, 222
Teilhard, de Chardin Pierre 276
Thomas, d'Aquin 26, 147, 189
Tucholsky, Kurt 151
Tugendhat, Ernst 142, 193, 231

Valéry, Paul 104, 120, 218,
242-278
Vuillemin, Jules 6

Wagner, Richard 247
Williams, Bernard 163-165, 167,
182, 200-201, 222, 227-228
Wittgenstein, Ludwig ix-x, xxii,
2-5, 33, 38, 42, 47, 51, 57, 60,
62-63, 75-77, 79-81, 83-84, 86,
90-92, 94-96, 110, 133, 135, 165,
167-168, 173, 175, 179-181,
183-187, 192-194, 197, 214, 217,
225, 259, 261-262, 278

Zénon de Citium 39

Table des matières

Les devoirs du philosophe envers la vérité

Préface de Jean-Jacques Rosat vii

–I– Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? 1

La philosophie et l'art de s'orienter 1

*S'orienter par la philosophie ou s'orienter
dans la philosophie?* 5

*Kant et la question : qu'est-ce que s'orienter
dans la pensée?* 10

La philosophie contemporaine et la question de Kant 17

*L'Aufklärung et ses adversaires : les conditions de possibilité
d'une confrontation réelle sont-elles aujourd'hui réalisées?* 26

–II– Pourquoi pas des philosophes? 35

*À propos des nouveaux philosophes, du journalisme
philosophique et de la philosophie journalistique* 35

Que nous est-il arrivé? 41

Les mots sans les choses 51

La rhétorique a-t-elle remplacé la pensée philosophique? 58

–III– La philosophie peut-elle être systématique? 69

Le sens de la question 69

La philosophie est-elle la science des fondements? 74

Philosophie systématique et philosophie édifiante 81

Tradition et innovation 85

Splendeur et misère de la philosophie édifiante 93

–IV– Les philosophes et la technique 101

À propos de quelques idées reçues et qui passent néanmoins pour particulièrement philosophiques sur la technique 101

Y a-t-il une pensée de la technique ? 109

La métaphysique, la science et la technique 116

La science et la technique peuvent-elles « penser » ? 124

*–V– Heidegger, la politique
et l'intelligentsia française* 129

*De l'impossibilité de penser en dehors de Heidegger
ou contre lui* 129

Peut-on reprocher quelque chose à Heidegger ? 142

Ce que parler ne veut pas dire 155

–VI– Une différence sans distinction ? 163

*Deux philosophies différentes ou une simple
méconnaissance réciproque ?* 163

Vers la paix perpétuelle ? 177

La réconciliation est-elle possible et souhaitable ? 189

*–VII– Sur quelques conséquences indésirables
du pragmatisme* 205

*La question « Qu'est-ce (réellement) que la philosophie ? »
a-t-elle encore une signification et un intérêt ?* 205

Le principe de charité de Rorty 218

*La philosophie peut-elle être conçue comme un genre
littéraire ou poétique ?* 231

<i>–VIII– La philosophie d'un anti-philosophe : Paul Valéry</i>	243
<i>Valéry et la philosophie des philosophes</i>	244
<i>La science, la poésie et la philosophie</i>	252
<i>Le dire et le faire</i>	264
<i>Y a-t-il une philosophie de Valéry ?</i>	272
<i>Notes</i>	279
<i>Index des noms propres</i>	289